Adolfo D. Roitman

Del Tabernáculo al Templo

Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo



evd

Adolfo D. Roitman

Del Tabernáculo al Templo

Sobre el espacio sagrado en el judaísmo antiguo

evd

Agradecemos la contribución de:

Pedro y Ana GERSON

En bendita memoria del Sr. Pedro Gerson (z"l)

A mis padres Manuel (z"l) y Susana.
A mi hermano Isidoro.
A mis hijos Emmanuel, Nethanel y Michal.
A Alicia Mizrahi de Samra (z"l).
A mi compañera Rossy y su hijo David.

Índice

Siglas y abreviaturas

Prólogo

INTRODUCCIÓN: EL ESPACIO SAGRADO COMO HECHO CULTURAL

0.1. El espacio físico y cultural

0.2. El espacio sagrado como categoría religiosa

0.3. El espacio sagrado natural

0.4. El espacio sagrado artificial

0.5. El templo como espacio sagrado

0.6. El significado religioso del Templo

0.7. El templo en la experiencia religiosa

1. EL MONTE SINAÍ: EL ESPACIO SAGRADO POR ANTONOMASIA DE ISRAEL

1.1. La revelación de Yahveh en el monte Sinaí/Horeb

1.2. El misterio de la ubicación del monte Sinaí/Horeb

1.3. El monte Sinaí/Horeb en la memoria colectiva de Israel

2. EL TABERNÁCULO DEL DESIERTO: UN SANTUARIO MÓVIL

2.1. La revelación divina del Tabernáculo

2.2. La arquitectura del Tabernáculo

2.3. Las funciones del Tabernáculo

2.4. La historia del Tabernáculo

2.5. La historicidad del Tabernáculo

2.6. La paradoja del espacio sagrado

3. El Primer Templo de Jerusalén: entre mito e historia

3.1. Los comienzos de la institución

3.2. El Templo de Salomón: la Casa de Yahveh
3.2.1. Ubicación
3.2.2. Arquitectura, mobiliario sagrado y simbolismo
3.2.3. Significado religioso y político

3.3. La centralización del Templo de Jerusalén

3.4. Crítica y destrucción del Templo de Jerusalén

3.5. El Templo de Jerusalén en la realidad diaspórica
3.5.1. El exilio babilónico: una religiosidad sin Templo
3.5.2. Jerusalén y el Templo en la expectativa escatológica

4. El Segundo Templo de Jerusalén I: la época persa

4.1. El retorno a Sión y la restauración nacional

4.2. El Templo de Zorobabel: historia y arquitectura

4.3. La polémica con «los enemigos de Judá y Benjamín»

4.4. El templo samaritano en el monte Garizim

4.5. La santidad del monte Garizim

5. El Segundo Templo de Jerusalén II: la época helenístico-romana

5.1. De Alejandro Magno a Pompeyo

5.2. Jerusalén y el Templo como *omphalos* del mundo

5.3. El Templo de Herodes
5.3.1. Arquitectura y significado religioso
5.3.2. Funciones

6. Críticas al Templo de Jerusalén

6.1. De la utopía a la polémica

6.2. Estrategia 1: Templos alternativos
6.2.1. El templo samaritano en el monte Garizim
6.2.2. El templo de Hircano en ʻArâq el-Emîr
6.2.3. El Templo de Onías IV en Heliópolis
a. Testimonios literarios y arqueológicos

b. Identidad del constructor y fecha de erección
c. Apariencia física del templo
d. Motivos para la construcción
e. Justificación de la erección del templo en Egipto
f. Destrucción del Templo

6.3. Estrategia 2: Templo escatológico
6.3.1. Identidad del constructor
6.3.2. Arquitectura de la Nueva Jerusalén
a. El rollo «Descripción de la Nueva Jerusalén» (NJ)
b. El Rollo del Templo

6.4. Estrategia 3: El templo de Qumrán
6.4.1. Del Templo al desierto
6.4.2. La Comunidad como templo
a. Las características de la Comunidad
b. Sacerdotes en el «templo espiritual»
c. La liturgia qumránica y el templo celestial
d. Qumrán como espacio sagrado

6.5. Estrategia 4: La protesta simbólica contra el Templo
6.5.1. Juan Bautista: un sacerdote atípico
a. De sacerdote a profeta, de la ciudad al desierto
b. El bautismo de conversión
6.5.2. Jesús: un profeta escatológico
a. La actitud paradójica hacia el Templo
b. La expulsión de los vendedores del Templo

6.6. De la polémica a la catástrofe

7. RECAPITULACIÓN Y CONCLUSIONES

7.1. Recapitulación
a. Introducción
b. Capítulo 1
c. Capítulo 2
d. Capítulo 3
e. Capítulo 4
f. Capítulo 5
g. Capítulo 6

7.2. Conclusiones

Apendice I. El ideal del desierto en la época bíblica y posbíblica

Apendice II. Abraham y David: un paralelo intrigante

Bibliografía

Índice de ilustraciones

Créditos

Siglas y abreviaturas

ABD	*Anchor Bible Dictionary* (D. N. Freedman [ed.]; Doubleday, Nueva York *at alli* 1992)
AJS	Association for Jewish Studies
AJSLL	*American Journal of Semitic Languages and Literatures*
Ant.	Flavio Josefo, *Antigüedades judías*
ASOR	American Schools of Oriental Research
AZ	Abodah Zarah
b.	Talmud de Babilonia
BA	Biblical Archaeologist
BAR	*Biblical Archaeology Review*
BASOR	*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*
CBQ	*Catholic Biblical Quarterly*
DSD	*Dead Sea Discoveries*
EB	*Encyclopaedia Biblica*
EDEJ	*The Eerdmans Dictionary of Early Judaism* (J. J. Collins y D. C. Harlow [eds.]; W. B. Eerdmans, Grand Rapids, MI/Cambridge, Reino Unido 2010)
EDSS	*Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (L. H. Schiffman y J. C. VanderKam [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2000)
EJ	*Encyclopaedia Judaica*
GDEB	*Gran Diccionario Enciclopédico de la Biblia* (A. Ropero Berzosa [ed. gral.]; Clie, Barcelona, 3ª edición, 2014)

HTR *Harvard Theological Review*

HUCA *Hebrew Union College Annual*

ICS *Illinois Classical Studies*

IEJ *Israel Exploration Society*

j. Talmud de Jerusalén

JAOS *Journal of the American Oriental Society*

JBL *Journal of Biblical Literature*

JJS *Journal of Jewish Studies*

JNES *Journal of Near Eastern Studies*

JQR *Jewish Quarterly Review*

JR *Journal of Religion*

JSJ *Journal for the Study of Judaism*

JSOT *Journal for the Study of the Old Testament*

JSP *Journal for the Study of Pseudepigrapha*

JSQ *Jewish Studies Quarterly*

m. *Misna*

MEAH *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos*

Meg. *Megillah*

Men. *Menahot*

M *Milḥama*

NEA *Near Eastern Archaeology*

PAAJR *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*

Pes. *Pesahim*

RB *Revue Biblique*

RQ *Revue de Qumran*

S *Serekh*

SBL *Society of Biblical Literature*

SCI *Scripta Classica Israelica*

SP *Studia Patristica*

t Tosefta

Targ. Targum

VT Vetus Testamentum

VTB *Vocabulario de Teología Bíblica* (X. Léon-Dufour [ed.]; Herder, Barcelona 1980)

ZAW *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft*

ZDPV *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins*

Prólogo

Los resultados de la investigación que me complazco compartir con los lectores sobre el Templo de Jerusalén son el resultado de un largo proceso de reflexión y lectura sobre el tema. Mi interés comenzó allá por el final de la década de 1990, cuando enseñaba en el Instituto Schechter de Estudios Judaicos en Jerusalén. En ese entonces, mi propósito era muy específico, a saber: entender el papel que tuvo el Templo de Jerusalén en el origen de la Comunidad del mar Muerto. De una dimensión estrictamente académica y teórica, el tema pasó a tener una dimensión material, cuando en el año 2003 inauguré en el Museo de Israel la exhibición *Envisioning the Temple. Stones, Scrolls and Symbols*. Desde entonces, nuevos aspectos del tema llamaron mi atención, los cuales fueron explorados en marcos de enseñanza diversos y publicaciones. Finalmente, los últimos seminarios brindados sobre el tema en Río de Janeiro (Seminario Teológico Batista) y en México, en la Universidad Hebraica y en la Universidad Anáhuac, entre los años 2014-2015, me permitieron alcanzar un punto decisivo en mi desarrollo intelectual.

Por primera vez en lengua española y, hasta donde yo conozco, en cualquier otra lengua, pongo a disposición del lector esta obra de carácter multidisciplinario, en donde se estudia de manera sistemática el desarrollo de la institución del Templo de Jerusalén en el mundo judío antiguo, desde sus orígenes míticos con el «Tabernáculo del desierto» hasta la destrucción del «Templo de Herodes» a finales de la época del Segundo Templo. A tales efectos, se han considerado todos los testimonios literarios y arqueológicos a nuestro alcance, analizándolos a la luz de distintas disciplinas científicas, como filología, literatura, teología, historia, sociología, antropología, historia del arte y religiones comparadas. Es mi esperanza que esta obra sea bien recibida por los especialistas y el público culto en general, con la confianza de que les permita a todos ellos ampliar los conocimientos sobre el tema, así como descubrir nuevos horizontes intelectuales.

La obra comienza con una introducción, en donde se estudia la noción del «espacio sagrado» como hecho cultural. Luego de esta presentación general se suceden a continuación seis capítulos, en los cuales se intenta reconstruir el desarrollo de la institución del Templo de Jerusalén a lo largo de la historia judía antigua: capítulo 1. El monte Sinaí: el espacio sagrado por antonomasia de Israel; capítulo 2. El Tabernáculo del desierto: un santuario móvil; capítulo 3. El Primer Templo de Jerusalén: entre mito e historia; capítulo 4. El Segundo Templo de Jerusalén I: la época persa; capítulo 5. El Segundo Templo de Jerusalén II: la época helenístico-romana; capítulo 6. Críticas al Templo de Jerusalén. El libro termina con una recapitulación y

conclusiones, dos apéndices, una bibliografía y el índice de ilustraciones.

Además del objetivo expreso de presentar sistemáticamente la historia del Templo de Jerusalén en la época antigua, nuestro propósito final es explorar por su intermedio la manera en que el judaísmo antiguo percibió la noción de «espacio sagrado». Más específicamente, la meta es contestar la siguiente pregunta: ¿existe una manera «judía» de percibir el espacio sagrado?

Finalmente, los merecidos agradecimientos a tantas y buenas personas. A los alumnos y colegas, por sus comentarios y reflexiones. A Hagit Maoz, por su paciencia. A Guillermo Santamaría y Regino Etxabe, por su continuo apoyo. A Mario Wainstein, por su confianza y amistad. A la Dra. Daliah Mizrahi, por su apreciada iniciativa. A la Mtra. Nora Ricalde Alarcón, al Dr. Daniel Fainstein y el Prof. Luiz Sayão, por la oportunidad de ofrecerme una cátedra para la enseñanza del tema. Y, especialmente, a mi querida Rossy, por darme el espacio necesario para crear. A todos ellos mi más sentido reconocimiento y aprecio, por permitirme adentrarme en los profundos secretos del espíritu.

Jerusalén, 7 de marzo de 2016

Introducción
El espacio sagrado como hecho cultural

0.1. El espacio físico y cultural

Según está escrito en el midrash, dijo Rabí Huna en nombre de Rabí Ami: «¿Por qué se lo llama a Dios con el nombre de "Lugar" (en hebreo, *maqôm*)?». La respuesta sugerida es: «porque Dios es el lugar del mundo, pero Su mundo no es Su lugar» (*Génesis Rabbah* 68, 9 [traducción mía]). Ciertamente, Dios no necesita ningún espacio como condición esencial para su existencia; en su caso, el mundo y su existir son uno. Pero en cuanto al ser humano se refiere, por el contrario, este sí necesita de un espacio físico para vivir y movilizarse. Estas acciones son solo posibles cuando se cumplen condiciones psicofisiológicas básicas, a saber: la percepción, la orientación y la conceptualización abstracta del espacio.

La percepción del espacio varía de hombre a hombre y de sociedad a sociedad. A diferencia de los instrumentos modernos (como el sensor y el radar), que captan el espacio físico de una manera isotrópica –es decir, objetiva, neutral y sin sentimientos–, en la que el espacio tiene propiedades iguales en todas las direcciones, los hombres experimentan el espacio de una manera subjetiva y anisotrópica, poniendo un énfasis selectivo en puntos o aspectos singulares de la realidad. En este último caso, cada dimensión y dirección tienen un valor específico, convirtiendo de esta manera la captación del espacio en un hecho cultural[1].

Por su lado, la orientación de los hombres en el espacio está relacionada no solo con los sitios cercanos, sino también con aquellos que se encuentran más allá de la experiencia inmediata, e incluso con aquellos existentes en el plano meta-sensorial (por ejemplo, el cielo o el mundo de ultratumba). En estos casos, los seres humanos recurren a medios simbólicos variados para su percepción, como nombres, mitos, mapas, representaciones plásticas o rituales y complejos sistemas cosmológicos. Estos instrumentos culturales le permiten al hombre construirse una imagen espacial del mundo y, de esta manera, poder vivir su vida tanto a nivel físico como espiritual en un espacio organizado[2].

0.2. El espacio sagrado como categoría religiosa

La experiencia religiosa es una de las expresiones más excelsas del espíritu humano. Como tal, ella percibe el espacio de una manera no homogénea, distinguiendo de una manera clara y concluyente dos áreas ontológicamente distintas: el espacio sagrado y el espacio profano. ¿Cuál es el origen de esta distinción básica del espacio? ¿Qué lleva al hombre a experimentar un sitio como específico y calificado, distinguiéndolo de un espacio neutral y amorfo?

Una respuesta en este sentido la podemos hallar en la historia bíblica de Moisés y la zarza ardiente:

> Moisés era pastor del rebaño de Jetró su suegro, sacerdote de Madián. Una vez llevó las ovejas más allá del desierto; y llegó hasta Horeb, la montaña de Dios. El ángel de Yahveh se le apareció en forma de llama de fuego, en medio de una zarza. Vio que la zarza estaba ardiendo, pero que la zarza no se consumía. Dijo, pues, Moisés: «Voy a acercarme para ver este extraño caso: por qué no se consume la zarza». Cuando vio Yahveh que Moisés se acercaba para mirar, le llamó de en medio de la zarza, diciendo: «¡Moisés, Moisés!». Él respondió: «Heme aquí». Le dijo: «No te acerques aquí; quita las sandalias de tus pies, porque el lugar en que estás es tierra sagrada» (Ex 3,1-5)[3].

Según este relato, entonces, el sitio originalmente «profano», homogéneo y descalificado[4], se transformó en «tierra sagrada» (אַדְמַת-קֹדֶשׁ [*'admat qōdeš*]) cuando Moisés se encontró con el «poder», con lo «Absolutamente Otro»[5]. En ese momento, según lo definía M. Eliade, «es la ruptura operada en el espacio lo que permite la constitución del mundo, pues es dicha ruptura lo que descubre el "punto fijo", el eje central de toda orientación futura»[6]. Es a partir de este «punto fijo», de este «centro», pues, que desde tiempos inmemoriales el hombre ha organizado el espacio caótico y sin sentido a su alrededor, construyendo ciudades, casas y santuarios, remedando de esta manera la creación del mundo por parte de los dioses[7].

Precisando aún más el concepto, Ch. Engels definía así el concepto de «espacio sagrado» al afimar que «los lugares sagrados son donde los dioses y espíritus viven. Son una representación visible de poderes invisibles, haciendo alusión a los secretos y contando historias antiguas de lo divino: son los lugares en los que lo visible se conecta con lo invisible. Algunos lugares son considerados sagrados, y sin embargo son tan modestos que uno sería perdonado por seguir derecho sin prestarles atención; otros asaltan los sentidos con su naturaleza excepcional y conspicua magnificencia. Los lugares sagrados a menudo están conectados con nuestra inquietud ante lo desconocido, enfrentando a la humanidad con un poder más grande que sí mismo. Un viaje a un lugar sagrado sucede en el "aquí y ahora" (un tiempo y lugar específico), y sin embargo, invoca el "Otro y el infinito". Los lugares sagrados son del mundo, y sin embargo, no son parte del mundo, y esto los hace tan diferentes»[8].

0.3. El espacio sagrado natural

Se pueden distinguir dos categorías básicas de espacios sagrados. Por un lado, están los lugares naturales, como es el caso de los bosques, roquedales y montañas, cuyo carácter terrible o singular manifiestan la presencia del «poder». Según lo describía muy apropiadamente el filósofo y dramaturgo romano Séneca:

> Si te acercas a un bosque que se distingue por numerosos árboles antiguos e inusitadamente altos y en el cual la sombra de las ramas que se entrelazan provoca la impresión de la techumbre celeste: la esbelta altura de los árboles, la oscuridad misteriosa del lugar, la admiración por la sombra tan evidentemente espesa e ininterrumpida, despierta en ti la fe en una divinidad. Y cuando una profunda gruta penetra en la montaña bajo las rocas que penden sobre ella, no hecha por el hombre, sino horadada por las fuerzas de la naturaleza hasta ese punto lejano, tu alma se estremecerá con el presentimiento de lo divino. Veneramos la fuente de los grandes ríos. Dondequiera que surge de improviso una corriente poderosa, hay altares. Dignos de veneración son los cálidos manantiales, y la oscuridad umbrosa o la profundidad inescrutable han dado santidad a muchos mares[9].

Según algunos suponen, las cavernas habrían funcionado ya en la época prehistórica como morada y lugar de renacimiento espiritual, sirviendo así como uno de los primeros santuarios naturales en la historia del hombre. Testimonio de ello lo encontramos, por ejemplo, en las cuevas de Altamira (España) y Lascaux (Francia), en cuyas profundidades se hallan las famosas pinturas rupestres, probablemente utilizadas con objetivos mágico-religiosos.

0.4. El espacio sagrado artificial

Por el otro lado, hay un espacio sagrado construido por el hombre. Pero aun en este caso, el lugar de erección de un santuario no es arbitrario, sino el resultado de una experiencia religiosa del espacio, a saber: la identificación de la presencia del «poder» en ese sitio preciso. De aquí que se puede decir, entonces, que el hombre le construye una casa al «poder».

Un ejemplo en este sentido lo encontramos en la historia del sueño de Jacob en Betel:

> Jacob salió de Beršeba y fue a Jarán. Llegando a cierto lugar, se dispuso a hacer noche allí, porque ya se había puesto el sol. Tomó una de las piedras del lugar; se la puso por cabezal, y acostóse en aquel lugar. Y tuvo un sueño; soñó con una escalera apoyada en tierra, y cuya cima tocaba los cielos, y he aquí que los ángeles de Dios subían y bajaban por ella. Y vio que Yahveh estaba sobre ella, y que le dijo [...] Despertó Jacob de su sueño y dijo: «¡Así pues, está Yahveh en este lugar y yo no lo sabía!». Y asustado dijo: «¡Qué terrible es este lugar! ¡Esto no es otra cosa sino la casa de Dios y la puerta del cielo!». Levantándose Jacob de madrugada, y tomando la piedra que se había puesto por cabezal, la erigió como estela y derramó aceite sobre ella. Y llamó a aquel lugar Betel, aunque el nombre primitivo de la ciudad era Luz (Gn 28,10-19).



Figura 1. *El sueño de Jacob: el encuentro con el «poder»*.

De acuerdo con la narración, entonces, el sitio otrora «profano» se transformó en un lugar «terrible» debido a la revelación de Dios a Jacob. Este descubrimiento inesperado de la presencia divina en el sitio, lo llevó al patriarca a erigir la simple piedra, que le había servido de almohada durante la noche, a manera de pilar y consagrarla con aceite[10], convirtiéndose así la roca en la materialización metafórica de la presencia divina en el lugar[11].

En este sentido, entonces, este pilar consagrado podría ser calificado como una estructura «arquitectónica» básica, no muy diferente a los vallados, los muros o las cercas de piedra presentes en otros sitios sagrados. Todas estas construcciones elementales y rudimentarias son

de las más antiguas que se conocen, y en todos los casos, ellas vinieron a significar simbólicamente la presencia de lo sagrado en el «sitio». Pero ya en tiempos prehistóricos, los hombres construyeron estructuras megalíticas monumentales a título de santuarios artificiales, como el de Göbekli Tepe (Turquía) y Stonehenge (Inglaterra), que con el devenir de nuevas tecnologías se transformaron en pirámides, catedrales, sinagogas o mezquitas[12].

0.5. El templo como espacio sagrado

Desde la más remota antigüedad los templos constituyen una institución omnipresente en las civilizaciones[13]. En algunos casos, estos edificios sagrados pueden ser simples chozas de barro y caña o tiendas de piel, y en otros, edificios suntuosos de piedra, madera o mármol, enchapados con metales preciosos. A veces, los santuarios son construidos en el llano o a las orillas de un río, y otras veces sobre montañas o terrenos pedregosos. En algunas culturas, los templos pueden ser edificios bajos y modestos, y en otras, construcciones elevadas y monumentales. Pero sean cuales fueren sus características arquitectónicas, en todos los casos estas construcciones religiosas son erigidas para servir como lugares de comunicación con la divinidad, para transformar con su poder sobrehumano la vida, tanto a nivel físico, material o espiritual, y para funcionar como íconos del mundo, a manera de metáfora visual, dando sentido a la existencia y modelando el cosmos[14].

Centrándonos ahora en los testimonios arqueológicos de templos en la región del antiguo Oriente, una reseña rápida nos revela que los hombres construyeron en el pasado distintos tipos de santuarios. Una clase, por ejemplo, fueron los templos escalonados en forma de pirámide o torre (conocidos como *ziggurrat* [en acadio, «la prominente»]), como aquellos construidos en Mesopotamia (Eridu, Uruk, Ur o Babilonia). Estas «montañas» artificiales, inspiradas en las montañas cosmogónicas de los orígenes míticos, manifestaban de manera concreta y visual la comunicación de los cielos y la tierra, permitiéndoles a los creyentes acercarse literalmente a los dioses y a su morada celestial. Otra clase fueron los santuarios de forma rectangular alargados, como los conocidos en Siria ('Ain Dara', Tell Ta'yinat), Canaán (Hazor, Meguido) y Egipto (Karnak, Heliópolis o Memfis), destinados a introducir a los fieles en el mundo de lo sagrado. Estos templos estaban construidos siguiendo generalmente un plan común, a saber: a medida que se avanzaba en el espacio, las habitaciones se iban reduciendo en tamaño y la oscuridad iba en aumento, creando una atmósfera dramática y misteriosa, hasta llegar a la última habitación –el «santo de los santos»–, lugar de residencia de la divinidad[15].

Siguiendo distintas tradiciones arquitectónicas, en ocasiones los templos fueron construidos en las cimas de las montañas (como en la religión zoroástrica o griega), o en las llanuras, rodeados de jardines o de edificios (teatros o basílicas) (como en Mesopotamia o en Roma). Sin embargo, en todos los casos la intención primaria fue una: crear en los corazones de los fieles una sensación de pavor y admiración a la vez, siendo estos edificios un espacio ex-territorial, calificado y distinto del espacio amorfo del entorno, expresando metafóricamente la presencia divina en la tierra[16].

0.6. El significado religioso del Templo

Según dijimos más arriba, el preciso sitio para la erección de un santuario era «encontrado» por el creyente, sea por medio de una revelación o de un «signo» enviado por los dioses: por ejemplo, un oráculo o un suceso excepcional ocurrido en el lugar (la caída de un rayo o la aparición de un animal)[17].

El hombre religioso no creía que la construcción misma de la estructura edilicia fuera solamente el resultado de una actividad tecnológico-arquitectónica, sino antes bien, una acción originada en la esfera religiosa. Según lo explica Eliade, «esta "construcción" se funda en última instancia en una revelación primordial que, *in illo tempore*, reveló al hombre el arquetipo del espacio sagrado, arquetipo que luego se copió y repitió hasta el infinito en la erección de cada nuevo altar, templo, santuario, etc.»[18].

La construcción de un templo era de hecho la repetición de la cosgomonía, de la creación del universo por parte de los dioses. De aquí la noción, pues, de que los santuarios estaban cargados de simbolismo cósmico, significando el universo entero, como por ejemplo los pisos o terrazas de los *ziggurrat* mesopotámicos, que semejaban los «cielos» o niveles cósmicos[19].

Otra variante de la dimensión divina de los templos era la creencia de que el santuario mismo había sido construido originalmente por los dioses. Por ejemplo, en la epopeya de la creación mesopotámica se cuenta que fueron los seres celestiales mismos quienes habían construido el templo principal de Babilonia en honor de Marduk, el dios supremo del panteón, erigiendo el mismo sobre el «Apsu» (las aguas dulces subterráneas), en señal de triunfo sobre las fuerzas caóticas primigenias[20]. Según la creencia de los babilonios, el *Esagila* (el nombre del santuario de Marduk) hacía las veces de *imago mundi* o «imagen del mundo» en miniatura[21].

Siendo todo templo el «centro del mundo», entonces, ese sitio era el punto de intersección de todos los niveles cósmicos (a saber: celestial, terrenal e infernal), pasando por el mismo el *axis mundi* o «eje del universo». Una prueba de este concepto la vemos en el nombre de estos espacios sagrados. Los templos de Nippur, Larsa y Sippar en Mesopotamia eran llamados *Dur-an-ki* («vínculo entre el cielo y la tierra»), por medio de los cuales era posible acceder a otros mundos[22]. Por ello, según el relato arriba mencionado del sueño de Jacob, el sitio de Betel era «la puerta del cielo» (שַׁעַר הַשָּׁמָיִם [*šaʿar hašāmāim*]) y Babilonia (en acadio, *Bab-ilani*) –«la puerta de los dioses»–[23].

0.7. El templo en la experiencia religiosa

Desde tiempos inmemoriales, los hombres han emprendido peregrinaciones a los sitios reconocidos como sagrados y potentes. Esas visitas de los creyentes revelan un sentimiento consciente o velado de una «nostalgia del paraíso perdido». Según Eliade, «entendemos por tal deseo el de estar *siempre y sin esfuerzo* en el corazón del mundo, de la realidad y de la sacralidad, y de superar en sí mismo de una manera natural la condición humana y recobrar la condición divina...»[24].

Sin embargo, los fieles no solo acostumbran a visitar los lugares sagrados para tener una experiencia religiosa excelsa, sino que, en muchos casos, la causa es mucho más pragmática y concreta, a saber: satisfacer las necesidades más básicas del individuo, tanto en lo físico (salud, trabajo, alimento, pareja) como en lo espiritual (perdón por los pecados o búsqueda de respuestas oraculares). La visita a los santuarios, sea en fechas determinadas por el ritual, o sea por iniciativa individual (en cumplimiento de una promesa), tienen la capacidad de provocar una transformación esencial a nivel personal, nacional y cósmico, otorgando de esta manera un sentido profundo a la realidad caótica y amorfa de la existencia cotidiana[25].

Los templos han cumplido desde siempre un rol central en la vida de los individuos y de las sociedades, confiriéndole al hombre un «centro» como punto de orientación. La existencia de los mismos, con todos los rituales que se llevan a cabo en su interior, garantizan el orden del universo, sirviendo como enclaves cargados de poder para aventar a los malos espíritus, así como para servir como fuentes inagotables de fertilidad y fecundidad.

Por ello no sorprende que la destrucción de los santuarios fuera vivida por los fieles como una catástrofe de corte cósmico. Si el templo significaba metafóricamente el triunfo de los dioses sobre las fuerzas caóticas, su destrucción implicaba la pérdida de ese punto de referencia, convirtiendo la vida en amorfa, profana y, en última instancia, carente de sentido. Según lo definía con precisión el historiador de las religiones J. Z. Smith, «El Templo y su ritual son los pilares cósmicos o la "columna sagrada" que sostiene al mundo. Si se interrumpe su servicio, si se comete un error, entonces el mundo, la bendición, la fertilidad, en verdad toda la creación que emana desde el Centro, también se verán perturbadas. Al igual que la pértiga sagrada de los achilpas [...], la ruptura del Centro y su poder es una ruptura del nexo entre la realidad y el mundo, que depende del País Sagrado. Sea por error o por exilio, el rompimiento de esa relación es un desastre cósmico»[26].

[1] Para más detalles, véase IRVING HALLOWELL, «Cultural Factors».

[2] Sobre la organización mítica del espacio, véase TUAN, *Space and Place*, pp. 85-100. Sobre la orientación espacial en el pensamiento mítico, véase KLIMKEIT, «Spatial Orientation».

[3] En caso de no señalarse lo contrario, la traducción de los textos bíblicos sigue la versión de la *Biblia de Jerusalén*.

[4] Aun cuando el texto bíblico califica el sitio de Horeb como «la montaña de Dios», la lógica del relato presupone que, antes de la revelación de Yahveh, Moisés consideraba el lugar como «profano». Este presupuesto de Moisés explica su sorpresa al ver que la zarza no se consumía.

[5] Según la terminología acuñada por el renombrado teólogo alemán R. Otto (1869-1937. Sobre este concepto, véase OTTO, *Lo Santo.* Sobre el Misterio como realidad determinante del ámbito de lo sagrado, véase el análisis profundo de MARTÍN VELASCO, *Introducción*, pp. 104-139.

[6] ELIADE, *Lo sagrado*, pp. 25-26. Sobre la noción de Eliade acerca del origen del espacio sagrado como irrupción de lo sacro, véase el análisis sumario de AGÍS VILLAVERDE, *Mircea Eliade*, pp. 135-138. Sobre los presupuestos básicos de Eliade con respecto del concepto de espacio sagrado (y tiempo sagrado), véanse las atinadas observaciones de SMITH, «The Wobbling Pivot», pp. 137-142.

[7] Véase ELIADE, «El mundo», pp. 42-50. Un sinnúmero de mitos sobre la creación cuentan que en un comienzo los dioses crearon una isla o montaña cósmica en medio del mar caótico, y a partir de este punto-eje crearon el resto del universo. Según esta misma línea de pensamiento, una tradición rabínica (*Midraš Tanḥuma*, *Qedošim* 10) afirmaba que el mundo había sido creado a partir de la «Roca Fundacional» (en hebreo, *eben ha-šetiyyah*), localizada en la cima del monte del Templo. Sobre esta roca, véase más adelante cap. 3, p. 78, n. 59.

[8] ENGELS, *1000 Sacred Spaces*, p. 6 (traducción mía).

[9] *Epist.* IV, 12 (41) citado de VAN DER LEEUW, *Fenomenología*, p. 380. A diferencia de lo creído ingenuamente por van der Leeuw, según el cual «el hombre no agrega nada a la naturaleza. La situación misteriosa de un lugar, su carácter terrible, bastan» (p. 379), la identificación de un espacio como sagrado es el resultado de un proceso hermenéutico, mediatizado por patrones culturales. Y de aquí, pues, que lo que es «divino» o «estremecedor» para una cultura, no necesariamente lo es para otra. Sobre este tema, véanse las reflexiones de BRERETON, «Sacred Space», pp. 526-528.

[10] Este relato es el primer texto en el Pentateuco que trata sobre un espacio sagrado constituido por el hombre, a diferencia del jardín del Edén fundado por Dios mismo. En contraste con los espacios consagrados por los dioses en los horizontes míticos (véase más adelante), este lugar «terrible» tuvo por origen la historia, a saber: la revelación de Yahveh al patriarca Jacob.

[11] Según J. Trebolle Barrera, «el Israel antiguo practicaba el culto anicónico en torno a estelas de piedra como único elemento representativo de la divinidad. La función de tales *massebot* era garantizar la presencia del dios o de las diosas cuando eran invocados» (*Imagen y palabra,* p. 139). Testimonios arqueológicos de este culto se hallaron en las excavaciones de Laqiš, Beth Šemeš, Meguido, Tel Dan y, en particular, en el Neguev (sur de Israel). Para más detalles, véase el artículo de AVNER, «Sacred Stones». Este culto legítimo en la «era patriarcal» fue luego prohibido en Israel, con ocasión de la revolución espiritual deuteronomista. Sobre este tema, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 233-241.

[12] A pesar del referido «progreso», muchos elementos de la arquitectura sagrada aún evocan componentes naturales, como el caso de las columnas (los árboles del bosque o la selva) o las pirámides escalonadas (la montaña sagrada).

[13] La palabra *templo* deriva del latín *templum*, un lugar separado con el propósito de llevar a cabo allí un augurio. En su origen, este término designaba la zona del cielo que el augur utilizaba para contemplar qué aves la atravesaban y en qué sentido, estableciendo así los augurios.

[14] BRERETON, «Sacred Space», pp. 528-532. Para una presentación sumaria de distintos tipos de templos en la historia humana, véanse ejemplos en ENGELS, *1000 Sacred Spaces*.

[15] Sobre los templos en el antiguo Oriente, véase NELSON, «The Egyptian Temple»; LEO OPPENHEIM, «The Mesopotamian Temple»; WRIGHT, «The Temple in Palestine-Syria»; MARGUERON, «Los orígenes sirios»; DE VAUX, *Las instituciones del Antiguo Testamento*, II, pp. 10-23; WARD, «Temples and Sanctuaries: Egypt»; ROBERTSON, «Temples and Sanctuaries: Mesopotamia»; DEVER, «Temples and Sanctuaries: Syria-Palestine».

[16] Sobre la arquitectura de los templos antiguos en general, véase GOLANI, *Arquitectura*, pp. 57-86; FLETCHER, *Historia de la arquitectura*, *passim*.

[17] El arte de encontrar tal sitio calificado se llamaba *orientación*, cuyo significado original era: «dirigido hacia el este», es decir, el lugar de salida del sol. Así también, en África y Europa se desarrolló durante la Edad Media y el Renacimiento la geomancia, un arte de adivinación que interpreta marcas en el suelo o cualquier patrón que se forme a partir de arrojar un puñado de piedras, arena o tierra.

[18] ELIADE, *Tratado,* vol. II, p. 154. Desde la antigüedad más remota nos han llegado testimonios acerca de la creencia según la cual los territorios, los templos y las ciudades sagradas eran copias de arquetipos celestes. Según Eliade: «el más antiguo documento referente al arquetipo de un santuario es la inscripción de Gudea relacionada con el templo levantado por él en Lagash [ciudad situada en Mesopotamia, A.R.]. El rey ve en sueños a la diosa Nidaba que le muestra un panel en el cual se mencionan las estrellas benéficas, y a un dios que le revela el plano del templo. También las ciudades tienen su prototipo divino. Todas las ciudades babilónicas tenían sus arquetipos en constelaciones: Sippar, en el Cáncer; Nínive, en la Osa Mayor; Assur, en Arturo, etc. Senaquerib manda edificar Nínive según "el proyecto establecido desde tiempos remotos en la configuración del cielo"» (*El mito del eterno retorno*, p. 15). En el museo del Louvre en París se halla una famosa estatuilla del rey Gudea de Lagash (tercer milenio a.C.) sentado, en cuyas rodillas se halla dibujado el plano del templo revelado en sueños por el dios Ningirsu. Esta concepción fue conocida también por la civilización griega. Como lo señalaba Platón al hablar de una Ciudad Ideal que imitaba un arquetipo supraterrestre: «Pero tal vez –repliqué– haya un modelo de esa ciudad en el cielo para el que quiere contemplarlo y gobernarse de acuerdo con él. Por lo demás, poco importa que esa ciudad exista o deba existir algún día. Lo cierto es que en ella, y solo en ella, consentirá en actuar» (*República* 592b).

[19] Sobre este tema nos dice J. BOTTÉRO que «una torre podría tener de tres a siete pisos o niveles, unidos por una escalera o rampa, cada vez más estrechas a medida que se ascendía; su altura era ordinariamente de unos treinta metros; pero la más imponente, la del templo de *Marduk* en Babilonia (inmortalizada en la Biblia, *Génesis* 11, con la denominación de «Torre de Babel»), llegaba hasta los noventa metros...» (*La religión más antigua*, p. 143).

[20] Véase *Enuma Elis*, tabla VI, líneas 45-66.

[21] Sobre el templo como imagen del mundo, véase DE CHAMPEAUX y STERCKX, *Introducción a los símbolos*, pp. 153-180; NIBLEY, «What Is a Temple?».

[22] Para un análisis del concepto «centro del mundo» en la civilización babilónica, véase MAUL, «The Ancient Middle Eastern Capital City».

[23] La presencia de columnas, árboles, sogas, escaleras, torres o montañas en las narraciones míticas sobre los lugares sagrados es una expresión plástica destinada a manifestar gráficamente la función del espacio sagrado como «puerta del cielo», que comunica los distintos niveles cósmicos de la realidad. Sobre la noción del espacio sagrado como «centro del mundo», véase el análisis detallado de ELIADE, «Simbolismo del "centro"». Para un resumen del tema, véase AGÍS VILLAVERDE, *Mircea Eliade*, pp. 141-143. Sobre la idea del templo en su carácter de «puerta del cielo» en el antiguo Oriente, véase AHLSTRÖM, «Heaven on Earth», pp. 67-69. Para más detalles sobre la naturaleza del templo, véase LUNDQUIST, «¿What Is a Temple?». Sobre la teología del templo común a todo el antiguo Oriente, véase LUNDQUIST, «The Common Temple Ideology».

[24] ELIADE, *Tratado*, vol. II, p. 166.

[25] Sobre las funciones religiosas del espacio, véase BRERETON, «Sacred Space», pp. 528-532. Además de su dimensión religiosa, los templos han tenido desde siempre también funciones seculares, sirviendo como bancos, centros de entrenamiento profesional (escribas, médicos o astrónomos), lugares de sanación, enseñanza y refugio, bibliotecas y archivos.

[26] Citado de ELIADE, «El mundo», p. 52.

1
El monte Sinaí:
el espacio sagrado por antonomasia de Israel

1.1. La revelación de Yahveh en el monte Sinaí/Horeb

Según la narrativa bíblica, al tercer mes después de la salida de Egipto y su entrada en el desierto[27], Israel acampó frente al monte Sinaí (Ex 19,1-2), donde, después de tres días de sendos preparativos[28], Yahveh se le apareció por primera vez al pueblo en una portentosa teofanía. Así reza el relato:

> Al tercer día, al rayar el alba, hubo truenos y relámpagos y una densa nube sobre el monte y un poderoso resonar de trompeta; y todo el pueblo que estaba en el campamento se echó a temblar. [...] Todo el monte Sinaí humeaba, porque Yahveh había descendido sobre él en el fuego. Subía el humo como de un horno, y todo el monte retemblaba con violencia. El sonar de la trompeta se hacía cada vez más fuerte; Moisés hablaba y Dios le respondía con el trueno (Ex 19,16.18-19).

Todo parecería indicar que esta narración sobre la teofanía de Yahveh en el monte Sinaí[29] combina dos relatos diferentes. Por un lado, la revelación divina es descrita en términos semejantes a una erupción volcánica (v. 18), con ecos en otras secciones del Pentateuco[30]. Por el otro, la aparición portentosa de la gloria de Dios es interpretada como si fuera una tempestad (vv. 16.19). Algunos suponen que estas tradiciones diferentes se habrían inspirado en regiones geográficas distintas. La «tradición volcánica» sería de origen sureño (fuente yahvista [J]), propia de la región de la Arabia del Norte; la «tradición de la tempestad» reflejaría la región norteña (fuente elohista [E]), inspirada en las tormentas de montaña en la Galilea o en el monte Hermón[31].

Sea como fuere el caso, una cosa queda en claro. La tradición bíblica habría preservado una experiencia portentosa vivida por el «pueblo de Israel» en el Sinaí, que quedaría sellada para siempre en la memoria colectiva nacional[32]. Con ocasión de esa espectacular hierofanía, Dios le habría revelado a Israel su código básico, el Decálogo (en griego, «Diez Palabras») (Ex 19,16-20.21; Dt 5,1-21; Neh 9,13)[33], para después concertar una Alianza eterna con su pueblo elegido: «Tomó después el libro de la Alianza y lo leyó ante el pueblo, que respondió: "Obedeceremos y haremos todo cuanto ha dicho Yahveh". Entonces tomó Moisés la sangre, roció con ella al pueblo y dijo: "Esta es la sangre de la Alianza que Yahveh ha hecho con

vosotros, según todas estas palabras"» (Ex 24,7-8)[34].

De acuerdo con la tradición bíblica, Moisés permaneció en este monte durante cuarenta días y cuarenta noches (24,12-18), y fue durante su estada que el líder de Israel recibió las normas referentes a la construcción del Santuario, sus ministros y sacrificios, así como las dos tablas del Testimonio (25,1-31,18). Fue también a los pies del monte Sinaí que el pueblo de Israel recibió leyes y ordenanzas sobre temas diversos, como: el ritual de sacrificios (Lv 1-7), la investidura de los sacerdotes (caps. 8-10), las reglas referentes a la pureza e impureza (caps. 11-16), el Código de Santidad (caps. 17-26), las regulaciones sobre aranceles y tasaciones (cap. 27), y otras leyes diversas de carácter sacerdotal (Nm 5-10)[35].

La tradición sobre la revelación de Yahveh en el monte Sinaí está firmemente establecida en la tradición bíblica de origen sacerdotal, hasta el punto de que los libros de Éxodo, Levítico y Números identifican sistemáticamente con este nombre el preciso lugar de la portentosa revelación de Yahveh[36]. Sin embargo, el libro del Deuteronomio prefiere denominar el lugar de la revelación con el nombre de «Horeb» (חֹרֵב, véase 1,2.6.19; 4,10.15; 5.2; 9,8; 18,16; 28,69)[37] . Otros nombres para este monte son «la montaña de Dios» (הַר הָאֱלֹהִים [*har hā'elôim*]) (Ex 3,1; 1 Re 19,8), «monte de Yahveh» (הַר יְהוָה [*har YHWH*]) (Nm 10,33), o simplemente «el monte» (הָהָר [*hāhār*]) (Ex 19,2-3)[38].

1.2. El misterio de la ubicación del monte Sinaí/Horeb

Como en el caso de otros montes sagrados en la historia de las religiones (sea el monte Fuji en Japón o el monte Olimpo en Grecia), que fueron vistos por los fieles creyentes como residencias de los dioses, la santidad del monte Sinaí/Horeb se habría originado en épocas inmemoriales, incluso antes de la revelación de Dios a Israel (cf. Ex 3,1), por ser considerado un sitio de «poder». Según palabras de G. van der Leeuw, «las montañas lejanas, inaccesibles, con frecuencia volcánicas, lóbregas, siempre majestuosas, se apartan de lo cotidiano y por eso tienen la fuerza de lo completamente otro»[39].

Al igual que en las otras tradiciones religiosas, también en el caso del monte Sinaí/Horeb uno habría esperado que este sitio sagrado fuera un lugar de devoción, al cual los creyentes acudieran para ofrecer allí sus ofrendas y dirigir sus preces a la divinidad. Sin embargo, en el caso específico de la religión de Israel, resulta ser una verdadera paradoja que este monte sagrado haya dejado de tener una función concreta en la fe hebraica, hasta el punto de que la ubicación misma del lugar más sagrado de Israel no sea conocido con exactitud[40].



Figura 2. *El monte Sinaí: la montaña de Dios original.*

Desde la época romano-bizantina se ha identificado tradicionalmente el monte Sinaí/Horeb bíblico con *Jebel Musa* (en árabe, «montaña de Moisés»), una montaña de 2.286 m de altura de granito rojo, o con *Jebel Katerín* (2.637 m), ambas cumbres ubicadas al sur de la península del Sinaí, en el actual territorio de Egipto[41]. Esta tradición era ya conocida en el siglo IV, cuando la peregrina española Egeria (o Eteria) visitó la región en el año 383 d.C., según el testimonio presente en *Peregrinatio* o *Itinerarium Egeriae*. En su tiempo existía una capilla (mandada a construir por Elena, la madre del emperador Constantino el Grande, en honor de la Virgen María) a los pies de *Jebel Katerín*. Pero la tradición se consolidó definitivamente tiempo después, cuando el emperador Justiniano I (483-565) mandó construir en el año 527 el monasterio y la basílica, rededicada en el siglo XII en honor de Santa Catalina[42], al pie de *Jebel Musa*[43]. Otro candidato ubicado no muy lejos de este último es *Jebel* o *Ras Safsafah* (2.168 m), el cual fue identificado por viajeros y exploradores para finales del siglo XIX como el mítico monte Sinaí. Otro postulante es *Jebel Serbal* (2.070 m de altura), situado a 50 kilómetros al noroeste de *Jebel Musa*, cerca del oasis de Feirán[44].

Otra propuesta alternativa ha localizado el monte Sinaí/Horeb en el norte de la península sinaítica, buscándose entonces una montaña en las cercanías de Cades Barnea[45]. La elección recayó en *Jebel Halal*, una cumbre situada a unos 40 km al oeste de Cades, debido al papel central que ocupa este oasis en la época de las migraciones[46]. Por su lado, otras dos cumbres alternativas han sido propuestas para ostentar semejante honor, ubicadas ahora ambas en las proximidades del borde de Egipto, al oeste de la península del Sinaí. M. Harel ha identificado el Sinaí con *Jebel Sin Bisher*, situado a unos 50 km al este de Suez[47]. Por su parte, el arqueólogo italiano E. Anati ha defendido con firmeza desde hace años la tesis de *Har Karkom* (en hebreo, «monte de azafrán»), a medio camino entre Petra y Cades Barnea, a 25 km del Cráter Ramón. Según este investigador, los 1.300 sitios arqueológicos, los 40.000 grabados en roca (petroglíficos) y los más de 120 sitios de culto hallados en el lugar probarían con mucha probabilidad que este centro cultual activo en la era de bronce (4.300-2.000 a.C.), en el que el dios lunar Sin habría sido adorado por los antiguos pobladores del desierto, podría haber sido el monte Sinaí al que se habría referido la tradición bíblica[48].

Finalmente otros investigadores, considerando la ausencia de volcanes en el área del Sinaí, han llegado a sugerir que el monte Sinaí bíblico habría estado localizado en Arabia del norte, al este del golfo de Áqaba[49]. Para el caso, los montes seleccionados fueron *Halá el-Bedr*, ubicado a unos 325 km en dirección sudeste de Áqaba, o *Jebel El-Lawz*, localizado al noroeste de la península arábiga, cerca del borde con Jordania, sobre el golfo de Áqaba[50].

Luego de barajar las distintas posibilidades al respecto, De Vaux concluyó su análisis con las

siguientes palabras: «Tampoco sabremos nunca dónde estaba situado. Los argumentos para una localización en Arabia, aun prescindiendo de la cuestión del vulcanismo, conservan cierto valor. Los argumentos en favor de una localización en la península sinaítica no todos son despreciables. Si tengo cierta preferencia por esta segunda solución, se debe más que nada a la cohesión que he reconocido a las tradiciones del Pentateuco. La localización de un Sinaí en Arabia del norte solo sería aceptable si la tradición del Sinaí fuera en un principio distinta de la tradición del éxodo y de la conquista e incluso de la tradición madianita sobre Moisés. Si la tradición del éxodo está ligada a la del Sinaí, si la tradición madianita también está ligada al Sinaí por la mención de la montaña de Dios, si Moisés es original en la tradición del éxodo y en la de Madián, y si no hay razones fuertes para excluirlo de la tradición del Sinaí, es necesario que el Sinaí se halle relativamente cerca de Egipto. Y como no está en el norte de la península, ya que está lejos de Cades, hay que buscarlo en el sur de la península, sin que sea necesario atenerse al lugar preciso señalado por la tradición posterior. Es probable que desde muy pronto se olvidara dónde estaba exactamente la montaña santa»[51].

Sea cual fuere la solución correcta de este enigma, algunas preguntas clave queda todavía por responder: ¿Cómo es posible que la memoria del lugar más sacro de los israelitas «se haya perdido» en la bruma del tiempo, sin dejar rastro alguno? ¿Cuándo y por qué habría ocurrido este supuesto «olvido»? ¿Qué podemos concluir de este hecho tan singular acerca de la actitud de Israel hacia el concepto de «espacio sagrado»?

1.3. El monte Sinaí/Horeb en la memoria colectiva de Israel

Una propuesta de carácter práctico es la sugerida por R. Freund, quien cree ver una correlación intrigante entre la desaparición de la ubicación del monte Sinaí para el siglo IX a.C. de la memoria de Israel, y el hecho de que para esos años los camellos habían sido ya domesticados en el Oriente Medio, posibilitando así el uso de nuevas rutas para el comercio[52]. Según su tesis: «el monte Karkom puede haber sido el monte Sinaí de la época del Bronce Medio [1900-1550 a.C.], abandonado por las nuevas rutas de caravanas y olvidado en el término de unas pocas generaciones»[53]. En su opinión, el profeta Elías (siglo IX a.C.) habría conocido todavía la ubicación real del lugar más sagrado de Israel al ir al monte Horeb, ubicado a una distancia de «cuarenta días y cuarenta noches» de la ciudad de Beršeba en el sur de Israel (1 Re 19,8)[54]. Pero a partir de entonces, el recuerdo del verdadero monte Sinaí/Horeb se habría vuelto nebuloso, para desaparecer totalmente desde entonces de la conciencia colectiva de Israel[55].

En otro lugar, Freund sugiere otra posibilidad no menos atractiva para entender este fenómeno sin parangón de la religión israelita. Según esta explicación alternativa, pero no necesariamente excluyente de la anterior, la verdadera razón podría haber tenido un carácter ideológico-político: «Para la época en que la Biblia estaba siendo escrita, Jerusalén había emergido como el lugar central de peregrinación, y crear la posibilidad de que otros sitios pudieran competir con él para atención y peregrinación, habría sido visto como contraproducente por los escritores de la Biblia»[56]. Este «olvido» premeditado de Sinaí/Horeb habría sido concomitante con el fenómeno por el cual el «monte Sión» en Jerusalén comenzó a ser considerado un monte sagrado. Esta «coincidencia» entre ambos hechos correlativos y complementarios indicaría que estos recursos ideológicos habrían formado parte de una misma estrategia consciente, originada en los círculos palaciegos, a efectos de legitimar a la casa de David, su capital Jerusalén y el Templo de Yahveh[57].

Sin excluir las propuestas mencionadas más arriba, a nuestro entender este «olvido» podría haber tenido también una razón de carácter religioso. Probablemente, la clave se encuentre en otro hecho no menos desconcertante, a saber: el silencio bíblico acerca del lugar exacto del enterramiento de Moisés. Según cuenta la Biblia, el gran legislador de Israel murió en el país de Moab, y fue enterrado «en el Valle, en el País de Moab, frente a Bet Peor», añadiendo que «nadie hasta hoy ha conocido su tumba» (Dt 34,6). Algunos han sugerido que el Pentateuco, o más precisamente el Deuteronomio, habría querido manifestar con este silencio su oposición al culto de los muertos o a la deificación de Moisés mismo, como parte de la revolución religiosa

que promovía una espiritualización de la religión[58]. Pero otra posibilidad, complementaria de la anterior, podría ser que el autor bíblico se habría opuesto básicamente a la idea de la sacralización del lugar de enterramiento, del espacio mismo. Como bien lo definió el afamado escritor contemporáneo E. Wiesel: «nadie conoce el lugar en que descansa [es decir, Moisés]. La gente de las montañas dice que es en el valle. La gente del valle dice que es en la montaña. No se ha convertido ni en templo ni en museo. Está en todas partes y en otra parte, siempre en otra parte»[59].

Siguiendo la clave dada por Wiesel, pues, la «pérdida de la memoria» acerca de la ubicación exacta del monte Sinaí/Horeb en la tradición religiosa de Israel no se habría debido exclusivamente a la simple casualidad, al cambio de rutas comerciales o a intereses de corte político, sino que también podría haber sido el resultado de un deseo expreso y consciente de no querer transformar el sitio original de la revelación divina «ni en un templo ni en un museo». En otras palabras, la religión de Israel en la antigüedad, o más precisamente, una corriente de ella, habría buscado superar las barreras del espacio físico, convirtiendo al monte Sinaí/Horeb real en una *idea* o *concepto abstracto*, desligándolo de todo lazo territorial concreto, como parte de una estrategia consciente orientada a relativizar la noción de «espacio sagrado» como un valor absoluto[60].

[27] La autenticidad histórica de la tradición bíblica del éxodo-Sinaí es un tema disputado por los investigadores. Para aquellos que lo consideran un evento histórico, el mismo podría haber ocurrido entre los siglos XVI-XII a.C. Para una evaluación positiva de la narrativa bíblica, véase DE VAUX, *Historia Antigua*, vol. I, pp. 379-428; HOFFMEIER, *Ancient Israel*. Para una perspectiva minimalista, véase FINKELSTEIN y SILBERMAN, *The Bible Unearthed*, pp. 48-71.

[28] Estas acciones incluyeron el lavado de los vestidos, la abstención de mantener relaciones sexuales y la prohibición de acercarse a la montaña, o incluso tocarla (Ex 19,10-15). Todos estos preparativos tenían como propósito distinguir lo sagrado de lo profano. Sobre la perspectiva bíblica de los espacios sagrados como lugares prohibidos y peligrosos, véase Gn 28,16-17; Ex 3,5; Lv 16,2; Nm 1,51; 18,22. Para una perspectiva diferente de los límites de lo sagrado en el Islam primitivo en comparación con la religión israelita, véase PETERS, «No Entry».

[29] Según algunos, el nombre «monte Sinaí» (הַר סִינָי [*har sînāi*]) derivaría de un adjetivo de la palabra hebrea para «desierto» en relación con el cercano desierto de Sin. Según otros, derivaría del nombre del dios lunar Sin (de origen acadio). Véase SHANKS, «Where Is Mount Sinai?», p. 32. Para una presentación detallada de las distintas posibilidades, véase HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 37-40.

[30] Ex 24,15-17; Dt 4,11-12; 5,23-24; 9,15.

[31] A diferencia de la perspectiva teológica presente en el relato de Éxodo, según la cual la gloria de Dios se manifiesta en las fuerzas de la naturaleza, encontramos en el primer libro de Reyes una concepción alternativa y polémica acerca del carácter de la revelación divina. De acuerdo con esta última, Yahveh no se halla presente en el huracán, en el terremoto y en el fuego, sino en «el susurro de una brisa suave» (véase 1 Re 19,9-12).

[32] Según afirma G. I. DAVIES, no hay que descartar la posibilidad de que por detrás de la historia bíblica se encuentren ecos lejanos de una tradición histórica cierta: «Es ahí [es decir, el monte Sinaí. A.R.] en donde fue revelado por primera vez el nombre de Yahveh, de acuerdo con Ex 3,14-15, y la previa sacralidad de la montaña está implicada en Ex 3,5 y 19,12-13. A la luz de esto es una posibilidad *a priori* que las tradiciones en Ex 19ss tengan que ver en última instancia con una visita o visitas a la montaña por uno o varios elementos del antiguo Israel, muy probablemente incluyendo a Moisés, y que esto fue el origen de la identidad de este grupo y del posterior Israel como el *'am yhwh*, "el pueblo de Yahveh"» («Sinai, Mount», p. 49 [traducción mía]).

[33] Sobre el Decálogo, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 199-207. Según SHINAN y ZACOVITCH (*Así no está escrito en la Biblia*, pp. 88-91), se insinuaría en el Pentateuco la existencia de otro sitio distinto del monte Sinaí, en el que Moisés le habría dado a Israel «decretos y normas»: Mará (Ex 15,22-27).

[34] Según ZACOVITCH, «la entrega de la Torá en el monte Sinaí revela una concepción separatista [...] [Por] ello no recibió Israel la Torá en la tierra de Canaán sino en el espacio cultural del desierto» («De lo profano a lo sagrado», p. 58 [traducción mía]).

[35] En el caso de ciertas regulaciones del Pentateuco, se explicita claramente que fueron comunicadas por Dios a Moisés «en el monte Sinaí», como: los años santos (Lv 25,1; 26,46) y los aranceles y tasaciones (Lv 27,34).

[36] Cf. también Dt 33,2; Jue 5,5; Neh 9,13; Sal 68,18.

[37] El nombre «Horeb» parecería aludir a la sequedad de la región. El mismo es usado también en algunos pasajes del libro de Éxodo (3,1; 17,6; 33,6), pero, según los biblistas, todos estos casos serían glosas tardías. Este nombre aparece también en otras secciones de la Biblia Hebrea (1 Re 8,9; 19,8; Mal 3,22; Sal 106,19; 2 Cr 5,10), probablemente por influencia de corte deuteronomista. Según los críticos bíblicos, una explicación para este fenómeno literario sería que distintas fuentes utilizadas en la composición del Pentateuco habrían usado una nomenclatura diferente para llamar al monte sagrado, a saber: las fuentes J (Yahvista) y P (Sacerdotal) habrían preferido el nombre «monte Sinaí», mientras que E (Elohísta) y D (Deuteronomio) habrían optado por el uso de «monte Horeb». Una explicación alternativa podría ser que los nombres «monte Sinaí» y «Horeb» habrían sido usados a manera de nombre colectivo y otro específico, respectivamente (W. F. Albright).

[38] Para detalles, véase DE VAUX, *Historia antigua*, vol. I, pp. 407-408. Sobre las tradiciones sacerdotales y deuteronomistas sobre Sinaí/Horeb en el Pentateuco, véase DAVIES, «Sinai, Mount», pp. 47-48.

[39] VAN DER LEEUW, *Fenomenología*, p. 45.

[40] Las distintas propuestas ofrecidas para localizar el lugar exacto del monte Sinaí presuponen obviamente la historicidad del relato bíblico, también están estrechamente ligadas a la manera en que estas hipótesis han interpretado el

itinerario seguido por Israel desde su salida de Egipto. Como es dable suponer, este tema ha sido y sigue siendo motivo de controversia entre los estudiosos. Sobre este asunto, véase HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 159-171; DAVIES, «Wilderness Wanderings».

[41] La identificación fue inspirada por la información brindada en los escritos de Flavio Josefo, quien había escrito sobre el monte Sinaí que «aquella era la montaña *más alta del lugar*...» (*Ant.* II, xii, 1§265). Esta identificación del «monte Sinaí» fue parte de la estrategia general adoptada en la época bizantina de identificar en Tierra Santa y en la cuenca oriental del Mediterráneo los lugares sagrados relacionados con figuras y eventos del Antiguo y Nuevo Testamento, a efectos de consolidar y promover la fe cristiana entre los creyentes. Sobre la función apologética de los lugares santos en el siglo IV, véase CARDMAN, «The Rhetoric of Holy Places», p. 22.

[42] Santa Catalina fue una mártir cristiana egipcia decapitada en Alejandría en el siglo IV; según una tradición contada por los mismos monjes del lugar, su cuerpo habría sido traído desde Egipto por ángeles para ser depositado en el pico del monte.

[43] Uno de los argumentos preferidos para dicha identificación es que cerca de este monte se halla la planicie conocida como er-Raha (una superficie ligeramente inferior a 3 km^2), en la cual podrían haber acampado los israelitas, de acuerdo a lo relatado en el texto bíblico. Según supone R. FREUND (*Digging Through the Bible*, p. 90), *Jebel Musa* habría sido elegido como el «monte Sinaí» por estar localizado en un lugar muy transitado en la época bizantina, que desde la época persa en adelante había sido atravesado por las caravanas de camellos para llevar las mercancías en su camino hacia las ciudades de El Cairo o Bagdad.

[44] Esta localización se remonta a la época de Eusebio de Cesarea (obispo de Cesarea e historiador cristiano del siglo IV), y luego mencionada en la Topografía de Cosmas Indicopleustés, un monje-viajero alejandrino del siglo VI. Para los argumentos a favor de una identificación del monte Sinaí/Horeb en el sur de la península, véase DE VAUX, *Historia antigua*, vol. I, pp. 410-412; HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 140-148. Para los argumentos en contra, véase TALMON y AVISHUR, *Éxodo*, pp. 116-117.

[45] El lugar está identificado como ʻAin el-Quderait o ʻAin Qedeis (a unos 10 km de este último), a unos 124 km al sur de Hebrón, y a unos 100 km al sur de Beršeba, al nordeste de la península de Sinaí, en el desierto de Parán y Sin, y al occidente de Wadi el-Arabah.

[46] Para las críticas contra esta identificación, véase DE VAUX, *Historia antigua*, vol. I, p. 409; TALMON y AVISHUR, *Éxodo*, pp. 117-118; HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 124-125.

[47] Para detalles, véase TALMON Y AVISHUR, *Éxodo*, pp. 118-119; HAREL, «Sinaí», col. 1021. Para las razones de su rechazo, véase HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 126-127.

[48] Sobre la teoría de *Har Karkom*, véase el sitio online: http://www.harkarkom.com/; ANATI, «*Is Har Karkom the Biblical Mount Sinai?*»; ídem, «Where is Mount Sinai?»; FREUND, *Digging Through the Bible*, pp. 93-96. Sobre los problemas de esta teoría, véase SHANKS, «Where Is Mount Sinai?», pp. 30-38; HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 125-126.

[49] Esta tradición parecería tener eco en otros textos bíblicos, como Jue 5,4-5; Dt 1,2; 33,2; Hab 3,3.7. Incluso se aduce en este sentido la tradición presente en la alegoría de las dos alianzas, cuando Pablo dijo sobre Agar: «la primera, la del monte Sinaí, madre de los esclavos, es Agar, *pues el monte Sinaí está en Arabia*...» (Ga 4,24-25). Según explica DE VAUX, «esta frase, que nunca se ha explicado de forma satisfactoria, quiere fundar la alegoría. Adquiere sentido si se asocia Hagar a Εγρα (Tolomeo) = *Hegra* (Plinio) = *Ḥegra* (nabateo) = *el-Ḥeğr* = (árabe), es decir, Medaín Saleh, que formaba, con Petra, el centro más importante del reino nabateo. La tradición seguida por Pablo sitúa, pues, el Sinaí en Arabia del norte» (*Historia antigua*, vol. I, p. 415). Sobre las dificultades de este pasaje, véase DAVIES, «Hagar».

[50] Para una discusión sobre los argumentos en uno u otro sentido, véase DE VAUX, *Historia antigua*, vol. I, pp. 412-418. Para una crítica detallada de esta teoría, véase FRANZ, «Is Mount Sinai in Saudi Arabia?». Sobre la teoría de *Jebel El-Lawz* y sus problemas, véase ídem, «Mt. Sinai is not at Jebel El-Lawz». Para un análisis y crítica de esta teoría, véase también HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 130-140. Para un llamado a reconsiderar la «hipótesis madianita», véase SHANKS, «Where Is Mount Sinai?», pp. 38-41. Sobre una hipotética ubicación del monte Sinaí en Arabia a partir de la cerámica pintada de tipo Qurayyah hallada en el extremo noroccidental de la península Arábiga (región de «Madián») y Cades Barnea, véase USSISHKIN, SINGER-AVITZ y SHANKS, «Kadesh-Barnea», pp. 43-44.

[51] DE VAUX, *Historia antigua*, vol. I, p. 418. Luego de una exhaustiva evaluación de las distintas propuestas, también Hoffmeier ha llegado a la conclusión de que «cuando se consideran todos los datos bíblicos, junto con los factores ecológicos introducidos anteriormente, el sur de Sinaí parece la región más probable en la que el monte Sinaí de la Torá se

encuentra. Qué pico la tradición tiene en mente nunca puede ser probado, pero Gebel Safsafeh y Gebel Serbal (a pesar de algunos problemas) son candidatos viables» (*Ancient Israel*, p. 148 [traducción mía]).

[52] A diferencia del uso tradicional de burros, la capacidad de los camellos de recorrer grandes distancias sin tener que tomar agua permitió dejar de usar las antiguas rutas comerciales utilizadas desde tiempos inmemoriales.

[53] FREUND, *Digging Through the Bible*, p. 94 (traducción mía).

[54] La huida del profeta Elías al monte Horeb y la revelación de Yahveh en ese lugar (vv. 9-18) formaron parte de la estrategia del escritor bíblico de establecer una analogía obvia con Moisés, convirtiendo al profeta israelita en un tipo de *Moisés redivivus*.

[55] Cuando el autor del libro del Deuteronomio (siglo VIII-VII a.C.) se refirió al monte Sinaí, no solo lo hizo llamándolo sistemáticamente «Horeb» (Dt 1,6; 4,10.15), sino que también lo reubicó con relación al oasis central de Cades Barnea: «Once son las jornadas desde el Horeb, por el camino del monte Seír, hasta Cades Barnea» (1,2).

[56] FREUND, *Digging Through the Bible*, p. 95 (traducción mía). Por su parte, HOFFMEIER (*Ancient Israel*, p. 203) considera también que la desaparición del monte Sinaí/Horeb de la memoria de Israel habría estado vinculada con la erección del Templo de Jerusalén y con la transferencia de la santidad de este montaña al monte Sión por medio del Tabernáculo. Pero, a diferencia de Freund, Hoffmeier no argumenta razones de corte político o ideológico para semejante fenómeno.

[57] Sobre este tema, véase más adelante cap. 3, pp. 81-82.

[58] WEINFELD, *Deuteronomio*, p. 267. Sobre la revolución espiritual del Deuteronomio, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 191-286; WEINFELD, «Israelite Religion», pp. 111-113.

[59] WIESEL, *Mensajeros de Dios*, p. 157. Esta línea de pensamiento es seguida también por Zertal cuando interpreta el «olvido» de la Biblia Hebrea como resultado de una polémica intencionada: «Los editores de la Biblia Hebrea se opusieron totalmente al culto de las montañas o los sitios; no se señala la ubicación del monte Sinaí, el monte Nebo y el lugar de enterramiento de Moisés. No se sabe tampoco el lugar de «la cima del monte Carmel» del profeta Elías y los profetas de Baal (1 Re 18,19-20); ninguna montaña de las mencionadas es citada nuevamente; y así también otros montes; no solamente que su ubicación precisa no es conocida, sino que tampoco vuelven a ser referidas. La religión israelita se abstuvo de manera manifiesta del culto de las montañas y las colinas, que era parte del ritual antiguo de los cananeos y los pueblos de la creciente luna fértil» (*El nacimiento de un pueblo*, p. 235 [traducción mía]).

[60] Utilizando el marco conceptual del perceptivo análisis de R. S. Kawashima sobre la «arqueología de lo sagrado», podemos argüir que esta percepción del espacio es esencialmente profana al «desencantar» o «desacralizar» el universo. De acuerdo a esta perspectiva, entonces, lo sagrado es algo accidental, histórico, trascendente, y no parte inmanente del cosmos. Para detalles, véase KAWASHIMA, «The Priestly Tent», pp. 237-254.

2
El Tabernáculo del desierto: un santuario móvil

2.1. La revelación divina del Tabernáculo

El libro del Éxodo nos relata que, luego de la revelación de los Diez Mandamientos (20,1-21) y la ratificación de la Alianza (24,1-8), Yahveh le ordenó a Moisés subir al monte Sinaí con el propósito de recibir las tablas de la Ley. Siguiendo las instrucciones recibidas:

> Se levantó Moisés, con Josué, su ayudante; y subieron al monte de Dios. Dijo a los ancianos: «Esperadnos aquí que volvamos a vosotros...». Y subió Moisés al monte. La nube cubrió el monte. La gloria de Yahveh descansó sobre el monte Sinaí y la nube lo cubrió por seis días. Al séptimo día, llamó Yahveh a Moisés de en medio de la nube. La gloria de Yahveh aparecía a la vista de los hijos de Israel como fuego devorador sobre la cumbre del monte. Moisés entró dentro de la nube y subió al monte. Y permaneció Moisés en el monte cuarenta días y cuarenta noches (24,13-18)[61].

De acuerdo con esta escena, Moisés, un descendiente de la tribu de Leví (Ex 2,1-2) y el más grande líder, legislador y profeta de la tradición israelita (Dt 34,10-12), parecería estar funcionando aquí a la usanza de un Sumo Sacerdote. Al igual que este último era el único autorizado en Israel para entrar al «Santo de los Santos», el lugar de residencia de la «gloria de Yahveh» (כְּבוֹד יְהוָה [*kᵉbôd YHWH*])[62], en el gran día de la Expiación (Lv 16), también Moisés fue el único a quien se le permitió subir hacia la cima del monte cubierta por la nube, para entrar en contacto personal con la «gloria de Yahveh»[63]. Si así se pudiera interpretar la escena, entonces, el autor bíblico habría imaginado el ascenso de Moisés a la cumbre del monte Sinaí en una manera similar a la entrada del Sumo Sacerdote al espacio sagrado del Templo, haciendo las veces de su paradigma[64].

Esta velada referencia a la función «sacerdotal» de Moisés y a la institución del Santuario en esta escena preanuncia de manera sutil la posterior ordenanza de Dios: «Me harás un Santuario (מִקְדָּשׁ [*miqdāš*]) para que yo habite (שָׁכַנְתִּי [*šākhantî*]) en medio de ellos. Lo haréis conforme al modelo (תַּבְנִית [*tavnît*]) de la Morada (מִשְׁכָּן [*miškān*]) y al modelo de todo su mobiliario que yo voy a mostrarte» (Ex 25,8-9)[65]. Según una posible lectura del texto, Yahveh le habría revelado a Moisés un modelo o paradigma celestial del Santuario y del mobiliario, en un todo de acuerdo con los relatos mitológicos conocidos en el antiguo Oriente, según los cuales los dioses residían en santuarios celestiales, y los templos terrenales no eran más que la

reproducción de arquetipos revelados por los dioses[66]. Otra explicación complementaria, y no necesariamente opuesta a la sugerida ahora, sería que Yahveh le habría mostrado a Moisés el modelo de Su tienda o morada, que este tenía en la cima del monte Sinaí, a semejanza de la tienda que, según la tradición ugarítica, tenía el dios El en su montaña sagrada[67].

A partir de esta ordenanza[68], el texto nos presenta de una manera esquemática, estereotípica y estrictamente técnica, propia del estilo sacerdotal[69], las minucias de la construcción del Tabernáculo, su mobiliario, los ornamentos sacerdotales y el ritual (Ex 25-30), volviendo a repetir estos detalles con ocasión de la ejecución de la ordenanza divina (Ex 36-40)[70]. De acuerdo con el Pentateuco, el artesano de Israel responsable de los trabajos de erección del Tabernáculo y su mobiliario sagrado fue Besalel, hijo de Urí, hijo de Jur, de la tribu de Judá, secundado por Oholiab, hijo de Ajisamak, de la tribu de Dan (31,1-6)[71].

2.2. La arquitectura del Tabernáculo

El Tabernáculo del desierto[72] era un santuario portátil y desarmable, adaptado a los desplazamientos del período nómada de Israel[73]. El mismo habría tenido forma rectangular (100 × 50 codos)[74], dividido en dos secciones idénticas en tamaño: en la parte occidental estaba ubicaba la Tienda y en la oriental estaba el patio externo, en donde se hallaban la pila de agua (Ex 30,17-21; 38,8)[75] y el altar de sacrificios (Ex 27,1-8; 38,1-7). Ambos artefactos sagrados estaban hechos de acacia[76] y enchapados en bronce. Todo el complejo estaba rodeado por un cerco hecho de cortinas de lino blanco colgadas de postes de bronce, y la entrada al mismo era por el oriente[77].

La Tienda habría tenido una forma rectangular (30 × 10 codos)[78], construida con un armazón de maderas de acacia (Ex 26,15.26.32), enchapadas en oro, techado con diez tapices de lino fino teñidos de púrpura violeta, escarlata y carmesí, y bordados en ellos unos querubines[79]. A su vez, estos tapices estaban cubiertos con once pieles de cabra (tejido más basto) y un toldo de pieles de carnero teñidas de rojo y otro toldo de cueros finos (Ex 26,1-14).

Según la interpretación de la mayoría de los biblistas, el interior de la Tienda estaba dividido en dos espacios[80]. La habitación más externa era el «Santo» (קֹדֶשׁ [*qôdeš*]), en el cual se encontraban la mesa de los panes de la Presencia o Proposición (Ex 25,23-30; 37,10-16)[81], el candelabro de siete brazos (Ex 25,31-40; 37,17-24; Lv 24,1-4)[82] y el altar de incienso (Ex 30,1-10; 37,25-28; Nm 4,11). Todos estos artefactos sagrados estaban hechos o revestidos de oro puro. A continuación, una recámara más interna llamada el «Santo de los Santos» (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים [*qôdeš haqŏdāšîm*]) [83], en el cual se hallaba el arca del Testimonio (אֲרוֹן הָעֵדוּת [*ʾărôn hāʿēdût*]), hecha de madera de acacia enchapada en oro puro con las tablas de la Ley en su interior (Ex 25,16; 37,1-9), con anillas y varales de oro para su transporte, y sobre el mismo una cubierta o propiciatorio (כַּפֹּרֶת [*kappōret*]) con dos querubines de oro macizo, con sus alas extendidas a manera de protección (Ex 25,17-22; 37,1-9)[84]. Ambas salas estaban separadas por un velo (פָּרֹכֶת [pārôkhet]) grueso de lino, de color púrpura violeta y rojo, colgado de cuatro postes y ricamente bordado con querubines (Ex 26,31-37; 36,35-38; Lv 16)[85].

La graduación de la santidad del Tabernáculo se manifestaba tanto en el uso de los materiales utilizados en la construcción, así como en las restricciones de acceso al lugar. Los muebles del exterior estaban hechos de bronce, mientras que los artefactos sagrados del interior de la Tienda estaban hechos de oro y materiales suntuarios. Asimismo, los israelitas en un estado de pureza ritual podían entrar solo al patio exterior, mientras que los sacerdotes tenían acceso también al

«Santo»; el Sumo Sacerdote, por su parte, podía penetrar de manera exclusiva solo una vez al año, en el Día de la Expiación, al «Santo de los Santos» (Lv 16)[86].

2.3. Las funciones del Tabernáculo

La más conspicua de todas las funciones del Tabernáculo en el desierto era servir como lugar de residencia de Yahveh, en medio de los israelitas (Ex 25,8; 29,45; Nm 5,3). Pero, a diferencia de la tradición existente en el antiguo Oriente[87], según el escritor bíblico (perteneciente al círculo sacerdotal), el Tabernáculo del desierto era metafóricamente y no antropomórficamente hablando «la casa de Dios», como puede concluirse del relato sobre la inauguración del Santuario: «La Nube cubrió entonces la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahveh llenó la Morada. Moisés no podía entrar en la Tienda del encuentro, pues la Nube moraba (שָׁכַן [*šākhan*]) sobre ella y la gloria de Yahveh llenaba la Morada» (Ex 40,34-35) [88]. De acuerdo con el texto, pues, la «gloria de Yahveh» en forma de nube, que otrora había residido en la montaña sagrada de Sinaí/Horeb (Ex 24,16), se posesionó ahora de la Tienda, consagrando con su «presencia» el espacio interior de la Tienda[89].

Otra de sus funciones fue de carácter ritual, llevándose a cabo en sus distintos espacios las siguientes ceremonias: la colocación de los panes de la Presencia (Ex 25,30; 35,13; 39,36), el prendido de la llama eterna en el Candelabro (Ex 25,31-40; 26,35; 27,20-21; Lv 24,1-4; Nm 4,16), la quema matutina del incienso (Ex 30,1-10.34-38; 31,11; 35,15; 37,25-29; 40,5; Nm 4,16; 17,5), el ofrecimiento del holocausto cotidiano por la mañana y entre dos luces (Ex 29,38-42; Nm 28,1-8), y la expiación del Santuario y del pueblo en el gran Día de la Expiación (Lv 16). Así mismo se fijó que los sacrificios no-permanentes también debían traerse a la entrada de la Tienda del Encuentro (Lv 1-7; 10,12-20; 12,6-8; etc.).

El Tabernáculo sirvió también como lugar de revelación de Yahveh. En algunos textos se dice que Dios se hacía ver «en la nube encima del propiciatorio» (Lv 16,2), y allí se encontraba con Moisés y le hablaba «de en medio de los dos querubines colocados sobre el arca del Testimonio» (Ex 25,22; 30,6; Nm 7,89), suponiendo la presencia continua de Yahveh en el Santuario. Sin embargo, otros textos dan a entender que Yahveh no vivía en la tienda, sino que se aparecía allí a sus tiempos, cuando quería (Ex 16,10; 29,43; Lv 9,6.23; Nm 9,15s; 10,11; 14,10; 16,19; 17,7; 20,6)[90].

Más allá de sus funciones rituales y revelatorias, el Tabernáculo del desierto habría funcionado en su conjunto también como modelo del cosmos. Como en el caso de otras civilizaciones conocidas en la historia del hombre, en que los templos fueron vistos como una «imagen santificada del universo»[91], la orientación este-oeste de su eje de entrada (similar al movimiento del sol), la terminología y elementos usados para la descripción del Tabernáculo[92], y especialmente la división tripartita del espacio interior (según la hipótesis de Chyutin), con su

jerarquía creciente de santidad, equivalente a la división tripartita del mundo (inframundo = «Tienda del Encuentro»; tierra = «Santo»; cielo = «Santo de los Santos»)[93], indicarían que el Santuario del desierto habría servido también para simbolizar metafóricamente la realidad del mundo[94].

2.4. La historia del Tabernáculo

Según la narración bíblica, una vez que el Tabernáculo del desierto había sido construido y consagrado (Ex 36-40), Aarón y los sacerdotes ofrecieron los primeros sacrificios sobre el altar (Lv 9)[95]. Al final de la ceremonia, el Dios de Israel mostró con una señal milagrosa su aceptación y beneplácito, afirmando así la legitimidad del Tabernáculo recientemente inaugurado: «Salió fuego de la presencia de Yahveh que consumió el holocausto y las partes grasas puestas sobre el altar. Todo el pueblo al verlo prorrumpió en gritos de júbilo y cayó rostro en tierra» (Lv 9,24)[96].

A partir de ese momento, pues, el Tabernáculo del desierto, desarmable y portátil, acompañó a Israel en su deambular por el desierto durante cuarenta años. Durante la marcha por el desierto la nube reposaba continuamente sobre el Tabernáculo, teniendo de noche la apariencia de un fuego. Se levantaba para conducir al pueblo en sus itinerarios, y se detenía cuando debía acampar de nuevo (Nm 9,15-23).

A su llegada a la tierra de Israel, la Tienda del Encuentro fue establecida sucesivamente en Guilgal (Jos 5,10-15), en Siquem (Jos 8,30-35) y en Betel (Jue 20,27), para finalmente ser fijada su residencia definitiva en Silo (Jos 18,1; 19,51)[97]. Durante la época del sacerdote Eli y el profeta-juez Samuel, el santuario del arca de Silo[98] sirvió como uno de los principales santuarios de Israel (1 Sm 1,3)[99].

De acuerdo con un relato legendario presente en las Escrituras, como consecuencia de la derrota de los israelitas en la guerra contra los filisteos, el Arca de la Alianza habría sido separada de la Tienda[100], para ser capturada y llevada a la ciudad de Ashdod (originalmente, una ciudad filistea). Pero luego de que por la mañana apareciera misteriosamente el dios Dagón tumbado y destrozado en el templo, y que «la mano de Yahveh» hiriera a los habitantes de la ciudad con tumores, el Arca fue trasladada sucesivamente a las ciudades filisteas de Gat y Ecrón. Siendo el caso de que en todos los poblados sucedieron hechos terribles debido a la presencia del Arca, los filisteos decidieron devolverla a Israel, para ser finalmente depositada en Quiryat Yearim[101], en la casa de Abinadab, para ser custodiada por su hijo Eleazar (1 Sm 4,1-7,1).

En ese sitio habría de permanecer el Arca hasta la época del rey David, en que este monarca decidió traerla a la ciudad de Jerusalén, capital del reino unido. Pero debido a un inesperado evento durante su traslado (2 Sm 6,1-8)[102], David decidió no llevar el Arca a Jerusalén, sino traerla a la casa de Obededom de Gat, permaneciendo allí durante un período de tres meses, durante el cual la casa fue bendecida por Yahveh (2 Sm 6,9-11). Pasado ese tiempo, David

decidió finalmente trasladar el Arca a Jerusalén «entre clamores y resonar de cuernos»[103], para finalmente colocar el artefacto sagrado en medio de la tienda que David hizo levantar para tal efecto (2 Sm 6,17)[104]. Años después, con ocasión de la inauguración del Templo de Jerusalén en tiempos del rey Salomón, «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)[105].

Después de este episodio el libro de Reyes no vuelve a mencionar el tema del Arca y la Tienda. Sin embargo, y en contraste con este silencio llamativo, el libro de Crónicas describe consistentemente a la «Tienda del Encuentro» localizada en algún lugar del Templo de Salomón (cf. 1 Cr 23,32; 2 Cr 24,6; 29,5-7). E incluso, algunos pasajes bíblicos darían a entender que el Tienda habría sido destruida junto con el Templo por los babilonios (Sal 74,7; Lam 2,6-7). Esto llevó a R. Friedman a sugerir que la Tienda habría estado ciertamente localizada físicamente en el Templo de Jerusalén (¿en el Santo de los Santos?), y habría tenido un papel significativo en la vida religiosa de Israel hasta finales de la época bíblica, para desaparecer definitivamente de la escena y no volver a tener ninguna función en la época del Segundo Templo[106].

Por su lado, Haran propuso una hipótesis diferente, afirmando que el Arca de la Alianza habría desaparecido ya en la época del rey Manasés, cuando este habría colocado una imagen de Ašerá en el Templo de Jerusalén (2 Re 21,3.7), más precisamente en el «Santo de los Santos», reemplazando con la misma el Arca y los querubines[107]. Desde entonces, la presencia del Arca desapareció de los registros históricos, para convertirse en una leyenda en la memoria colectiva de Israel[108].

2.5. La historicidad del Tabernáculo

Debido a la fuerte influencia ejercida por el modelo de Graf-Wellhausen de la historia del antiguo Israel[109], los críticos bíblicos del siglo XIX asumieron que el Tabernáculo del desierto nunca habría sido histórico, sino, antes bien, una invención de los autores sacerdotales del Pentateuco para representar el Segundo Templo. En otras palabras, el Tabernáculo bíblico habría sido una proyección en el pasado mítico de Israel del Templo de Jerusalén en la época posbíblica.

Sin embargo, desde comienzos del siglo XX se han acumulado evidencias que llevarían a pensar, que la tradición sobre la existencia de una Tienda y un Arca en la época mosaica tendría bases históricas sólidas[110]. Por ejemplo, se ha demostrado con argumentos firmes que el uso de tiendas, sea en contextos seculares o religiosos, era ya conocido en el antiguo Oriente en el segundo milenio a.C.[111] Precisando aún más, Hoffmeier ha traído argumentos convincentes –como la representación del campamento militar de Ramsés II en Kadesh presente en la torre del templo de Luxor, con la tienda del faraón situada en medio del mismo; el relieve de la tienda real de Ramsés II del templo de Abu Simbel, en donde se puede distinguir a extranjeros adorando la tienda, y en cuyo interior se encuentra el cartucho del rey con su nombre, secundado por halcones con sus alas desplegadas a manera de protección– como para afirmar con autoridad que la tradición bíblica sobre el Tabernáculo sacerdotal reflejaría un trasfondo cultural egipcio de finales de la época del bronce tardío (siglos XIII-XII a.C.)[112]. Así también, el relieve presente en el templo funerario de Ramsés III en Medinet Habu (*ca.* 1180 a.C.), en donde se puede ver representada la imagen de una tienda transportable, y en cuyo interior se puede distinguir el trono del faraón egipcio flanqueado por dos querubines, parece llevar a la misma conclusión[113]. Finalmente, la capilla de madera recubierta en oro, con una estatua de Anubis sentado sobre su cima, con sus varas adosadas para su transporte, hallada en la tumba del faraón Tutankhamón, y los relieves pintados de la barca sagrada o la capilla-barca de los dioses Osiris o Amón-Ra, hallados en las capillas del templo de Seti I en Abydos, con los sacerdotes cargando con varas esta barca sobre sus hombros, parecen llevar a la inevitable conclusión de que la historia bíblica sobre el Arca móvil transportada por levitas tendría un trasfondo egipcio innegable[114].

Es sugerente la teoría de H. G. May, basada en testimonios arqueológicos de templos en miniatura de cerámica hallados en Meguido (de mediados de la era de hierro [1000-550 a.C.])[115], según la cual en su origen el Arca y el Tabernáculo habrían sido instituciones paralelas e independientes destinadas a servir como templos para residencia de la divinidad. De

acuerdo a su propuesta, el Arca habría tenido la forma de un templo en miniatura, mientras que el Tabernáculo se habría parecido a una tienda. Solo con el paso del tiempo, según la propuesta de May, los historiadores hebreos tardíos habrían combinado ambas tradiciones, transformando al Tabernáculo como lugar de residencia del Arca, y esta a su vez como sitio para colocar las tablas de la Ley[116]. En este sentido, las excavaciones llevadas recientemente a cabo en Khirbet Qeiyafa en el valle de Elah (Israel) en el año 2011 parecerían confirmar la sugerencia de May, al haber puesto al descubierto la existencia de un modelo de templo pequeño de piedra (35 cm de altura) con restos de pintura roja en su cubierta, en un contexto arqueológico que supone haber servido como habitación de culto. Todo lleva a pensar que este objeto habría funcionado como «Arca de Dios» –es decir, un templo pequeño y móvil–, en cuyo interior se habría hallado una estatuilla o un símbolo de un dios[117].

Siguiendo en otro caso una estrategia diferente de carácter etnográfico comparativo, se han notado paralelos significativos entre la «Tienda del Encuentro» con instituciones de origen árabe-beduino como el *'utfah*[118], el *qubbah* preislámico[119] y el *mahmal*[120]. Estos paralelos llevaron a De Vaux a concluir que «no se puede alcanzar ninguna certeza, pero es muy probable que la tienda y el arca se remonten a la época mosaica, que la tienda albergase el arca y que fuese el lugar de encuentro con Yahveh, precisamente porque contenía el arca, símbolo de la presencia divina»[121].

A pesar de que el núcleo de la tradición sobre la existencia del Tabernáculo podría ser históricamente cierta, sin embargo los detalles del mobiliario y la parafernalia del Tabernáculo, con los bordados de lujo y los enchapados de metales preciosos, serían con toda seguridad una proyección en el pasado del mobiliario y de los artefactos del Templo de Jerusalén conocida por el autor bíblico. Según Haran, los paralelos entre el Tabernáculo del desierto y el Templo de Salomón son notables, como el mobiliario, el eje de entrada, el descenso gradual de la sacralidad desde el interior al exterior, y la forma y material de construcción del altar de sacrificios. De aquí su conclusión: «que por eso, no hay duda alguna a mis ojos que la imagen del Santuario de la fuente sacerdotal no es solo una proyección tardía. Hay también en ella un fondo de una tradición histórica antigua y fiel»[122].

Para algunos, una prueba indirecta de la historicidad básica del Tabernáculo del desierto sería el hallazgo del templo en Arad (ciudad situada en el Neguev oriental de Israel, en los límites del desierto de Judea), excavado por el arqueólogo Y. Aharoni en el año 1962. Este templo israelita, activo entre los siglos IX-VIII a.C. hasta su destrucción durante la reforma deuteronomista del rey Josías (640-609 a.C.)[123], resultó tener algunas características llamativamente similares a las presentes en el Tabernáculo del desierto, como la presencia de un altar de sacrificio y una palangana de piedra en el patio exterior[124], la orientación de entrada este-oeste y, fundamentalmente, la división básica del espacio en «Santo»/«Santo de los Santos». Estos rasgos similares invitarían a algunos a suponer que el recuerdo del Tabernáculo

del desierto habría dejado su impronta en la arquitectura de templos construidos en Israel, así como también en la descripción literaria del Pentateuco[125].

2.6. La paradoja del espacio sagrado

Según nos cuenta el Pentateuco, cuando se armaba el campamento de Israel durante su deambular por el desierto, el complejo del Tabernáculo, con la tienda, el patio y el cerco a su alrededor, era ubicado en el centro del mismo (Nm 2,2.17)[126]. De esta manera se rompía la homogeneidad del espacio profano, convirtiéndose en sagrada el área ocupada por esta estructura. Al fijar en el centro del campamento la Tienda santa, Israel construía así su existencia social y religiosa en torno al Santuario, organizando el espacio caótico del desierto en función de un *axis mundi*[127].

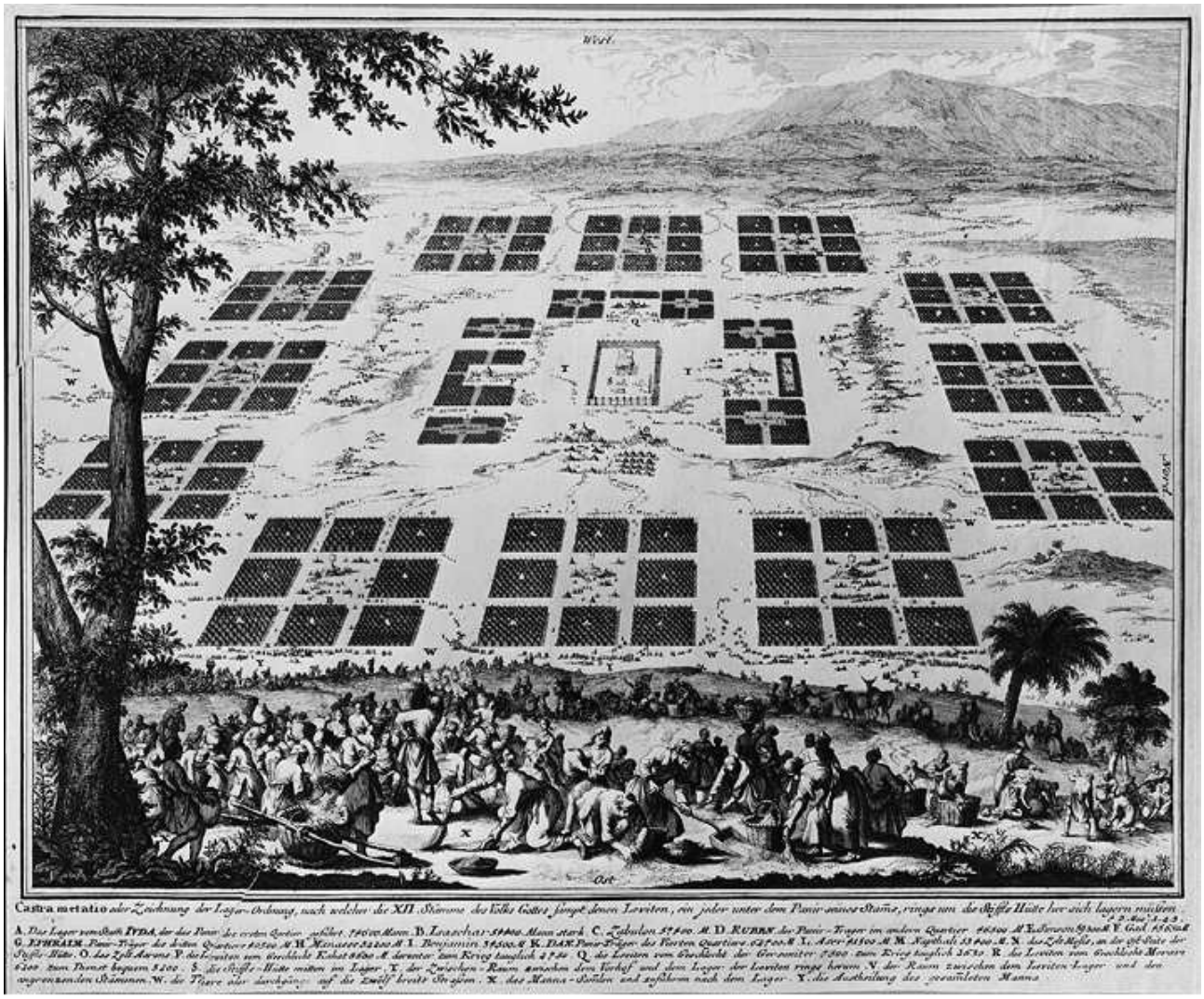


Figura 3. *El Tabernáculo en el desierto como «axis mundi»*.

El texto describe con precisión la disposición de las tribus alrededor del Tabernáculo. De acuerdo a la detallada información brindada, la disposición de las tribus era la siguiente: las tiendas de Moisés y Aarón con sus hijos estaban ubicadas al «este, frente a la Morada, delante de la Tienda del Encuentro» por ser los encargados del santuario (3,38), y en las otras direcciones se ubicaron el resto de los levitas: los hijos de Merari al norte (3,33-37), los hijos de Guerson al oeste (3,21-26) y, finalmente, los hijos de Quehat al sur de la Tienda (3,27-31). A manera de una segunda línea de defensa, en derredor de los campamentos de los levitas se ubicaron a su vez las restantes tribus de Israel. En el este: los hijos de Judá[128], de Zabulón y de Isacar (2,3-9); en el norte: las tribus de Dan, Aser y Neftalí (2,25-31); en el oeste: los hijos de Efraím, Manasés y Benjamín (2,18-24); y en el sur: las tribus de Rubén, Gad y Simeón (2,10-16).

Sin embargo, cuando Israel volvía a ponerse en camino para seguir su derrotero por el desierto, debía desmantelar el Tabernáculo a efectos de armarlo en la próxima estación. Y así, el otrora espacio sagrado volvía a convertirse nuevamente en un espacio profano, heterogéneo y descalificado, anulando de esta manera la condición absoluta de su situación previa. Según se deduce del relato bíblico sobre el Tabernáculo, entonces, el Pentateuco habría concebido una idea flexible y relativa del «espacio sagrado». Todo lugar podía ser profano o sagrado a la vez, en función de la presencia del campamento de Israel. El lugar sagrado parecería haber sido entendido como algo funcional, no-locativo y dinámico, y no como algo estático e inamovible[129]. Como lo formuló con precisión von Rad: «Siempre se construía el tabernáculo para después destruirlo. No se trataba de la santidad absoluta del lugar, sino que dependía de que la nube divina permaneciera, o se fuese. Era un santuario que en cierto modo se abolía a sí mismo hasta que Dios hubiese determinado un nuevo lugar para el trato cúltico con su pueblo»[130].

En caso de ser correcta esta interpretación de los hechos, pues, ¿por qué tal énfasis del Pentateuco en la historia del Tabernáculo? ¿Acaso la posible verosimilitud de su existencia histórica en la prehistoria de Israel bastaría para explicar el hincapié puesto en este Santuario móvil? Distinguiendo metodológicamente entre los hechos sucedidos «en la historia» y el momento en que estas tradiciones sobre el Tabernáculo fueron finalmente escritas, ¿cuándo y por qué esta idea tan original del espacio sagrado podría haber sido concebida y promovida en Israel? ¿Acaso sería posible concebir que una idea dinámica del espacio sagrado podría haber sido elaborada en una realidad monárquica, cuando Israel vivía en su territorio nacional, ejecutando el servicio cultual en un lugar fijo como el Templo de Jerusalén?

Según algunos biblistas, el relato del Tabernáculo en el desierto, junto con el resto del Pentateuco, podría haber tomado su forma definitiva en la realidad exílica o/y posexílica. Si así hubiera sido el caso, entonces, el relato se adecuaría perfectamente a las necesidades internas y a la realidad existencial de los deportados[131]. En una situación de destierro, con el Templo de

Jerusalén destruido, alejados de su tierra y del espacio sagrado inamovible de Sión, los judíos exiliados habrían encontrado inspiración y legitimación en la tradición antigua del Tabernáculo del desierto como santuario portátil de transporte de la teofanía de Sinaí/Horeb[132], para sentar las bases ideológico-religiosas de una de las instituciones centrales del judaísmo histórico: la sinagoga (en griego, «casa de reunión»)[133].

Como su precursor mítico, la institución sinagogal se caracterizó desde sus mismos comienzos por su función, a saber: servir como casa de reunión y de oración (el nombre más antiguo de esta institución atestiguado en inscripciones es «lugar de oración» [en griego, *proseuchē*])[134], y no por la naturaleza sacra de su espacio[135]. De aquí, entonces, que la idea religiosa que habría estado en los fundamentos mismos de esta institución, al igual que la supuesta por la narrativa sobre el Tabernáculo del desierto, habría sido que todo lugar podía ser *prima facie* una sinagoga, implicando con ello que Dios no residía en un lugar fijo y determinado (como es el caso de un templo)[136], sino que se hacía presente en donde Israel se reunía y elevaba sus preces[137].

Esta paradoja en la percepción judía del espacio sagrado estaría ya esbozada en los comienzos míticos de Israel, cuando Yahveh le ordenó a Moisés en el monte Sinaí: «Me harás un Santuario para que yo habite *en medio de ellos*» (Ex 25,8), indicando muy sutilmente con sus palabras, que Él, a diferencia de lo que se podría esperar del contexto literario, no habría de habitar en el Tabernáculo mismo, sino, antes bien, entre el pueblo de Israel, en cualquier lugar en donde este estuviera situado[138].

[61] En una sugerente lectura de este texto, Oliva ha encontrado elementos comunes entre la epifanía sinaítica en este pasaje y la epifanía de las primeras realizaciones cúlticas en Ex 40 (erección del Tabernáculo) y Lv 9 (ejecución del primer sacrificio), concluyendo que la revelación del Sinaí habría funcionado como arquetipo de la revelación del culto. Para detalles, véase OLIVA, «Interpretación teológica».

[62] La «gloria de Yahveh» era algo perceptible a los ojos, como un fulgor que envolvía a Dios y que irradiaba de él. Esta santidad descubierta estaba asociada en la tradición bíblica con fenómenos luminosos, especialmente con la noción de un «fuego devorador» (Ex 24,17; cf. Zac 2,9). Según E. JACOB, la «gloria de Yahveh» «es lo que Dios posee propiamente, es como el conjunto de las cualidades que forman su divina potencia; muy cercana a la santidad que corresponde a la deidad, es su prolongación visible destinada a manifestarla a los hombres» (*Teología*, p. 80). Para detalles, véase *ibíd*., pp. 80-83; MOLLAT, «Gloria», p. 358; LACUEVA, «Gloria», p. 1021. Según F. SEN MONTERO («El Templo de Qumrán», p. 57), sería mejor traducir las palabras *kebod Yahveh* por las palabras: «*presencia poderosa* de Yahveh».

[63] La posibilidad de que Moisés funcione en este episodio como un Sumo Sacerdote no debe sorprender, a la luz de la tradición que «Jonatán, hijo de Guerson, *hijo de Moisés*, y después sus hijos, fueron sacerdotes de la tribu de Dan hasta el día de la deportación del país» (Jue 18,30). En caso de ser así, pues, la escena de Ex 24 podría haber sido originalmente una polémica velada contra la tradición establecida firmemente en la Biblia Hebrea, según la cual su «hermano» Aarón habría sido el primer Sumo Sacerdote de Israel (Ex 28-29). Sobre las complejas relaciones literarias entre Aarón y Moisés en el Pentateuco, véase GRETHER, «Aaron», p. 3.

[64] Sobre el monte Sinaí como un Santuario hecho por Yahveh mismo (cf. Ex 15,17) y, a su vez, precursor y prototipo de templos israelitas más tardíos, véase PARRY, «Sinai as Sanctuary». Sobre la presencia del templo celestial de Yahveh en el monte Sinaí, véase CLIFFORD, «The Temple and the Holy Mountain».

[65] Por primera vez en la Biblia Hebrea, Dios ordena a los israelitas construir un Santuario para su adoración. Hasta ese momento, todos los altares construidos por los patriarcas habían sido resultado de la iniciativa humana (cf. Gn 12,7-8; 33,20).

[66] Véase más arriba, Introducción, p. 24, n. 18.

[67] Sobre el tema, véase CLIFFORD, «The Temple and the Holy Mountain»; ídem, «The Tent of El». En este mismo espíritu afirma D. N. FREEDMAN que en la cima del monte Sinaí/Horeb habría habido un palacio celestial, y este habría sido el modelo mostrado a Moisés: «Este Templo o Santuario celestial con su sala de trono o sanctasanctórum en donde la deidad estaba sentada sobre el trono de querubines constituyó el *tabnît* o estructura vista por Moisés durante su estancia en la misma montaña» («Temple Without Hands», p. 26 [traducción mía]).

[68] El contexto literario de esta ordenanza –a saber, inmediatamente después de la ratificación de la Alianza entre Israel y Yahveh (Ex 24,1-8)– sigue el modelo oriental antiguo, según el cual el documento de un tratado o pacto (en este caso, las «tablas de la Ley» a ser entregadas por Dios a Moisés) debía ser colocado en el santuario de la divinidad a manera de testimonio y garantía para su cumplimiento. Véase HOFFMEIER, *Ancient Israel*, p. 193.

[69] El estilo de la fuente sacerdotal se caracteriza por ser tedioso y repetitivo. Como ejemplo, véase la descripción de la ofrenda de los jefes en Nm 7.

[70] Según el modelo interpretativo propuesto por M. Chyutin, el presente texto de Éxodo presentaría dos versiones sobre la construcción del Santuario del desierto. La versión A (Ex 25-27; 30) es más completa y contiene detalles ausentes en la versión B (Ex 36-40). La versión B, sin embargo, es más clara, comprensible y lógica que la versión A, y el orden de aparición de las descripciones es autoevidente. Su conclusión es que la versión B habría sido una revisión tardía de la versión A. En sus palabras, «No hay duda de que los redactores de las Escrituras encontraron ambigüedades en la versión antigua y escribieron una versión adicional modificada. A efectos de justificar la aparición de las dos versiones, ellos eligieron presentar la versión más antigua (versión A) como el "modelo" que había sido ordenado por Dios en el monte Sinaí, y la versión B como el plan de terminación del proyecto como había sido aprobado por Moisés. [...] Una estructura literaria similar de una doble descripción –de un plan y de su ejecución– aparece en fuentes mesopotámicas y acadias que describen la erección de templos» (*Architecture and Utopia*, pp. 13-14 [traducción mía]). Sobre el relato de la construcción del Tabernáculo a la luz de textos semejantes presentes en la literatura mesopotámica y ugarítica, véase el detallado estudio de HUROWITZ, «The Priestly Account».

[71] El hecho de que los dos artesanos del Tabernáculo y los ornamentos sagrados hayan sido miembros de las tribus de *Juda* (reino del Sur) y *Dan* (reino del Norte) no puede ser ninguna casualidad. Probablemente, el autor bíblico haya

querido indicar con este dato tan sutil que el primer santuario de Israel había sido construido por *toda* la nación, representada por sus respectivos artesanos, viendo así en la construcción misma del Santuario la expresión más excelsa de la unidad nacional.

[72] El Tabernáculo del desierto (מִקְדָּשׁ [*miqdāš*]) (Ex 25,8; Nm 10,21) es llamado mayormente en el Pentateuco con los apelativos de «Morada» (מִשְׁכָּן [*miškān*]) (Ex 25,9; Nm 10,17) o «Tienda» (אֹהֶל [*ʾōhel*]) (Ex 26,9), o con sus combinaciones: «Morada de Yahveh» (מִשְׁכַּן יְהוָה [*miškān YHWH*]) (Lv 17,4; Nm 16,9); «Morada del Testimonio» (מִשְׁכַּן הָעֵדֻת [*miškan hāʿēdût*]) (Ex 38,21; Nm 1,53; etc.); «Tienda del Testimonio» (אֹהֶל הָעֵדֻת [*ʾōhel hāʿēdût*]) (Nm 9,15; 17,23; 18,2); «Tienda del Encuentro» (אֹהֶל-מֹעֵד [*ʾōhel môʿēd*]) (Ex 29,42.44; 30,36); «Morada de la Tienda del Encuentro» (מִשְׁכַּן אֹהֶל מֹעֵד [*miškan ʾōhel môʿēd*]) (Ex 39,32). Algunos críticos bíblicos han querido ver en la nomenclatura la combinación de una tradición más antigua sobre la «Tienda» con una más reciente sobre la «Morada». Sin embargo, el hecho de que estos dos términos funcionen como sinónimos en la Biblia Hebrea (cf. Nm 24,5; Is 54,2; Jr 30,18; Sal 78,60) pone en duda esta sugerencia.

[73] Para los detalles arquitectónicos, véase FRIEDMAN, «Tabernacle», pp. 295-298; LOEWENSTAMM, «Morada de Yahveh», cols. 536-541; CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 15ss; ROPERO, «Tabernáculo», pp. 2411-2412.

[74] En términos aproximados, el codo israelita tenía entre 0,445-0,500 m.

[75] Este artefacto era un contenedor lleno de agua para la purificación de los sacerdotes antes de servir a Dios.

[76] Este tipo de madera es propia del desierto (Neguev, Aravah y Sinaí), en claro contraste con la madera de cedro, ciprés y olivo que habría de caracterizar al Templo de Jerusalén.

[77] Entre los pueblos semitas orientales, el oriente era considerado el punto cardinal principal, debido a que el sol despuntaba al comienzo del día en esa dirección.

[78] A decir verdad, en ningún lugar de la Biblia Hebrea se explicitan las medidas exactas de la Tienda. Por ello, este tema ha sido objeto de polémicas entre los especialistas, sin llegar a ningún acuerdo definitivo al respecto.

[79] A diferencia de los genios alados babilónicos de carácter híbrido, que combinaban rasgos animales (especialmente toros y leones) y humanos, estas figuras de la imaginería religiosa bíblica se habrían asemejado a figuras antropomórficas. Para detalles, véase MORALEJA, «Querubín», p. 2063. Otra posibilidad es que estos querubines habrían seguido el modelo palestino, como puede verse en la decoración de objetos procedentes de Samaría y Meguido, a saber: cabeza humana imberbe, cuerpo de león y alas de águila.

[80] Según F. M. CROSS («The Tabernacle», p. 61), la división interior de la Tienda en dos salas reflejaría una influencia sirio-fenicia, propia de la estructura de los templos de la susodicha región.

[81] Se trataba de doce hogazas de pan, que representaban a las doce tribus de Israel. Se colocaban en dos hileras de seis sobre la mesa, donde se hallaban constantemente delante de Yahveh. Eran renovadas cada sábado. Véase Ex 25,30; Lv 24,5-9.

[82] Uno de los objetos sagrados más importantes del Tabernáculo, hecho completamente de oro puro y modelado a fuerza de golpes de martillo. El mismo estaba conformado por un tronco que hacía de base, y del cual salían tres brazos simétricos a cada lado. Cada uno de estos brazos estaba formado por tres cálices a modo de flor de almendro, con un botón y una flor; el central tenía cuatro. Siete lámparas remataban los siete brazos, que debían arder continuamente alimentadas con aceite de oliva. Según algunos, el candelabro habría tenido el significado cósmico del árbol sagrado, cuya luz habría simbolizado fertilidad, vida eterna, salvación, y de manera general, la presencia divina. Según R. HACHLILI y R. MERCHAV («El candelabro del culto», pp. 40-41), el candelabro original del Tabernáculo habría sido del tipo candelabro-base, con un tronco y un remate floral, sin los siete brazos, atestiguado por la arqueología de la tierra de Israel y del antiguo Oriente. A este tipo de candelabro se haría referencia en Nm 8,4; 1 Sm 3,3, al cual se le habría agregado el tema de los «siete brazos» en un estadio redaccional más tardío del texto del Pentateuco, reflejando el candelabro de la época del Segundo Templo. Sobre la polémica entre los estudiosos sobre la verdad histórica de este artefacto religioso, véase LEVINE, «La historia del candelabro», pp. 8-9.

[83] El «Santo de los Santos» estaba localizado en el centro del patio occidental, mientras que el altar de sacrificios lo estaba en el centro del patio oriental, estableciéndose así un eje imaginario que unía ambos extremos, a saber: en uno de ellos los sacerdotes peticionaban a Dios por medio de los sacrificios, y en el otro Yahveh se manifestaba.

[84] En cada uno de los extremos del propiciatorio había un querubín, ambos frente a frente, con las alas extendidas. Los querubines y el propiciatorio servían a manera de trono de Yahve, y el Arca como estrado para los pies de Dios (1 Cr 28,2; Sal 99,5; 132,7). Sobre el símbolo de estos dos artefactos sagrados, véase HARAN, «The Ark and the Cherubim», pp. 35-38, 89-92.

[85] CHYUTIN (*Architecture and Utopia*, pp. 24-26) ha sugerido una propuesta original, según la cual la Tienda habría estado compuesta de tres habitaciones, siendo la primera sala la «Tienda del Encuentro», que habría funcionado como vestíbulo de entrada *(pro-fanum)* al Santuario sagrado propiamente dicho. Sobre otra «Tienda del Encuentro» en la tradición literaria del Pentateuco, véase más adelante en este capítulo, p. 46, n. 30.

[86] Una vez al año la experiencia de lo sagrado llegaba a su máxima expresión en la religión de Israel, cuando en el Día de la Expiación –el día más sagrado del calendario litúrgico– el Sumo Sacerdote –la persona más santa– penetraba en el recinto más sagrado del Santuario: el «Santo de los Santos».

[87] La creencia de que los dioses residían físicamente en los templos estaba muy difundida entre los pueblos del antiguo Oriente. Al igual que los hombres habitaban en sus casas, los dioses lo hacían en sus santuarios. En los templos de la dinastía neobabilónica (625-539 a.C.), por ejemplo, había una última sala o sanctasanctórum, la cual se encontraba en el extremo opuesto a la entrada, aislada del patio y del resto del edificio mediante una puerta de una sola hoja, en cuyo muro del fondo había un nicho, que contenía un podio de ladrillo cocido sobre el que se encontraba la estatua de culto. El dios era objeto de veneración por parte de sacerdotes, de artesanos-sacerdotes y de cocineros, encargados de vestir y alimentar a la divinidad según un ritual concreto, presuponiendo la residencia concreta y física de la divinidad en el lugar. Sobre este tema, véase CASTEL, «Las casas de los hombres».

[88] La fuente sacerdotal P concibió una idea abstracta de la «gloria de Yahveh» como «nube» y «fuego». Según esta perspectiva teológica de la presencia divina, Dios «mora» (*škn* [Ex 25,8; 29,45-46]) en la Tienda, es decir, no reside allí de manera permanente. Sin embargo, por el otro lado, esta fuente también afirmaba que Yahveh moraba continuamente en la Tienda (lit. «la Nube estaba parada sobre la Morada») (Nm 9,15-23). Según R. S. Kawashima, esta noción de la presencia de Dios presenta una perspectiva trascendental y no-material de Yahveh. Dios está siempre presente, pero es abstracto e impersonal. Y en este sentido, entonces, P presenta una reinterpretación metafísica de lo divino, transformando e historizando la construcción mítica del espacio sagrado del antiguo Oriente. Véase KAWASHIMA, «The Priestly Tent», pp. 228-230.

[89] Frente a esta noción de la fuente sacerdotal P, en el Deuteronomio hallamos la noción de la invisibilidad de Yahveh (Dt 4,33; 5,23), promoviendo una idea abstracta y sofisticada de Dios, pero aún así sin dejar de usar del todo un lenguaje antropomórfico. De acuerdo con esta última noción, entonces, Yahveh mismo residía en el cielo (26,15), y en el Tabernáculo solo se hallaba su Nombre, representando la presencia de Dios en el lugar (12,10-11; cf. también 1 Re 8,27-30). Según I. KNOHL (*Creencias bíblicas*, pp. 127-128), el autor deuteronomista habría buscado por medio de este concepto teológico resaltar la trascendencia divina, distinguiendo entre el plano divino-celestial y el terrenal-humano.

[90] Sobre la «Tienda del Encuentro» como vestíbulo del Tabernáculo propiamente dicho, véase más arriba, p. 44, n. 25. La tradición bíblica conoce otra «Tienda del Encuentro» instalada fuera del campamento, en la cual Moisés consultaba a Yahveh (Ex 33,7-11), los setenta ancianos recibieron una parte del espíritu de Moisés (Nm 11,16-17.24-25), Aarón y María fueron castigados (Nm 12,4-10), y Yahveh se reveló a Moisés y a Josué (Dt 31,14-15). Según G. VON RAD («El tabernáculo y el arca»), la explicación de la presencia de estas abigarradas, y en muchos casos incoherentes, tradiciones sobre el Santuario como lugar de revelación, se encontraría en la combinación de fuentes literarias de naturaleza diversa. Por su parte, según KNOHL (*Creencias bíblicas*, pp. 121-123; ídem, «La fe bíblica», pp. 153-156), cada una de las tiendas representaría una concepción teológica diferente en cuanto al lugar de residencia de Dios, así como al carácter de su relación con Israel. De acuerdo con su interpretación, la Tienda del Encuentro, ubicada dentro del campamento, habría tenido su origen en círculos sacerdotales, y supone que Yahveh es inmanente y que se encuentra constantemente en el campamento. Por el contrario, la Tienda ubicada fuera del campamento presume que Dios reside en el cielo, y que solo desciende para revelarse en forma de nube, para luego desaparecer volviendo a su lugar de residencia. Esta última percepción de la divinidad, desarrollada a su juicio en círculos deuteronomistas estaba relacionada con la vivencia profética, y suponía el carácter trascendental de Dios. Para una crítica en el uso del concepto de «inmanencia» por parte de Knohl, afirmando que P tenía también una visión trascendental-inmaterial de Dios, véase KAWASHIMA, «The Priestly Tent», p. 230.

[91] ELIADE, *Lo sagrado*, pp. 56-59; DE CHAMPEAUX y STERCKX, *Introducción a los símbolos*, pp. 153-193.

[92] Por ejemplo, la expresión «parte posterior» (יַרְכָתַי [*yarkᵉtê*]) (Ex 26,22), que usa el Pentateuco para describir los lados del Tabernáculo, es la misma que utiliza el profeta Jeremías para hablar de los «confines de la tierra» (יַרְכְתֵי-אָרֶץ [*yarkᵉtê ʾāreṣ*]) (Jr 6,22).

[93] Para un análisis detallado, véase CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 4-12, 35-36.

[94] Como ya lo había intuido Flavio Josefo al decir: «Esta proporción de las medidas del tabernáculo resultaron ser una imitación de la organización del mundo; porque esa tercera parte que estaba dentro de las cuatro columnas, en la que no

podían entrar los sacerdotes, era, por así decirlo, un cielo reservado a Dios. El espacio de los veinte codos era, por así decir, mar y tierra, accesible a los hombres; por eso esta parte estaba reservada a los sacerdotes» (*Ant.* III, vi, iv §123). Para otros ejemplos de esta línea de interpretación entre los judíos de la antigüedad, véase Filón, *Vida de Moisés* II, 102-103; *Números Rabba* 12,13; *Tanhuma*, *Pequdey*, 2. Sobre la relación existente a nivel redaccional y temático entre el relato de la creación del mundo (Gn 1-23) y la erección del Tabernáculo (Ex 25-40), véase KEARNEY, «Creation and Liturgy»; MORROW, «Creation and Liturgy», pp. 5-10. Sobre la relación existente entre la descripción del final de la creación en Gn 1-23 y el final de la construcción del Tabernáculo en el libro de Éxodo, véase WEINFELD, «El sábado, el templo», pp. 188-189.

[95] Según la *Biblia de Jerusalén*, «este cap. parece pertenecer al estrato más antiguo del escrito sacerdotal y pudiera ser la continuación de Ex 40. Lo mismo que la gloria de Yahveh toma posesión del santuario, Ex 40,34, de igual modo su aparición, 9,23, señala la aceptación de los primeros sacrificios» (nota a Lv 9).

[96] Según la versión del Cronista, esta señal divina también tuvo lugar con ocasión de la inauguración del Templo de Salomón: «Cuando Salomón acabó de orar, bajó fuego del cielo que devoró el holocausto y los sacrificios; y la gloria de Yahveh llenó la casa» (2 Cr 7,1). De esta manera, el antiguo historiador judaíta trató de legitimizar la continuidad institucional entre el Tabernáculo del desierto y el Templo de Jerusalén. Sobre el motivo del fuego enviado por Dios en señal de aceptación del sacrificio, véase también Jue 6,21; 1 Re 18,38; 1 Cr 21,26.

[97] El lugar es llamado Seilún en el actual Israel, ubicado en la región de Efraím, a unos 20 km al sur de Nablus y a 40 km al norte de Jerusalén.

[98] Según parecen sugerir las referencias arquitectónicas en 1 Sm (1,9; 3,2-3.15), en la época de Eli y Samuel el santuario ya no habría sido una tienda, como en el desierto, sino un edificio con habitaciones y puertas. Sin embargo, otros creen ver en estos detalles unos «retoques anacrónicos», originados en la época monárquica. Véase FRETHEIM, «The Priestly Document», p. 326.

[99] Según la hipótesis de M. HARAN («Silo y Jerusalén», pp. 322-325), la asociación expresa entre el Tabernáculo del desierto y Silo supondría que la leyenda del Tabernáculo en la fuente sacerdotal (basada en materiales auténticos antiguos) habría nacido en los círculos sacerdotales de Silo para explicar los orígenes sinaíticos de su santuario. Sin embargo, a su juicio, esta leyenda antigua prejerosolimitana nos habría llegado a nosotros en su versión o ropaje jerosolimitano, lo que explicaría los paralelos entre el Tabernáculo del desierto y el Templo de Jerusalén. Según K. VAN DER TOORN, por su lado, el santuario de Silo nunca habría funcionado en la historia factual como centro cultual de dimensiones nacionales, sino, antes bien, este carácter habría sido una construcción literaria fruto de la imaginación de la historiografía deuteronomista tardía, formulada en la época del rey Josías de Judea (siglo VII a.C.): «en la ideología del Deuteronomista, nunca había habido más que un templo legítimo, y un arca legítima, al igual que Yahveh era "uno". El arca y el templo habían estado conectados desde un comienzo. De acuerdo con esta teología, Silo fue utilizado como el precursor de Jerusalén; el autor trató de demostrar que el arca de Jerusalén había estado originalmente en Silo. El ángulo teológico de dicha historiografía evoca escepticismo sobre la precisión histórica. Pero para el Deuteronomista, sin embargo, esta era una preocupación secundaria. Su primer propósito era primariamente teológico; si la historia no se adecuaba a su objetivo, él se sentía libre de reescribirla» («David and the Ark», p. 227 [traducción mía]).

[100] Según sugieren algunas tradiciones, la Tienda sagrada habría quedado en Silo hasta su destrucción: «... abandonó la morada (מִשְׁכָּן [*miškan*]) de Silo, la tienda (אֹהֶל [*'ôhel*]) en que habitaba entre los hombres» (Sal 78,60. Cf. también Jr 7,12.14; 26,6.9). Según la versión presente en Crónicas, sin embargo, después de la toma del Arca por los filisteos, la «Morada de Yahveh» (מִשְׁכַּן יְהוָה [*miškan YHWH*]) habría sido llevada a Gabaón, un sitio ubicado a 8 km al noroeste de Jerusalén, en donde el sacerdote Sadoq (1 Cr 16,39-40; 21,29), Salomón y el pueblo (2 Cr 1,3-6), llevaron a cabo sacrificios.

[101] Una ciudad gabaonita. Cf. Jos 9,17.

[102] Durante el traslado del Arca desde Quiryat Yearim hasta Jerusalén se produjo un incidente inusitado, en el que Uzzá extendió su mano «hacia el arca de Dios y la sujetó porque los bueyes amenazan volcarla. Entonces la ira de Yahveh se encendió contra Uzzá: allí mismo le hirió Dios por este atrevimiento y murió allí junto al arca de Dios» (2 Sm 6,6-7). Este relato refleja con suprema crudeza la concepción primitiva de lo sagrado, según la cual el Arca era intangible por su carga de «poder». Por ello los sacerdotes no tocaban el Arca al transportarla, sino que lo hacían por medio de varales (Ex 25,13-15). Cf. también Nm 4,6.15-16. Sobre el «poder» como potencia asociada al tabú, véase VAN DER LEEUW, *Fenomenología*, pp. 33-41.

[103] Según M. WEINFELD («Jerusalem», p. 18), el ritual del traslado del Arca por David en 2 Sm 6,12-16 tiene un parecido llamativo con procesiones rituales llevadas a cabo en las celebraciones hititas. Por su parte, en su análisis literario-

histórico del relato sobre el traslado del Arca a Jerusalén, Sh. Gelander afirma que esta acción de carácter político-religiosa por parte de David, la primera después de su triunfo sobre los filisteos, habría tenido también un significado de carácter religioso: «... el acto del traslado del arca nos cuenta a decir verdad sobre el cambio que provocó David en el concepto de Dios: él trasladó a la ciudad no un Dios del desierto, un Dios aparentemente caprichoso, que se caracteriza por exabruptos inexplicables de ira llena de peligros, sino un Dios que trae bendiciones a sus fieles» (*De dos pueblos en uno*, p. 153 [traducción mía]).

[104] Según CROSS («The Priestly Tabernacle»), la Tienda sacerdotal de la época mosaica habría sido el reflejo de la tienda-santuario histórica construida por David (1 Sm 6,17). Para una evaluación favorable de la teoría de CROSS frente a la propuesta de HARAN (véase más arriba, n. 39), véase RABE, «The Identity of the Priestly Tabernacle». Para un rechazo categórico de la propuesta de CROSS, véase HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 204-205. Por su parte, VAN DER TOORN presentó una interpretación totalmente diferente de los hechos, afirmando que «David no trajo a Jerusalén *el* arca israelita sino un arca particular. El arca de David fue un objeto de culto de Saúl. Solamente después de convertirse en el símbolo de la religión oficial durante la monarquía unificada (fue entonces que) el arca se convirtió en el símbolo de unidad nacional, tanto política como religiosa. La política de David con el arca estaba dirigida a crear dicha unidad; él no fraguó un lazo con la unidad del pasado, ya que esta unidad no existió antes que él. La misma es un fantasma deuteronomista, producido por la proyección de un ideal teológico tardío en la prehistoria de Israel» («David and the Ark», p. 231 [traducción mía]). Para una evaluación diferente del relato bíblico, véase GELANDER, *De dos pueblos a uno*, pp. 143-154.

[105] El contexto literario da a entender que, junto con el Arca, los sacerdotes habrían trasladado también la Tienda levantada por David para cobijar el arca (2 Sm 6,17; 1 Re 1,39), y no la «Tienda del Encuentro» como lo sugeriría la glosa de un autor posterior (1 Re 8,4), probablemente desaparecida al entrar en Canaán o con ocasión de la destrucción de Silo.

[106] FRIEDMAN, «Tabernacle», pp. 293-294; ídem, «The Tabernacle in the Temple»; ídem, *¿Quién escribió la Biblia?*, pp. 163-166. Esta hipótesis ha sido duramente criticada por HUROWITZ, «The Form and Fate of the Tabernacle». A pesar de la crítica, HOFFMEIER (*Ancient Israel*, p. 200) considera la propuesta de Friedman meritoria «desde una perspectiva fenomenológica». A diferencia de la lectura de Crónicas adoptada por Friedman, otorgándole al testimonio de este libro un valor histórico, otros ven en esta tradición una expresión de la teología del Cronista, según la cual el Tabernáculo habría sido totalmente absorbido por el Templo, convirtiéndose de esta manera esta última institución en el único santuario legítimo de la comunidad posexílica. Sobre este tema, véase FRETHEIM, «The Priestly Document», pp. 320-321.

[107] HARAN, «La desaparición del Arca», pp. 47-51.

[108] Según una tradición talmúdica (*b.Yoma* 52b; *b.Horayot* 12a; *j.Sheqalim* vi, 1), el Arca había sido escondida por el rey Josías. De acuerdo con otras tradiciones, el Arca habría sido llevada al exilio babilónico (*b.Yoma* 53b), o la misma habría sido escondida por el profeta Jeremías, junto con la Tienda de Testimonio y el altar de incienso, en la misma montaña en que Moisés había sido enterrado (2 Mac 2,4-5). Para un enterramiento milagroso de los artefactos sagrados por parte de los ángeles antes de la destrucción del Primer Templo, véase *Apocalipsis siríaco de Baruc* 6,7-10; *4 Baruc* 3,1-19. Sobre estas y otras tradiciones entre los judíos y samaritanos sobre la suerte corrida por el Arca y los otros tesoros del Templo, véase ESHEL y SAFRAI, «¿Qué tesoros fueron anotados en el Rollo del Cobre?», pp. 14-17; KALIMI y PURVIS, «The Hiding of the Temple Vessels».

[109] El crítico bíblico alemán K. H. Graf (1815-1869) fue el primero en sostener que el documento sacerdotal (fuente P) había sido la última de las cuatro fuentes incorporadas en la redacción del Pentateuco. Luego esta teoría fue adoptada y mejorada por el afamado biblista alemán J. Wellhausen (1844-1918).

[110] Según CLIFFORD, «es muy probable que P haya reinterpretado el nombre de una institución religiosa cananea común, la tienda-santuario terrenal que era una copia de la tienda celestial de El y su asamblea, [dándole] un nuevo significado en consonancia con su monoteísmo» («The Tent of El», p. 227 [traducción mía]). Siguiendo esta misma línea de razonamiento, CROSS («The Priestly Tabernacle») adoptó este mismo modelo interpretativo. Para una línea exegética totalmente opuesta, argumentando que el Santuario en P sería una ficción literaria compuesta antes de la pérdida del Templo y el culto sacrificial, véase LISS, «The Imaginary Sanctuary», pp. 669-670, 687-689.

[111] HOFFMEIER, *Ancient Israel*, pp. 196-198.

[112] HOFFMEIER, *Ancient Israel,* pp. 203-208. Para las representaciones mencionadas en el cuerpo del texto, véase *ibíd.* p. 110, figura 29 (Luxor) y figura 35 (Abu Simbel). Como parte de su argumentación, este investigador identifica también la presencia de un sinnúmero de palabras con etimología egipcia, vinculadas al Tabernáculo, las vestimentas sacerdotales y la parafernalia cúltica (pp. 208-221).

[113] Véase HAMBLIN y SEELY, *Solomon's Temple*, p. 21, fig. 14.

[114] Para detalles, véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem,* pp. 66-70.

[115] Véanse imágenes de los artefactos en MAY, *The Ark*, pp. 261-217.

[116] Véase MAY, *ibíd.*, p. 234.

[117] Para detalles, véase GARFINKEL, GANOR y HASEL, *Las huellas del rey David*, pp. 160-163. Para una reseña y análisis de los variados tipos de este artefacto, véase GARFINKEL y MUMCUOGLU, *El Templo*, pp. 101-124. Sobre el detalle de la pintura roja, véase más abajo, n. 59.

[118] Una tienda pequeña transportada sobre un camello, que acompaña a la tribu en sus viajes por el desierto. Los beduinos le atribuyen poderes sobrenaturales, y a veces lo ven como el lugar de residencia de la divinidad.

[119] Una tienda pequeña y sagrada hecha de piel roja, en la cual los árabes preislámicos llevaban los ídolos de piedra de la tribu, con ocasión de los desfiles religiosos o de los combates. Según CROSS («The Tabernacle», p. 61), esta tienda echaría luz sobre los orígenes del Tabernáculo, especialmente por el detalle de la piel roja, que recuerda el mismo color con el que estaban teñidas las pieles de carnero que cubrían la Tienda (cf. Ex 26,14). Tal vez, el detalle de los restos de pintura roja encontrados en el modelo de templo hallado en Khirbet Qeiyafa apuntaría en el mismo sentido.

[120] Una tienda de reducidas dimensiones, en forma de cubo y con un ejemplar del Corán en su interior, que era llevado por el camello que encabezaba la caravana de peregrinos a la Meca desde Damasco o El Cairo. Sobre el uso de esta tienda en Egipto hasta entrado el siglo XX, véase el sitio online del Museo Británico: http://www.britishmuseum.org/explore/themes/hajj/the_journey/routes/the_african_route/egypt_and_the_mahmal.asp

[121] DE VAUX, *Historia antigua*, vol. I, p. 445. Cf. también DE VAUX, *Las instituciones del Antiguo Testamento*, vol. II, pp. 30-31; CROSS, «The Tabernacle», pp. 59-61.

[122] HARAN, «Silo y Jerusalén», p. 320 (traducción mía).

[123] Sobre la reforma deuteronomista de centralización del culto, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 241-246; WEINFELD, «Israelite Religion», pp. 113-114. Sobre la historicidad de esta reforma, véase más adelante, cap. 3, p. 85, n. 78.

[124] El altar de sacrificio, hecho de tierra y de piedras no labradas, sigue la normativa bíblica presente en Ex 20,24-25. La palangana de piedra para lavarse es similar en medidas a la pila de bronce del Tabernáculo (cf. Ex 30,18).

[125] TALMON y AVISHUR, *Éxodo*, p. 152. Sobre el templo de Arad, véase AHARONI, «Arad», pp. 1268-1269; ídem, «El Templo de Salomón», pp. 81-83. Sin embargo, la posibilidad de que el relato del Tabernáculo del desierto fuera una proyección en el pasado, hecha a partir de la realidad arquitectónica de templos existentes en la tierra de Israel, no puede desecharse del todo.

[126] Sobre la práctica de colocar la tienda del faraón en el centro del campamento, véase el relieve con la imagen del campamento de Ramsés II en el Templo de Luxor (HOFFMEIER, *Ancient Israel*, p. 110, figura 29). Sobre esta disposición del campamento egipcio y los parecidos con el campamento israelita, véase *ibíd.*, pp. 206-207.

[127] Sobre el espacio sagrado como «centro», véase más arriba, Introducción, p. 25.

[128] CHYUTIN ha notado el destacado lugar que la tribu de Judá ocupaba en esta distribución: «la posición de la tribu de Judá en el campamento del desierto es en el este, opuesto a la entrada a la Tienda del Encuentro, junto con la familia de sacerdotes, Moisés y Aarón (Nm 3,38). Las tribus de los hijos de Raquel, con Efraím a la cabeza, están en el oeste, en la parte de atrás del Tabernáculo, junto con las familias guersonitas de la tribu de Levi. El estandarte del campamento de Judá lidera la campaña del desierto (Nm 10,14), y está primero en el primer grupo de tribus, mientras que las tribus de los hijos de Raquel están en el tercer grupo de tribus. La preferencia por Judá es también conspicua en la consagración del altar (Nm 7,11), en cuya oportunidad es el primero en ofrecer el sacrificio, mientras que la tribu de Efraím es la séptima» (*Architecture and Utopia*, p. 38 [traducción mía]).

[129] Esta idea del espacio sagrado como relativo aparece claramente formulada en la literatura rabínica. Así está escrito en la *Mekhilta deRabí Ismael*, con ocasión de interpretar las palabras «Cuando resuene el cuerno, subirán ellos al monte» (Ex 19,13): «Cuando suene la trompeta, ustedes podrán subir al monte. R. José dijo: de aquí que dijeron, no es el lugar del hombre que Lo honra, sino que es Él quien honra el lugar. Todo el tiempo que estuvo la Šejiná [apelativo rabínico para llamar a Dios. A.R.], todo aquel que toca el monte morirá, pero una vez que abondonó el lugar la Šejiná, todos pueden subir al monte» (*Masejta deBejodeš, Jetró*, parashá 3 [traducción mía]).

[130] VON RAD, *Teología*, pp. 445-446. A una conclusión parecida llegó KAWASHIMA cuando escribió: «De esta manera,

mientras las relaciones entre dioses, humanos y tierra en *Enuma Elish* son autóctonos, es decir, establecidas en el pasado mítico, P, al construir la Tienda y, ciertamente, el mundo en "este tiempo", concibe el espacio sagrado, no como una parte necesaria del cosmos, sino como resultado de la historia, de una secuencia casual de eventos, temporales, contingentes, accidentales. El desierto funciona, en otras palabras, como el lugar de un "mito historizado", una historia sagrada que ocurre, no en el pasado mítico *(in illo tempore)*, sino en el así llamado período del desierto. Si el cosmos en el *Enuma Elish* deriva de los dioses, entonces la realidad es fundamentalmente sagrada, en P el universo físico es totalmente "otro" con respecto de Dios, es decir, profano, "desencantado" "desacralizado". El concepto histórico de lo sagrado, entonces, es un accidente adherido a una sustancia neutral. Nada es inherentemente o esencialmente sagrado. Más bien, puntos particulares de un espacio-tiempo fundamentalmente profano convertidos en sagrado, son santificados dentro de la historia» («The Priestly Tent», pp. 255-256 [traducción mía]).

[131] Véase SKA, *El Pentateuco*, pp. 244-246. Esta misma línea de pensamiento es adoptada por J. Levenson al afirmar que «la mismísima portabilidad de la Tienda puede haber servido a manera de crítica a la tendencia de considerar a Jerusalén y a su Templo como realidades cósmicas inmutables. [...] De la misma manera, la disponibilidad de Dios y de Su casa portable probablemente sirvió como una fuente de consuelo a Israel en el exilio (siglo VI a.C.) lejos de su Templo, que yacía en ruinas. Para ellos la imagen más significativa de Dios no era la de un rey entronizado en un palacio de piedra masiva; [sino antes bien la imagen] de la delicada presencia tabernacular, que se mueve con Su pueblo. [...] Finalmente, nosotros debemos notar que, si la preocupación en el Pentateuco por el santuario-tienda tiene que ver realmente con un juicio sobre el Templo de Jerusalén, es probablemente también un juicio sobre el carácter real de este último, construido, prohijado y abusado por la Casa de David. La colocación de esta organización ideal en los días de Aarón y Moisés, cuando un rey no había reinado aún en Israel, puede haber jugado un rol en una polémica política, ahora perdida para nosotros» («The Jerusalem Temple», p. 33 [traducción mía]).

[132] El Pentateuco establece claramente, por medio de la utilización de una misma terminología técnica –a saber: «gloria de Yahveh» (כְּבוֹד יְהוָה [*kᵉbôd YHWH*]); «nube» (עָנָן [*ʿānān*]); «descansó» (וַיִּשְׁכֹּן [*wayiškôn*])/«Morada» (מִשְׁכָּן [*miškān*]); «cubrió» (וַיְכַס [*wayᵉkhas*])–, que la «gloria de Yahveh», originalmente residente en el monte Sinaí/Horeb (Ex 24,16-18), pasó luego a residir en el Tabernáculo (Ex 40,34-35), transfiriendo así la otrora santidad del monte sagrado al «nuevo Sinaí»: la Tienda del desierto. Sobre este tema, véase HOFFMEIER, *Ancient Israel*, p. 203. Ya en la época medieval, el gran exégeta español Najmánides (Rabí Moisés hijo de Najmán, 1194-1270) había notado la relación existente entre el monte Sinaí y el Tabernáculo, al afirmar «que el secreto del Tabernáculo es que la Gloria que residía en el monte Sinaí reside [ahora] en él a manera de misterio» (*ad loc.* Ex 25). En tiempos modernos, el biblista judeo-italiano U. CASSUTTO (1883-1951) también reconoció la correspondencia presente entre el monte Sinaí y el Tabernáculo cuando decía que «el Tabernáculo es como el monte Sinaí en miniatura, el cual es posible trasladar de lugar en lugar, a efectos de acompañar a los hijos de Israel en sus andanzas y de servir como signo tangible de la presencia divina entre ellos durante sus viajes. Como se les había revelado Yahveh en el monte Sinaí en el tercer mes [con ocasión de la revelación de los Diez Mandamientos. A.R.], así se les revela ahora, y en el futuro habrá de revelarse, en el Santuario que ellos le construyeron» (*Comentario al libro de Éxodo*, p. 339 [traducción mía]).

[133] Aun cuando la tradición judía ha adscrito el origen de la institución sinagogal a Moisés (Josefo, *Contra Apión* 2,175; *Targ. Pseudo-Jonatán* a Ex 18,20. Cf. Hch 15,21), es un hecho aceptado por la mayoría de los estudiosos que los orígenes de la misma deberían ser buscados en los últimos años de la época del Primer Templo o en el exilio de Babilonia. Se aducen como prueba en este sentido algunos pasajes del libro de Ezequiel, el profeta del destierro, en donde se hace mención a la asamblea de los ancianos (14,1; 20,1) y, principalmente, al uso de la expresión sugerente «pequeño santuario» (מִקְדָּשׁ מְעַט [*miqdāš mᵉʿaṭ*]): «Por eso, di: Así dice el Señor Yahveh: Sí, yo los he alejado por los países, pero yo he sido un santuario [lit. «pequeño santuario»] para ellos, por poco tiempo, en los países adonde han ido» (11,16). Para más detalles sobre los orígenes de la sinagoga, véanse RABINOWITZ, «Synagogue», cols. 580-581; LEVINE, «The Second Temple Synagogue», pp. 8-10.

[134] Otros términos usados por los judíos grecoparlantes para llamar a esta institución fueron: *semneion* («santuario»); *didaskaleion* («lugar de instrucción»); *sabbateion* («lugar de Shabat»). Según se puede colegir de los testimonios bíblicos, estas reuniones comunales se habrían llevado a cabo originalmente en lugares abiertos, cerca de ríos o canales (Ez 1,1; Sal 137,1), o en las áreas próximas a la puerta de la ciudad (Neh 8,1). Solo con el pasar del tiempo, estas reuniones comunales se habrían llevado a cabo en un espacio predeterminado para el caso. Los testimonios arqueológicos (inscripciones) más antiguos en este sentido han sido hallados en la Diáspora judía, principalmente en Egipto, que datan del siglo III a.C. Según parecería ser, la tradición presente en *3 Macabeos* 7,20 acerca de la fundación de un «lugar de oración» en Tolemaida en tiempos del rey Tolomeo IV (221-204 a.C.) tendría bases históricas. Solo recién a partir del siglo II-I a.C. en adelante se encuentran en la Diáspora (Grecia [isla de Delos]) y en la tierra de Israel (Gamla, Jericó [?], Masada, Herodión, Horvat

'Ethri, Qiryat Sefer, Modi'in y Migdal) restos arqueológicos de edificios que habrían servido como «lugares de reunión». Sobre este tema, véase RABINOWITZ, «Synagogue», col. 581; LEVINE, «The Second Temple synagogue», pp. 10-12; HACHLILI, «Synagogues», pp. 30-34; AVIAM, «Reverence for Jerusalem», pp. 129-142.

135 No obstante, sabemos sobre algunas comunidades de la diáspora judía en la época previa a la destrucción del Segundo Templo en el año 70 d.C. que consideraban a sus sinagogas como lugares sagrados. A juicio de LEVINE («Synagogues», p. 1262), este carácter de las sinagogas habría sido resultado de una realidad cultural específica, a saber: otorgarle a esta institución un prestigio equivalente al que disfrutaban los templos en el mundo helenístico-romano. De hecho, fue precisamente en esa época en que el otorgamiento del título «sagrado e inviolable» *(hieros kai asilos)* a los templos se incrementó de manera dramática. Los judíos, entonces, habrían adoptado este estatus para la sinagoga a efectos de enaltecerla ante sus ojos y ante los ojos de los paganos. De aquí, pues, que el carácter sagrado de la sinagoga se habría debido a circunstancias históricas específicas, y no como resultado de su naturaleza como tal.

136 Por ello no concuerdo con V. A. HUROWITZ cuando afirmaba «que a pesar de su portabilidad [el Tabernáculo] no era conceptualmente y funcionalmente diferente de cualquier otra Casa de Dios» («Tenth Century BCE», p. 16 [traducción mía]). Por el contrario, según el análisis aquí propuesto, el concepto de Tabernáculo conllevaba un concepto totalmente diferente del «espacio sagrado» presente en las otras culturas de la antigüedad.

137 La prefiguración de la institución sinagogal se manifiesta también en el relato (probablemente exílico) de la inauguración del Templo de Salomón, en que el texto pone un destacado énfasis en el Templo como lugar de oración, y no en el sacrificio. Véase 1 Re 8,23-53; [Segundo o Tercer] Isaías 56,6-8. Sobre este tema, véase LEVENSON, «From Temple to Synagogue», p. 164. Según KNOHL (*Creencias bíblicas*, pp. 129-130; ídem, «La fe bíblica», p. 156), a la idea del Templo como «casa de oración» presente en el libro de 1 Re 8,29-30, hay que sumarle la tradición sobre la «Tienda del Encuentro» fuera del campamento (Ex 33; Nm 11-12). En ambos casos, según su opinión, se puede ver en ellos un antecedente de la institución sinagogal del judaísmo posterior. Según WEINFELD («Israelite Religion», pp. 113-114), este interés por la oración a despecho de las actividades cúlticas (como sacrificio diario, quema del incienso, etc.) es discernible ya en el Deuteronomio (21,7-9; 26,5-10.13-15), que veía en la liturgia la forma más importante del servicio divino.

138 Una línea interpretativa similar en espíritu a la propuesta en el cuerpo del capítulo fue adoptada por T. E. FRETHEIM, quien a pesar de no llegar a nuestras mismas conclusiones, afirmaba en un sugestivo trabajo que el documento sacerdotal sobre el Tabernáculo habría sido compuesto por círculos clericales (provenientes de la casa sacerdotal de Silo) en situación de exilio (siglo VI a.C.), con el propósito de oponerse a la reconstrucción del Templo de Jerusalén, rechazando así todo intento de centralizar a Dios y convertirlo en un ser estático y no activo. Según decía: «nosotros sugerimos que ellos [es decir, los círculos sacerdotales responsables de la fuente P (documento sacerdotal). A.R.] se opusieron a la reconstrucción del Templo después del retorno del exilio. En su lugar, ellos llamaban a un retorno a la época teocrática, anterior a la realeza y al templo, en sus propios días, con un pueblo centrado alrededor de un santuario movible. Además, nosotros sugerimos que los israelitas apoyaban otra vez una larga tradición que el santuario israelita debe ser portable y que la concepción de Dios que ellos valoraban era compatible solo con esta institución» («The Priestly Document», pp. 315-316 [traducción mía]).

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.)[139], las cartas halladas en Tell El-Amarna (Egipto, siglo XIV a.C.)[140], 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?»)[141]. 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 jebuseo[142].

De acuerdo a la tradición bíblica, habría sido en tiempos del (¿histórico o mítico?) rey David (siglo X a.C.)[143] 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)[144]. 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 Dios[145], 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)[146].

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 mandé que apacentaran a mi pueblo Israel: "¿Por qué no me edificáis una casa de cedro?"» (vv. 4-7)[147].

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»[148].

A pesar de su declarada voluntad, sin embargo, no fue David el constructor del Templo[149]. Haya sido por la oposición de Dios o por otras razones de carácter geopolítico o religioso[150], el texto bíblico nos cuenta que fue su hijo Salomón quien llevó finalmente a buen puerto este grandioso proyecto[151], 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 desierto[152]. 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 Tiro[153], «lleno de ciencia (חָכְמָה [*ḥokhmâ*]), pericia (בְּנָה [*tᵉbûnâ*]) y experiencia (דַּעַת [*daʿat*]) para realizar todo trabajo en bronce» (1 Re 7,14)[154].

3.2. El Templo de Salomón: la Casa de Yahveh[155]

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»[156]. De acuerdo con una tradición bíblica tardía (probablemente de la época persa [cf. 2 Cr 3,1])[157], este mismo sitio habría sido el mítico «monte Moria» (lugar asociado con el sacrificio de Isaac [cf. Gn 22,2])[158], 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)[159]. Si a ello le sumamos los intentos ya hechos durante la época de la monarquía de darle al sitio del Templo de Jerusalén un trasfondo israelita[160], 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 Dan[161].

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.[162]

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 Templo[163].

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 Salomón[164], 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)[165]. Sin embargo, a la luz de los restos de los templos 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 seguridad[166] 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 mismo[167].

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 altura[168]. El mismo estaba dividido en tres unidades arquitectónicas continuas: una sala de entrada (אֻלָם [*'ûlam*]) (10 × 20 codos), el «Santo» (הֵיכָל [*hēkhāl*]) o (קֹדֶשׁ [*qōdeš*]) (40 × 20 codos), y el «Santo de los Santos» (קֹדֶשׁ הַקֳּדָשִׁים [*qōdeš haqŏdāšîm*]) o (דְּבִיר [*dᵉbîr*]) (un cubo de 20 codos por lado). Esta estructura, a su vez, incluía un complejo 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 Templo[169]. 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)[170], construido según el eje este-oeste[171], 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)[172]. Algunos salmos (Sal 52,10; 92,13-14) sugieren que en los patios del Templo crecían árboles magníficos como olivos, palmeras y cedros del Líbano[173].

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 מֻצָק [*hayyām mûṣāq*])[174], diez estanques montados en basas móviles (מְכֹנֹת [*mᵉkhōnôt*])[175] y el altar de sacrificios[176].

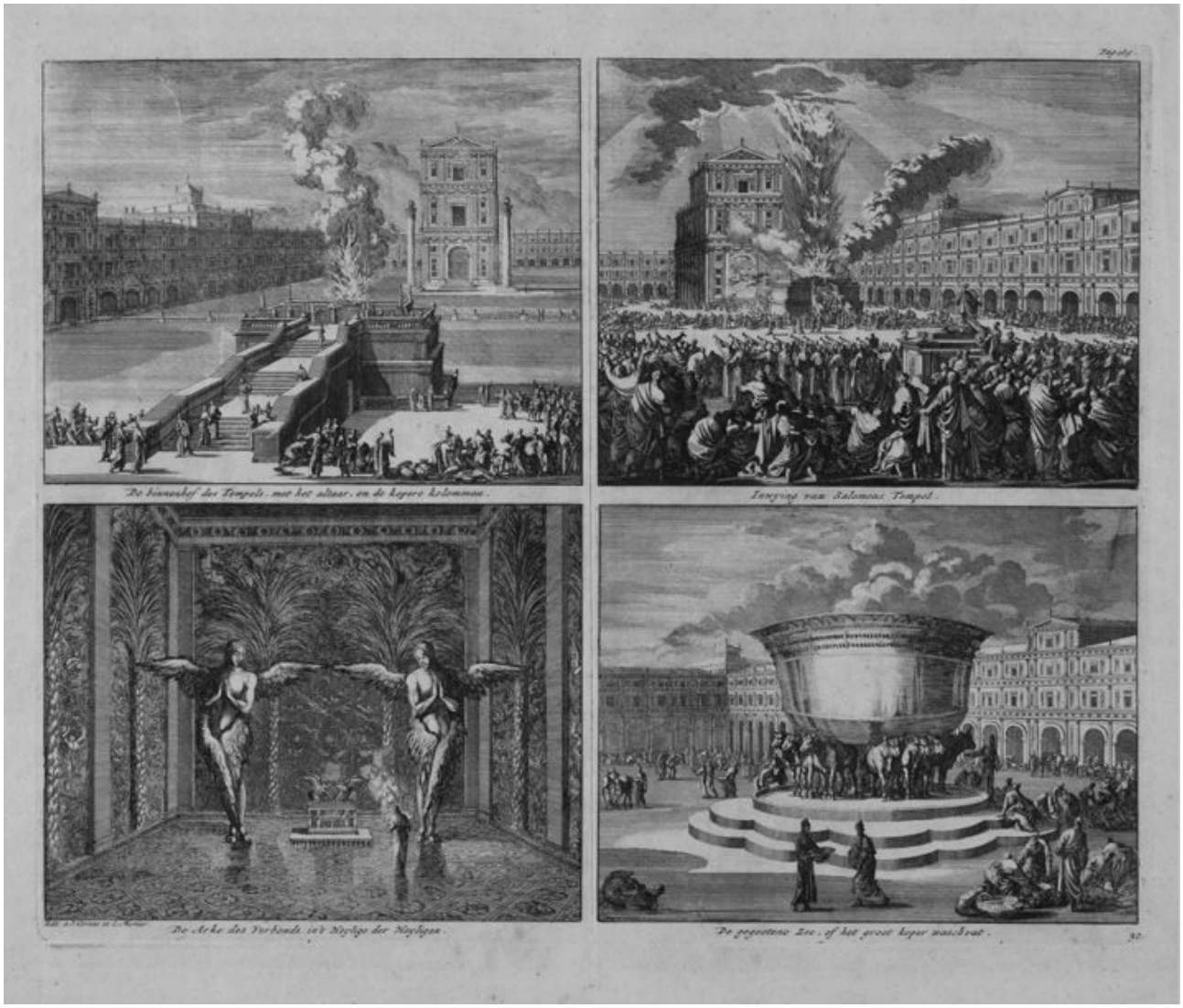


Figura 4. *El Templo de Salomón en la imaginación europea.*

Ante el vestíbulo de entrada *('ûlam)*[177] se erguían a ambos lados de la entrada dos columnas de bronce de gran tamaño[178], con gruesos capiteles de decoración vegetal (granadas y azucenas)[179], que llevaban por nombre «Yaquín» (ubicada al sur) y «Boaz» (ubicada al norte)[180]. A manera de visión de conjunto, 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»[181].



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

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)[182], de las cuales colgaban 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» *(hēkhāl)*, era muy larga (40 codos de largo × 20 codos de ancho × 30 codos de alto)[183]. La misma estaba revestida con planchas de cedro[184] 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 incienso[185], mesa para los panes[186], diez candelabros[187], cucharas, cuchillos, etc.) hechos totalmente 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»[188].

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 escalonados[189]. Pasando estas puertas se entraba (¿o se ascendía?)[190] al «Santo de los Santos» o *d^{e}bîr*[191]. Esta sala era una habitación cerrada, sin ventanas, en forma de cubo (20 cubos de largo × 20 cubos de ancho × 20 cubos alto)[192]. 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 Yahveh[193]. 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)[194]. Este «trono de Yahveh» vino a reemplazar al antiguo Arca de la Alianza como tal[195], convirtiéndose en un nuevo símbolo religioso de la presencia de Dios en el Templo[196]. Según la tradición rabínica tardía, el Arca de la Alianza habría estado apoyada sobre la «Roca Fundacional» (en hebreo, *eben ha-šettiyyah*) [197].

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 carácter cósmico, místico y esotérico del Templo alcanzaban su máximo momento apoteótico en la experiencia de lo sagrado[198].

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)[199].

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)[200]. Fue en esa ocasión, entonces, que Dios encontró descanso definitivo en el «Santo de los Santos» del Templo salomónico, al igual que en el pasado mítico la «gloria de Yahveh» lo había hecho en el monte Sinaí/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)[201].

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)[202]. Sin embargo, este concepto del Templo como lugar de residencia de la divinidad, en conformidad con la idea imperante en el antiguo Oriente[203], se ve contrastada por la revisión deuteronomista presente en 1 Re 8, según la cual Yahveh reside en el cielo, mientras que Su «nombre» está en el Santuario de Yahveh[204]. 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)[205].

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/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 Sinaí/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 Sinaí/Horeb[206]. Según está escrito: «Ya tengo yo consagrado a mi rey, en Sión mi monte santo» (Sal 2,6)[207].

Inspirado por antecedentes míticos orientales, el monte Sión fue identificado con el monte Safón[208], 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 universo[209]:

> 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, confín del Norte[210],
> 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 edilicio 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»[211].

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 David[212].

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 al 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»[213].

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)[214].

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 Yahveh[215], 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)[216].

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 Israel[217] habría 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»[218], en «la puerta del cielo»[219].

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 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)[220].

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–»[221].

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)[222]. Algunos profetas como Miqueas y Jeremías se opusieron a ver el Templo como un objeto de culto idolátrico, suponiendo el mismo como invulnerable, otorgándoles a los israelitas impunidad ante los delitos y pecados cometidos[223]. 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, Templo de Yahveh, Templo de Yahveh es este!"» (7,4)[224]. 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–[225]. 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 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 Silo, y os echaré de mi presencia como eché a todos vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraím» (7,10-15)[226].

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 Babilonia[227], 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)[228]. 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 babilónico[229].

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)[230].

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»[231].

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 Judea[232], significó para los antiguos israelitas no solo la destrucción de un edificio, sino, antes bien, el colapso de su universo religioso, el regreso de la creación al caos primigenio, llevándolos al desánimo y la desesperación[233]: ¿Por qué Yahveh se había desentendido y despreocupado de la suerte de su pueblo? ¿Dónde quedaron las promesas de Yahveh a Israel y a la casa de David? ¿Qué había pasado con el poder de Yahveh, que desde Sión y Su casa dominaba el universo? ¿Era Marduk, el jefe del panteón babilónico, más poderoso que Yahveh?

Como es de suponer, es posible encontrar en la literatura bíblica distintas respuestas a estos y otros interrogantes. Entre ellas, por ejemplo, algunos trataron de explicar este suceso inaudito e incomprensible a la luz de los presupuestos de la fe bíblica, buscando las razones para la destrucción de Jerusalén y el Templo, y para la deportación a Babilonia, en un modelo teológico conocido, a saber: las tragedias nacionales fueron resultado de los pecados de Israel, sea en el plano moral (Jr 7,5-7; Lam 4,13), cultual (Neh 13,18) o religioso (2 Re 21,10-15)[234].

Los exiliados en Babilonia fueron alojados en colonias en tierras reales situadas junto a los ríos o canales (cf. Sal 137; Ez 1,3; 3,15), en zonas desérticas de la región de la baja Mesopotamia (Tel-Melaj, Tel Jarsá, Querub, Adán, Imer [Esd 2,59; Neh 7,61], Kasifías [Esd 8,17] y Tel-abib [Ez 3,15]), organizados a la usanza de «asociación de compatriotas» *(landsmannscheften)*, con lazos familiares y clánicos muy fuertes, viéndose forzados a adaptarse a la nueva realidad geográfica, económica y social de Babilonia (Jr 29,4-7). En este nuevo marco geográfico, económico y social, los deportados sirvieron como agricultores, comerciantes, funcionarios y artesanos[235].

A partir de esta nueva situación histórica, geográfica y social, los deportados desarrollaron una estrategia de integración social, adoptando la lengua, la escritura aramea y la onomástica propia del lugar, hasta el caso incluso de volver en algunos casos a las prácticas idolátricas (Ez 13,8; 14,1-11). Pero, paralelamente a esta integración, los judíos hicieron propia una estrategia de aislamiento social, caracterizada por la preservación de la lengua hebrea[236], la onomástica israelita[237] y el desarrollo de una ideología de exclusivismo étnico[238].

En el campo religioso, se elaboraron y desarrollaron ideas, conceptos y prácticas, en

continuación con la antigua religión israelita preexílica, tanto en los círculos de la *intelligentsia* (sacerdotes, profetas y sabios), como en círculos populares-familiares, para definir, perfeccionar y fortalecer los contenidos de la identidad y la cultura judías. Como resultado de la nueva situación creada, esta nueva identidad pasó de tener un carácter gubernamental-nacional (israelita/judaíta) en la época monárquica a ser de una naturaleza religiosa (judía) durante el destierro forzado, con contenidos varios, como la fe en un Dios único, pasando de la monolatría o henoteísmo antiguo (Ex 15,11) a un incipiente monoteísmo (Dt 4,35; Is 45,1-7); una liturgia de lamentación, que incluía ayunos, plegarias y elegías (Lam 4,11-13; 5,15-16); un retorno a los patriarcas (Ez 33,24; Is 41,8-9; 51,1)[239]; el concepto de la responsabilidad y la retribución individual (Jr 31,29-30; Ez 18,1-32), en contraposición a la antigua teología de retribución colectiva (Ex 20,5-6); y una religiosidad sin templo, con una relación más directa y personal con Yahveh (Is 64,7), que incluía la observancia de los mandamientos rituales y las festividades, la lectura de la Torá y la oración. Para los exiliados en Babilonia, entonces, la Torá/Pentateuco representó la piedra fundamental sobre la cual se construyó la nación judía en la época exílica y posexílica, fijando los límites de pertenencia[240].

A pesar del intento de algunos estudiosos de argüir que los judíos habrían erigido en Babilonia altares o templos para la adoración de Yahveh, a partir del uso de expresiones como «pequeño santuario» (מְקְָ מְעַט [*miqdāš me'aṭ*]) (Ez 11,16) o «el lugar» (הַ ָקֹ ם [*hamāqôm*]) (Esd 8,17), todo llevaría a pensar que dicha posibilidad no habría sido posible ni aceptable en la realidad diaspórica de los judíos en Babilonia[241], tanto sea por razones intrajudías de carácter teológico-religioso como por causas político-contextuales[242].

Sin embargo, la nueva manera de adorar a Yahveh en la diáspora babilónica por medio de la lectura de la Escritura (Neh 8) y la oración (Sal 137) obliga a suponer la existencia de un lugar en donde se haya llevado a cabo la adoración y servicio de Yahveh, sin tener que ser necesariamente un templo con libaciones y sacrificios de animales. Como parece insinuarlo Ezequiel cuando dijo: «Por eso, di: Así dice el Señor Yahveh: Sí, yo los he alejado por los países, *pero yo he sido un santuario* (lit. «pequeño santuario» = מְקְָ מְעַט [*miqdāš me'aṭ*]) en los países adonde han ido» (11,16)[243]. La noción de que la «gloria de Yahveh» había ido al exilio con los deportados (Ez 1,28; 3,12), y que por tanto Su presencia estaba próxima del creyente (Is 55,6; Jr 29,7.11-14), la idea de que Yahveh era en esencia un Dios nómada, acostumbrado a vivir en «tienda» y no en «casa» (2 Sm 6,6-7), y la reflexión en las antiguas tradiciones ancestrales sobre el Tabernáculo del desierto como santuario portátil de transporte de la teofanía de Sinaí/Horeb[244], habrían sido el sustrato religioso-teológico que habría fijado los fundamentos ideológicos de la institución de la sinagoga en Babilonia. A juicio de J. Peláez: «es probable que la sinagoga surgiera durante el exilio babilónico como un reducto de identidad nacional y religiosa, sin depender de un lugar geográfico concreto, el monte santo de Jerusalén, ni de una clase sacerdotal ordenada. A partir de ahí se convirtió en una institución práctica y

universal exportable a cualquier región o situación»[245].

3.5.2. Jerusalén y el Templo en la expectativa escatológica

A pesar de haberse adoptado a las nuevas condiciones geográficas, sociales, políticas, económicas y religiosas, y de haber desarrollado ideas, prácticas e instituciones que les permitieran sobrellevar la situación de desarraigo, los judíos nunca dejaron de sentir nostalgia por la ciudad de Jerusalén, quedando vivo su recuerdo en los corazones de los deportados a Mesopotamia:

> A orillas de los ríos de Babilonia
> estábamos sentados y llorábamos,
> acordándonos de Sión;
> en los álamos de la orilla
> teníamos colgadas nuestras cítaras.
>
> Allí nos pidieron
> nuestros deportadores cánticos,
> nuestros raptores alegría:
> «¡Cantad para nosotros
> un cantar de Sión!»
>
> ¿Cómo podríamos cantar
> un canto de Yahveh
> en una tierra extraña?
> ¡Jerusalén, si yo de ti me olvido,
> que se seque mi diestra!
>
> ¡Mi lengua se me pegue al paladar
> si de ti no me acuerdo,
> si no alzo a Jerusalén
> al colmo de mi gozo! (Sal 137,1-6)[246].

Con el pasar del tiempo, la añoranza, el dolor y el desánimo se transformaron en esperanza. El profeta anónimo conocido bajo el nombre del Segundo Isaías (un profeta que habría vivido en la época del exilio) anunció a los deportados una próxima salvación, diciendo que «ha consolado Yahveh a su pueblo, ha rescatado a Jerusalén» (Is 52,9; cf. también Zac 1,7-17). Estas palabras cargadas de esperanzas escatológicas proclamaban la fe en una nueva y fantástica Jerusalén, cimentada con zafiros y rubíes (Is 54,11-12). Como lo expresaba el saludo a Jerusalén presente en el libro de Tobías (escrito probablemente en la época persa, entre los siglos V-IV a.C.), que reflejaba la esperanza de los desterrados en el pronto regreso del exilio y la reconstrucción de una Jerusalén ideal:

> Entonces exultarás, te alegrarás
> por los hijos de los justos,
> pues serán reunidos todos

y bendecirán al Señor de los siglos.
[...]
Bendice, alma mía, al Señor y gran Rey,
que Jerusalén va a ser reconstruida
y en la ciudad su Casa para siempre.
Seré feliz
si alguno quedare de mi raza
para ver tu gloria
y confesar al Rey del Cielo.
Las puertas de Jerusalén serán rehechas
con zafiros y esmeraldas,
y de piedras preciosas sus murallas.
Las torres de Jerusalén serán alzadas
con oro, y con oro puro sus defensas.
Las plazas de Jerusalén serán soladas
con rubí y piedra de Ofir;
las puertas de Jerusalén
entonarán cantos de alegría
y todas sus casas cantarán:
¡Aleluya! ¡Bendito sea
el Dios de Israel!
Y los benditos
bendecirán el Santo Nombre
por todos los siglos de los siglos (Tob 13,13.15-17)[247].

Fue tal el optimismo de los profetas por el inminente Segundo Éxodo (Is 40,3; 43,16-21; Jr 16,14-15; 31,2.8-9.21), que incluso ciertos círculos (con toda seguridad, sacerdotales[248]) soñaron con un Templo utópico y con la futura restauración en la tierra de Israel (Ez 40-48)[249].

Esta visión utópica del profeta-sacerdote Ezequiel (¿o de sus discípulos?)[250] funciona a manera de clímax en la estructura de la obra, ubicada después de las promesas de restauración (Ez 34,11-37) y de la gran batalla escatológica contra Gog de Magog (caps. 38-39)[251]. La misma presenta una estructura literaria perfectamente organizada. Según la propuesta hecha por M. Geenberg, el material está ordenado desde una triple perspectiva, a saber: 1) 40,1-43,12: visión del templo futuro; 2) 44,1-46,24: normas para acceder al templo y para la actividad litúrgica; 3) 47,13-48,35: distribución de la tierra entre el pueblo. Por su parte, los pasajes 43,13-17 y 47,1-11 desempeñan una función de transiciones[252]. En cuanto a la perspectiva de mundo implícita en esta visión, la misma puede ser tildada de tipo «milenarista», implicando con ello una perspectiva de mundo radical, inminente y final. En otras palabras, la intención de este programa de restauración era llevar a cabo un cambio radical de la realidad del régimen preexílico[253].

El Templo escatológico[254], a construir probablemente por Yahveh mismo[255], estaría ubicado sobre «un monte muy alto» (Ez 40,2), en un territorio independiente de cualquier

tribu, pero en territorio de los sacerdotes[256], libre de toda impureza, y a distancia de la ciudad (Jerusalén es llamada «Yahveh está allí» [48,35]) [257] y su propiedad (45,1-6; 48,8-22)[258].

La descripción de Ezequiel de la estructura sagrada era esquemática, y su diseño altamente simétrico[259]. El recinto tenía la forma de un gran cuadrado de 500 codos de lado (Ez 42,16-20), rodeado por una muralla y provisto de tres puertas orientadas al este, norte y sur. Otras tres puertas, frente a las anteriores, conducían a un patio interior, también de forma cuadrada (100 × 100 codos), en donde se encontraba ubicado en su centro el altar del sacrificio (20 × 11 codos) ante el santuario (43,13-27), y a ambos lados del mismo estaban ubicadas las cámaras de los sacerdotes[260]. En los confines de la sección occidental del atrio interior estaba ubicado el Templo propiamente dicho.

El mismo estaba dividido en tres partes (48,48; 41,1-26): atrio o pórtico *(’ûlam)* (20 codos de ancho × 12 codos de largo); Lugar Santo *(hēkhāl)* (20 codos de ancho × 40 de largo); y el Santo de los Santos *(qōdeš haqŏdāšîm)* (20 × 20 codos). Al igual que la decoración del Templo salomónico, también de este se decía que las paredes estarían recubiertas con maderas, labradas con palmeras y querubines[261]. El edificio descansaba sobre una plataforma a la que se ascendía por siete peldaños al atrio exterior, una de ocho peldaños que llevaba al atrio interior, y finalmente otra de diez peldaños que subía hasta la plataforma del Templo propiamente dicho, con dos columnas de bronce a los lados.

En este Templo ya no se hallaba el Arca de la Alianza; en su defecto se afirmaba «que la gloria de Yahveh llenaba la Casa» (Ez 43,2-5)[262]. En este sentido, entonces, la reconstrucción del Templo imaginada por Ezequiel y su círculo sacerdotal habría de restaurar también la presencia de la «gloria de Yahveh» en el Templo escatológico, remedando la presencia de ella en el Tabernáculo del desierto y en el Templo de Salomón, convirtiendo de esta manera con su presencia física al edificio material en la «Casa de Yahveh». La visión de Ezequiel terminaba con un manantial de agua viva que brotaba del templo con tal abundancia que formaría un torrente que, atravesando el valle del Cedrón, llegaría al mar Muerto, cuyas aguas se convertirían en potables, sugiriendo el fin del caos cósmico y el comienzo de una nueva creación (47,1-12)[263].

De esta manera, entonces, el tono de la visión con la que finalizaba el libro de Ezequiel era altamente optimista, vivificando el desierto, produciendo abundancia y renovando la vida en la tierra y en las aguas. En esta realidad escatológica promovida por los círculos sacerdotales sadoquitas, ya no figuraba como un ideal la reclamación de un poder político[264], sino, antes bien, una reivindicación de un monopolio en el culto en menoscabo del poder real, distinguiendo claramente lo profano de lo sagrado[265].

[139] 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.

[140] 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.).

[141] 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 NA'AMAN («Canaanite Jerusalem»), la Jerusalén cananea fue una ciudad-estado ubicada en las colinas de Judea, con un territorio y poder de carácter limitado.

[142] 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.

[143] 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.

[144] 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 NA'AMAN, «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 cúltico-real, véase UZIEL Y SHAI, «Iron Age Jerusalem», pp. 168-170.

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

[146] 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, *ibíd.*, pp. 271-292.

[147] 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 davídica 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.

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

149 A pesar de no ser el constructor del Santuario, según la versión prodavídica del Cronista, Yahveh le reveló a David el diseño (תָּבְנִית [*tavnît*]) 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.

150 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]).

151 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).

152 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 NA'AMAN, «Biblical and Historical Jerusalem», pp. 31-32.

153 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.

154 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.

155 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 Hāelôhîm*]) (Esd 3,8; Neh 6,10). Otros nombres son: «Santuario/Templo» (מִקְדָּשֶׁךָ *miqdāšekhā*) (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» (מִשְׁכְּנֹתֶיךָ [*miškᵉnôtekhā*]) (Sal 43,3; 84,2), y las correspondientes metáforas: «aposento» (בֵּית זְבֻל [*bêt zᵉbûl*]) (1 Re 8,13; Is 63,15); «casa» (מָעוֹן [*mᵉôn*]) (Sal 26,8; 68,6); «asiento/morada» (מִשְׁכָּן [*miškan*]) (Sal 26,8); «albergue» (נָוֶה [*nāwe*]) (Ex 15,13; Is 33,20). El término «Casa del

Santuario» (בֵּית מִקְדָּשִׁם [*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.

156 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 sentimiento 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]).

157 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.

158 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 Rabbí Eliezer* XXXI, 3).

159 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, 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.

160 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.

161 Según KALIMI («The Land of Moraih», 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 pólemico 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.

[162] 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 250m^2, mucho menor que la casa «Bosque del Líbano», de unos 800 m^2. Para Betel como «santuario del rey», véase Am 7,12.

[163] KEEL, *La iconografía del Antiguo Oriente*, p. 145.

[164] 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.

[165] 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 complementan 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.

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

[167] 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 SETERS, «Solomon's Temple».

[168] El plan del Templo reproducía el del Tabernáculo, doblando sus dimensiones.

[169] 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.

[170] 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.

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

[172] 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 ʻAbd 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.

[173] 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.

[174] 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 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; 1 Re 12,28) y fertilidad.

[175] 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.

[176] 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).

[177] 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.

[178] 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.

[179] La granada tiene afinidad con elementos de amor y fertilidad. Cf. Ct 4,3; 6,7.11; 7,12; 8.2.

[180] 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 l'olam va'ed* («Que el Señor establezca el trono de David para siempre») y *Boaz Yahweh* («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 Ištar-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).

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

[182] 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 marcos 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.

[183] 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 cúltica, como lo prueba la presencia de la parafernalia sagrada en él.

[184] 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.

[185] 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».

[186] 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.

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

[188] 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 LIOY, «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».

[189] 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».

[190] 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; LINDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 19. Sobre la «Roca Fundacional», véase más adelante, p. 78, n. 59.

[191] 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.

[192] 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 cúlticos antes de la erección del Templo. Precisando aún más, Keel sugiere, siguiendo la propuesta de T. A. Busink, que el *d^{e}bîr* 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» (*ibíd.*, p. 156).

[193] 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).

[194] 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 cono 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.

[195] 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.

[196] Véanse detalles en KEEL y UEHILINGER, *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 «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».

[197] 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» (*t.Yom 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 Tanḥuma*, *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).

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

[199] 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.

[200] 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 Sinaí/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 Sinaí/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 Sinaí que contenía la tienda original y aún funcionaba como el lugar de residencia de la divinidad» (*Ancient Israel*, p. 203 [traducción mía]).

[201] 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.

[202] 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 (litúrgico, 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.

[203] 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]).

[204] 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 arrepentido; 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.

[205] Según GARZA (*La crítica profética*, p. 221), este versículo sería un añadido posdeuteronomista, que resalta la trascendencia divina y corrige la antigua posición deuterenomista. 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.

[206] 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 Sinaí en la memoria colectiva de la nación, véase más arriba, cap. 1, pp. 36-38.

[207] De acuerdo a la antigua tradición, el «monte de Dios» había sido originalmente el Sinaí (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, *ibíd.*, 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.

[208] 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.

[209] 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 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 sanctasanctórum estaba el Arca con las tablas de la Ley, que fijaban el pacto moral-legal entre Yahveh e Israel.

[210] La palabra «Norte» traduce el término «Safón» en el original hebreo.

[211] MEYERS, «Temple, Jerusalem», p. 359 (traducción mía).

[212] 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.

[213] MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 361-362 (traducción mía).

[214] A pesar del intento del historiador bíblico judaíta de presentar la acción de Jeroboam como ilegítima, la erección 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 construidos 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, Ofrá 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, Beršeba 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 NA'AMAN, «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.

[215] 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.

[216] 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, NA'AMAN («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.

[217] 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 Egipto), según los cuales en el lugar habría funcionado un templo dedicado a Yāhô (= ¿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 Yāhô, se hallaban otras divinidades como la diosa ʿAnāt-Yāhô. 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 Elefantina, 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.

[218] 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.

[219] 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" (שודק), sino como "elegido". Aunque el término "sagrado" se halla en distintos lugares en el Deuteronomio, en particular con referencia al pueblo (שודק מע), 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.

[220] 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.

[221] 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.

[222] 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.

[223] 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 opodrá 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.

[224] 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).

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

[226] 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.

[227] Sobre Jerusalén en estos años, véase MALAMAT, «Jerusalem on the Eve».

[228] 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 cúltica legítima interrumpida por la destrucción del Santuario. Sobre este asunto, véase KALIMI y PURVIS, «King Jehoiachim and the Vessels», pp. 452-457.

[229] 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.

[230] 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.

[231] 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]).

[232] 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).

[233] ODED, *La historia temprana del exilio babilónico*, pp. 227-233. En palabras muy acertadas de SMITH: «ser exilado es ser desligado de la tierra, de la bendición, de los ancestros, de la historia, de la vida, de la creación, de la realidad, de la divinidad. Es entrar en un nuevo período temporal, claramente diferente del que había sido antes. Es descender al caos. [...] La destrucción del Templo es experimentar el quiebre del Centro, la ruptura de la pértiga sagrada» («Earth and Gods», p. 119 [traducción mía]).

[234] Sobre los esfuerzos de interpretación teológica de la catástrofe política, véase ALBERTZ, *Historia de la religión*, pp. 471-510; ROM-SHILONI, *Dios en tiempos de destrucción y exilios*, pp. 162-319. Sin embargo, Sal 74 plantea una teología diferente al respecto. El autor no busca la razón de la destrucción en los pecados de Israel, sino en la inactividad de la divinidad: «¡Álzate, oh Dios, a defender tu causa,/ acuérdate del necio que te provoca todo el día!/ No olvides el griterío de tus adversarios,/ el clamor de tus guerreros que crece sin cesar!» (vv. 22-23).

[235] Las tablillas de arcilla provenientes de la «casa de Murašu» (documentos legales y económicos provenientes de una casa de banqueros, escritos en acadio y arameo en escritura cuneiforme del siglo V a.C., y originarios de la zona de Nipur) testimonian vivamente sobre las variadas actividades económicas (agricultura, comercio y recolección de impuestos) de los judíos en 28 poblados de esa zona, confirmando que los deportados habían seguido las recomendaciones de Jeremías. Sobre la situación de los deportados en Babilonia, véase ALBERTZ, *Historia de la religión judía*, pp. 467-471; CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, pp. 294-299; ODED, *La historia temprana del exilio babilónico*, pp. 155-196.

[236] Una prueba contundente para el caso es que la enorme mayoría de los escritos bíblicos, a excepción de algunas secciones del libro de Esdras y Daniel, fueron escritas en hebreo.

[237] Los nombres de los deportados y de sus descendientes testimoniados en las listas genealógicas de los libros de Esdras (cap. 2) y Nehemías (cap. 7), así como en los nombres hallados en los textos de la «casa de Murašu», revelan un apego hacia la religión judía: por ejemplo, aparece 5 veces el nombre *Šabetai* (de *Šabat*) o *Aga* (del hebreo *ḥag* = referencia a la fiesta de *Sûcot* o de las Tiendas).

[238] La misma comprendió la compilación, redacción y edición de antiguas tradiciones nacionales legales, históricas, proféticas, litúrgicas y sapienciales; la promoción de observancias religiosas distintivas (como la práctica de la circuncisión y las regulaciones dietéticas y de pureza ritual), la preservación de los árboles genealógicos y una actitud xenófoba contra extranjeros. Sobre este tema, véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, pp. 302-307; ODED, *La historia temprana del exilio babilónico*, pp. 233-274; WEINFELD, «La tendencia universalista».

[239] Sobre el objetivo presente en el uso de estas tradiciones, decía ALBERTZ: «lo que se quiere es mantener viva en las familias del exilio la memoria de que Palestina es "su tierra", la tierra que les ha asignado Yahvé. Y al mismo tiempo se presenta la vocación de Abraham, con el mandato divino de abandonar todos sus anteriores vínculos familiares (Gn 12,1), como un modelo del destierro en Babilonia, con la exhortación a mantenerse continuamente preparados para el regreso a la tierra» (*Historia de la religión judía*, p. 520).

[240] ODED, *La historia temprana del exilio babilónico*, pp. 275-286, 313-342. Sobre el Pentateuco en la época posexílica, véase SKA, *El Pentateuco*, pp. 235-246.

[241] A diferencia de lo sucedido en Egipto con el templo de Elefantina construido por los israelitas venidos del norte de Israel. Véase más arriba, p. 85, n. 79.

[242] En un análisis muy detallado del tema, Oded enumera las distintas razones que llevarían a concluir que los judíos nunca habrían visto como una opción cierta la posibilidad de construir uno o más templos en Babilonia, a saber: 1) la tierra

extranjera es «impura» (1 Sm 26,19; 2 Re 5,17; Am 7,17; Os 9,3; Sal 137); 2) la doctrina de la centralización del culto exige construir el Templo y realizar sacrificios en un lugar santo, es decir: «Jerusalén, Ciudad santa» (Ez 20,40; Is 48,2; 52,1; Esd 9,8); 3) la «gloria de Yahveh» está en movimiento en la carroza celestial (Ez 10,20-22; 11,23) desde la destrucción del Templo, residiendo con los judaítas en el exilio (Ez 1,28; 3,12) o en el cielo (Is 66,1; Sal 115,3.6; Esd 1,2), sin encontrar un lugar fijo de residencia; 4) Yahveh no está ligado a la tierra de Israel, sino que está en el destierro con su pueblo (Ez 20,5; Lv 26,44); 5) la adoración y servicio a Yahveh en una situación de destierro puede realizarse por medio de los mandamientos y el corazón (Jr 29,13-14; Dt 4,29; Am 5,25; Sal 40,7); 6) La esperanza en una salvación próxima convertía la construcción de un templo en algo innecesario, y al mismo tiempo, este hecho mismo habría representado la intención manifiesta de residir de manera permanente en Babilonia, poniendo dudas en la restauración próxima de Israel; 7) la oposición de los sacerdotes babilónicos a la construcción de templos por parte de los extranjeros en su tierra se debió no solo a su fidelidad extrema a sus dioses, sino también a razones de índole económica; 8) el miedo de que la construcción de un templo fuera influido por creencias o prácticas de índole sincréticas, poniendo en peligro la fe en Yahveh; 9) evitar la dependencia y la intromisión de las autoridades babilónicas en el culto a Yahveh; 10) la creencia de que todavía no había llegado el momento de acuerdo a la economía de la salvación (Ag 1,2; Zac 1,12). Para detalles, véase ODED, *La historia temprana del exilio babilónico*, pp. 286-313.

[243] La expresión «pequeño santuario» en Ez 11,16 no aparece mencionada en ningún otro texto de la colección bíblica.

[244] Sobre este tema, véase más arriba, cap. 2, pp. 57-60.

[245] PELÁEZ, «Sinagoga», p. 2367. La tradición talmúdica tardía entendió la expresión «pequeño santuario» como refiriéndose a la institución sinagogal (cf. *b.Megilat* 29a). LEVINE afirma que la sinagoga fue una institución revolucionaria en distintos sentidos, al compararla con el Templo: «1) emplazamiento: la sinagoga era universal en naturaleza y le permitió a los judíos organizar su vida comunal y ritual de adoración en cualquier lugar; 2) liderazgo: los funcionarios sinagogales no estuvieron limitados a un grupo sociorreligioso específico, como lo era en el caso del Templo, en donde solo los sacerdotes podían tener un posición de liderazgo; 3) participación: la sinagoga involucraba a los congregantes en todos los aspectos del ritual. [...] 4) Culto: el aspecto más distintivo de la sinagoga desde una perspectiva religiosa fue que ella facilitaba un contexto para formas adicionales de adoración más que sacrificios» («Synagogues», p. 1260 [traducción mía]).

[246] Una prueba más en este sentido es la tradición presente en Daniel (6,10-11), según la cual los devotos rezaban en dirección a Jerusalén.

[247] Cf. Tob 14,5. Ambos temas –a saber: «el regreso del Destierro» y «la reconstrucción de Jerusalén y el Templo»– habrán de transformarse en *topoi* clásicos de la escatología judía desde la época del Exilio hasta la época de los Macabeos (segundo tercio del siglo II a.C.), como por ejemplo en Eclo 36,10-13; Ba 4,36-5,9; y en la versión antigua de una de las piezas litúrgicas centrales del rezo judío: «las dieciocho bendiciones». Sobre este tema, véase el análisis esclarecedor y detallado en FLUSSER, «Jerusalén en la literatura del Segundo Templo», pp. 36-50.

[248] Probablemente, sadoquitas. Cf. Ez 40,46b; 43,19; 44,15s; 48,11.

[249] Debido al principio religioso fijado en el Deuteronomio (12,5-6), y vigente en Israel desde la época del rey Josías (622 a.C.), según el cual Yahveh podía ser adorado solo en el Templo de Jerusalén, y a otras muchas razones ya explicitadas más arriba (véase n. 104), no les quedó a los judaítas más que soñar con la posibilidad de la reconstrucción del Templo en la era escatológica. Sobre el templo en la isla de Elefantina, probablemente construido antes de las reformas de Josías en Judea, véase más arriba n. 79. Sin embargo, es llamativo que el profeta Jeremías, de origen sacerdotal, al profetizar sobre el regreso de la cautividad, habló de la reedificación de la ciudad y del palacio, pero no del Templo (30,18-22).

[250] Sobre la posibilidad de que esta descripción haya tenido como origen los círculos de los discípulos de Ezequiel, véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, p. 309. ALMADA («Ezequiel, Libro de», p. 880) considera también que la visión en Ez 40-48, junto con 1,1-3,15 y 8-11, habrían formado parte de una tercera etapa redaccional del libro (3º Ezequiel). Por su lado, R. G. HAMERTON-KELLY («The Temple», p. 5) adopta la posición propuesta por algunos estudiosos (K. Galling y H. Gese) según la cual, de la totalidad de la sección comprendida entre los capítulos 40-48, Ez 40,1-19 y 40,47-41,4 serían el meollo original de la visión que el mismísimo profeta Ezequiel habría tenido del templo celestial, el cual se revelaría en el monte Sión en la era escatológica. Según Albertz, sin embargo, el punto de arranque de la tradición sobre el Templo podría haber sido ciertamente una visión que el anciano profeta habría tenido en el año 573 a.C. (Ez 40,1-2), pero la elaboración literaria posterior habría sido el fruto «de un trabajo reflexivo, en el que podemos imaginar a sus autores en torno a una mesa e inclinados sobre un plano bien detallado de una región concreta» (*Historia de la religión*, p. 552). Esta escuela o grupo habría desarrollado sus ideas sobre la restauración de Israel entre los años 573-520 a.C. La visión misma recuerda la de Moisés en el monte Sinaí (Ex 25,9) y la del modelo dado a David (1 Cr

28,28), presuponiendo la creencia generalizada en la Biblia Hebrea y la literatura del antiguo Oriente, de que el Templo a construir existía *a priori* en el cielo.

[251] Véase HAMERTON-KELLY, «The Temple», p. 8.

[252] Este resumen es según ALBERTZ, *Historia de la religión*, p. 552, n. 59.

[253] KASHER, «Haggai and Ezekiel», pp. 576-577.

[254] Sobre el templo utópico en Ezequiel, véase detalles en HARAN, «Templo», cols. 346-356; ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 53-55; ROPERO, *Templo*, p. 2443; CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 79-102; ALBERTZ, *Historia de la religión*, pp. 554-555.

[255] En ningún lugar Ezequiel hace referencia alguna a la construcción del Templo por medio de hombres. De aquí la conclusión, pues, de que el profeta-sacerdote habría pensado en un origen divino del Templo escatológico. Sobre este punto, véase HAMERTON-KELLY, «The Temple», pp. 7-8. Según A. KASHER («Haggai and Ezekiel», p. 582), esta conclusión derivaría de la ideología radicalmente teocéntrica de Ezequiel, en la cual los hombres tendrían un rol totalmente pasivo en el proceso de redención y de restauración.

[256] De acuerdo con la geografía imaginaria presente en Ezequiel, el territorio sacerdotal estaba ubicado en la franja norteña de un cuadrado imaginario e ideal, colocado aparte en la mitad de la tierra de Israel, en un área que el profeta llamaba *t^{e}rumâ*, localizada entre los territorios de Judá por el norte y Benjamín por el sur.

[257] A diferencia del Templo de Salomón, el cual había sido construido como parte de la acrópolis real, y asociado a la ciudad de Jerusalén.

[258] La ciudad habría de tener doce puertas, marcadas con los nombres de las doce tribus de Israel, la cual serviría como un símbolo de Israel en miniatura de la unidad de todo el pueblo (48,30-34). A diferencia de la Jerusalén del Primer Templo, esta ciudad ya no estaría construida sobre el monte Sión.

[259] A pesar de ello, es de suponer que la descripción de Ezequiel habría incluido detalles ciertos derivados del Templo de Jerusalén, que el profeta habría visto con sus propios ojos en su juventud, antes de ser desterrado a Babilonia.

[260] Ezequiel reguló con precisión que ningún extranjero o incircunciso tuviera derecho de acceso al santuario (44,9). Por ello todas las puertas estaban bien fortificadas a fin de evitar la entrada de los no-israelitas. Según señala ALBERTZ: «la estructura de estas puertas confería al templo un carácter de auténtica fortaleza. Si unas puertas tan imponentes como las de la muralla exterior podrían tener una cierta justificación por razones militares, en el templo (concretamente, entre el atrio exterior y el interior) parecen exageradas. Su estructura solo se explica por la concepción teológica de los autores sacerdotales, que pretendían poner exclusivamente en manos de los sacerdotes el control de acceso al recinto sagrado, en general, pero nunca (posiblemente, aun sin ayuda oficial) al atrio anterior, en el que se realizaban las ceremonias sagradas» (*Historia de la religión*, p. 554).

[261] En esta descripción no se hacía alusión a ningún artefacto sagrado, a excepción de «un altar de madera», del que se dice que «Esta es la mesa que está delante de Yahveh» (41, 22), sin aclarar si se refería a la mesa de la presentación de los panes o al altar de incienso.

[262] De acuerdo con la teología de Ezequiel, Yahveh no había sido afectado por la destrucción del Templo físico, porque la «gloria de Dios» había sido sacada a tiempo por los querubines, deteniéndose «sobre el monte que está al oriente de la ciudad [es decir, el monte de los Olivos]» (11,22-23). De aquí la afirmación, entonces, que con ocasión de la restauración escatológica del Templo, Dios habría de regresar viniendo desde el oriente. Según una sugerencia algo osada y no del todo convincente por parte de G. RICKER BERRY («The Glory of Yahweh») hace varios años, la descripción de la «gloria de Yahveh» en Ez 1,1a.4-28a no habría estado originalmente ubicada en el comienzo del libro de Ezequiel, sino inmediatamente antes de 43,4, describiendo el retorno de Yahveh a Su casa, para permanecer en ella para siempre.

[263] 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».

[264] A diferencia de los oráculos salvíficos del profeta en Ez 1-39, que traza una imagen de la restauración de Israel en la línea del imperio davídico (cf. Ez 34,23s; 37,22-25). Véase ALBERTZ, *Historia de la religión*, p. 554.

[265] CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblias en su entorno*, p. 309. Para los detalles del proyecto reformista de la escuela profética de Ezequiel, véase ALBERTZ, *Historia de la religión*, pp. 562-564.

4
El Segundo Templo de Jerusalén I: la época persa

4.1. El retorno a Sión y la restauración nacional[266]

Frente a la pérdida de fe en la soberanía de Yahveh y la vuelta a la adoración a otros dioses entre ciertos círculos de deportados (Jr 44,16-19; Ez 14,1-10), otros judaítas elaboraron una teología de la esperanza en una restauración futura de Judea y del Templo (Jr 30-33; Is 40-55; Ez 40-48). Más específicamente aún, el profeta Jeremías fijó un término preciso de tiempo para la consumación de la promesa redentora: 70 años (Jr 25,11-12; 27,7; 29,10; cf. 2 Cr 36,21).

Para sorpresa de los exiliados a Babilonia, la esperanza de redención se convirtió en realidad mucho antes de lo soñado[267], cuando el rey Ciro II de Persia (575-529 a.C.), después de haber conquistado Babilonia en el año 539 a.C., decretó al año siguiente la liberación de los israelitas, permitiéndoles regresar a Sión y reconstruir el Templo de Jerusalén (Esd 1,2-4 [2 Cr 36,23]; 6,3-5)[268]. La restauración del Templo estaba en el centro del decreto real de Ciro: «... Yahveh, el Dios de los cielos, me ha dado todos los reinos de la tierra. Él me ha encargado que le edifique una Casa en Jerusalén, en Judá» (Esd 1,2). Esta restauración incluía también la restitución de los utensilios sagrados que Nabucodonosor se había llevado de Jerusalén (vv. 7-11; cf. Is 52,11)[269].

Esta aparición vertiginosa de Ciro, su inusual conquista (casi sin oposición) del imperio neocaldeo y la liberación de los judíos del destierro babilónico fueron entendidas por los pensadores hebreos de la época como evidencia de que Dios controla la historia. Ya que de la misma manera que Jeremías había visto en Nabucodonosor II un instrumento divino que ejecutaba sin saberlo Su voluntad (Jr 51,20-23; cf. también Is 10,5-7), el rey Ciro era ahora para el Déutero-Isaías el «Ungido» de YHWH (יהוה מְשִׁיחוֹ [*mᵉšîḥô*]), a quien Dios había elegido como instrumento para someter a las naciones y cumplir con el plan divino de liberación de Israel, a saber: reconstruir el Templo derruido, devolver los utensilios sagrados y traer de regreso a los deportados para adorar a Yahveh en Sión (44,27-28; 45,1-7.13)[270]. Todo parecía indicar, pues, que la profecía de los setenta años pronunciada décadas atrás por el venerado profeta Jeremías se había cumplido de manera exacta por medio de Ciro (Esd 1,1; 2 Cr 36,21-22), considerando

que la consumación de los «setenta años» había comenzado a correr a partir del reinado de Yoyaquim (609 a.C.).

La respuesta de los judíos al decreto real no se hizo esperar. De acuerdo con el testimonio bíblico, un primer grupo compuesto de cabezas de familia de Judá y Benjamín, de sacerdotes y levitas, se habría puesto en marcha para reconstruir la Casa de YHWH en Jerusalén (Esd 1,5), llevando consigo de regreso los utensilios del Templo que décadas antes había saqueado Nabucodonosor y traído como botín de guerra a Babilonia (2 Re 24,13; 25,13-17; 2 Cr 36,18; Esd 1,7-11; 5,14-15; 6,5)[271]. Ellos fueron conducidos por el sátrapa/gobernador (פֶּחָה [*peḥá*]) (cargo burocrático en la administración imperial persa) (Esd 5,14) o «príncipe» (נָשִׂיא [*nāśi'*]) de Judá (Esd 1,8) (título de honor concedido a un descendiente de la casa de David. cf. Ez 34,24; 37,25, etc.) Šešbassar (llamado Šenassar en 1 Cr 3,18), hijo del deportado rey Joaquín[272].

Esta primera ola de retornados fue seguida por otras[273]. Una de ellas fue encabezada por el gobernador de Judea o *Yehud* (en arameo)[274] Zorobabel (del acadio «*zerû bâbili*» [«brote o vástago de Babilonia]»), al que en Esdras se lo considera hijo de Šealtiel (Esd 3,2) y en Crónicas hijo de Pedaías y nieto de Joaquín (1 Cr 3,17-19), de estirpe davídica, y el Sumo Sacerdote Josué, hijo de Yosadaq (Esd 3,2) y nieto del último Sumo Sacerdote en Jerusalén (1 Cr 5,40-41), de la familia tradicional de Sumos Sacerdotes descendientes del mítico Sadoq (1 Re 2,35).

4.2. El Templo de Zorobabel: historia y arquitectura

Según se puede colegir del memorándum oficial, encontrado en el archivo de Ecbátana durante el reinado del rey Darío I (520 a.C.) (Esd 6,3-5), el rey Ciro había concedido el permiso de reconstruir la Casa de Dios a los deportados de Judea, fijando en el mismo los detalles de la construcción del santuario, la manera de financiación de la empresa (fondos del erario real)[275] y la devolución de los utensilios de oro y plata, que en su momento el rey Nabucodonosor había sacado del santuario de Jerusalén[276].

Esta autorización real fue el *charte* oficial que les permitió a los judíos retornar a Sión, e inmediatamente a su llegada, restaurar el altar de los holocaustos y reanudar el culto (Esd 3,3.5-6)[277], celebrando en el séptimo mes la fiesta de las Tiendas (v. 4)[278]. En una segunda fase, se hicieron los preparativos necesarios para los comienzos de los trabajos[279], colocando los primeros cimientos del Templo en tiempos de Šešbassar en el año 536 a.C. (3,8-13; 5,16)[280].

A pesar de que los fundamentos fueron colocados, los trabajos nunca fueron concluidos (5,16). Los mismos volvieron a reanudarse tiempo después, en el año 520 a.C., durante la época del reinado de Darío I (522-486 a.C.), bajo la dirección de los dos líderes «ungidos» de la época: Zorobabel y Josué (Esd 6,8-10; Zac 4,1-14). Esta reanudación de las tareas de reconstrucción fue entendida por los contemporáneos como una nueva fundación de los cimientos (Zac 4,7-10; Ag 2,3-4.18).

No quedan muy claras las razones para el cese de los trabajos entre la época de Šešbassar (536 a.C.) y Zorobabel (520 a.C.). Algunos lo atribuyen a una gran crisis económica, a consecuencia de una fuerte sequía (Ag 1,6.9-11; 2,16-17; Zac 8,10)[281]. Otras causas coadyuvantes, no necesariamente excluyentes, podrían haber sido de corte social (la hostilidad de los habitantes de Samaría [Esd 4,4-5.6-23])[282], financiero (¿la carencia de apoyo económico por parte de la administración persa?), demográfico (el pequeño número de retornados a Sión), militar (los últimos años de la administración de Ciro estuvieron acompañados de numerosas guerras), político (la tensión interna existente entre el gobernador Zorobabel y la máxima autoridad religiosa, Josué [Zac 6,9-15]), e ideológico (una caída en la tensión espiritual [Ag 1,4.9]).

Más allá de las razones explicitadas más arriba, parecería ser que la causa religiosa habría tenido también un peso significativo. La misma habría estado conformada por polémicas de carácter diverso, cuyo denominador común era la oposición fundamental a la reconstrucción del Templo, a saber:

1. algunos piadosos habrían argumentado desde una perspectiva teológica «que todavía no es tiempo de reconstruir mi templo» (Ag 1,2), debido probablemente a la polémica sobre la manera correcta de interpretar el verdadero significado de la profecía de los setenta años de Jeremías (Jr 25,11-12; 27,7; 29,10)[283];

2. los seguidores del profeta Ezequiel se habrían opuesto al proyecto de reconstrucción del Templo promovido por las autoridades persas, al ver esta iniciativa como una verdadera traición a las esperanzas escatológicas del profeta[284];

3. otros círculos, opuestos a la hierocracia del Templo, habrían considerado las condiciones rituales del presente como inapropiadas e insuficientes para restablecer el servicio del Templo de Jerusalén, argumentando que el Sumo Sacerdote (o el sacerdocio en general) estaba en un estado de impureza ritual[285];

4. ciertos grupos sacerdotales, inspirados en los materiales sobre el Tabernáculo en el libro de Éxodo, habrían adoptado una ideología posdeuteronomista, promoviendo un retorno a la era teocrática, anterior a los reyes y al Templo, en la cual el pueblo estaría centrado en torno a un santuario móvil, una Tienda-Tabernáculo[286];

5. algún partido más radical, referido como «los que tembláis a su palabra» (Is 66,5)[287], se habría opuesto de una manera absoluta a toda posibilidad de compromiso, adoptando una clara ideología contraria a la necesidad de que Dios tenga una Casa: «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? –Oráculo de Yahveh–. Y ¿en quién voy a fijarme? En el humilde y contrito que tiembla a mi palabra» (Is 66,1-2)[288].

Cualesquiera que hayan sido las razones para la interrupción de los trabajos de reconstrucción, el interés clasista de los círculos sacerdotales y davídicos, ansiosos de recuperar el prestigio y poder perdidos, y el espíritu utópico de los profetas Ageo y Zacarías, promotores de la línea teológica de compromiso[289], se conjugaron para impulsar el inicio de los trabajos de reconstrucción del Santuario en el otoño del año 520 a.C. (Esd 5,1-2; 6,8-10). El reinicio de los trabajos se vio acompañado por esperanzas de corte mesiánico, afirmando que con la reinauguración del Segundo Templo daría comienzo la restauración de Israel bajo la égida de Zorobabel, el descendiente de David (Ag 2,20-23; Zac 3,8; 4,1-6.10b-14)[290].

Después de cinco años de trabajos, superando en el camino con éxito los intentos de boicot por parte de Tattenay, sátrapa de la provincia Transeufratina, Šetar Boznay y otros (Esd 5,3-6,17), el Segundo Templo de Jerusalén (conocido también como «Templo de Zorobabel»)[291] fue finalmente inaugurado en el año sexto del reinado del rey Darío, en el mes de Adar (abril) del año 515 a.C. con gran júbilo y boato (6,15-18)[292]. Un mes después, los retornados a Sión celebraron la Pascua, celebrando «con júbilo, durante siete días, la fiesta de los Ázimos, porque

Yahveh les había llenado de gozo, pues volvió hacia ellos el corazón del rey de Asiria, para que reafirmase sus manos en las obras de la Casa de su Dios, el Dios de Israel» (Esd 6,22)[293].

Como en el caso del Templo salomónico, tampoco en esta oportunidad contamos con restos arqueológicos del edificio mismo, dependiendo exclusivamente para su reconstrucción de la información (francamente, muy magra) presente en los textos bíblicos (Ageo; Zacarías 1-8; Esdras 1-6) y en algunas obras del judaísmo posbíblico (como el caso de 1-2 Macabeos), a efectos de caracterizar algunos de sus detalles arquitectónicos[294].

Según lo señalado en el libro de Esdras (Esd 6,3-4; cf. 5,8), el edicto de Ciro II del año 538 a.C. especificaba las dimensiones del Templo a construir (60 codos de altura y 60 codos de ancho)[295], así como la técnica de construcción a utilizar («tres hileras de piedras de sillería y una de madera»)[296]. Asumiendo que otras varias estructuras fueron construidas alrededor de la estructura principal (Esd 8,29; Neh 13,4-9; cf. Ez 41,5-11), parecería ser que el Templo de la época persa habría sido reconstruido en el mismo sitio del Templo de Salomón, incluso con el mismo plan de planta de su antecesor, repartido en tres espacios con diferente grado de santidad: el vestíbulo *(ʾûlam)*, la nave principal *(hēkhāl)* y el santísimo *(dᵉbîr)* [297].

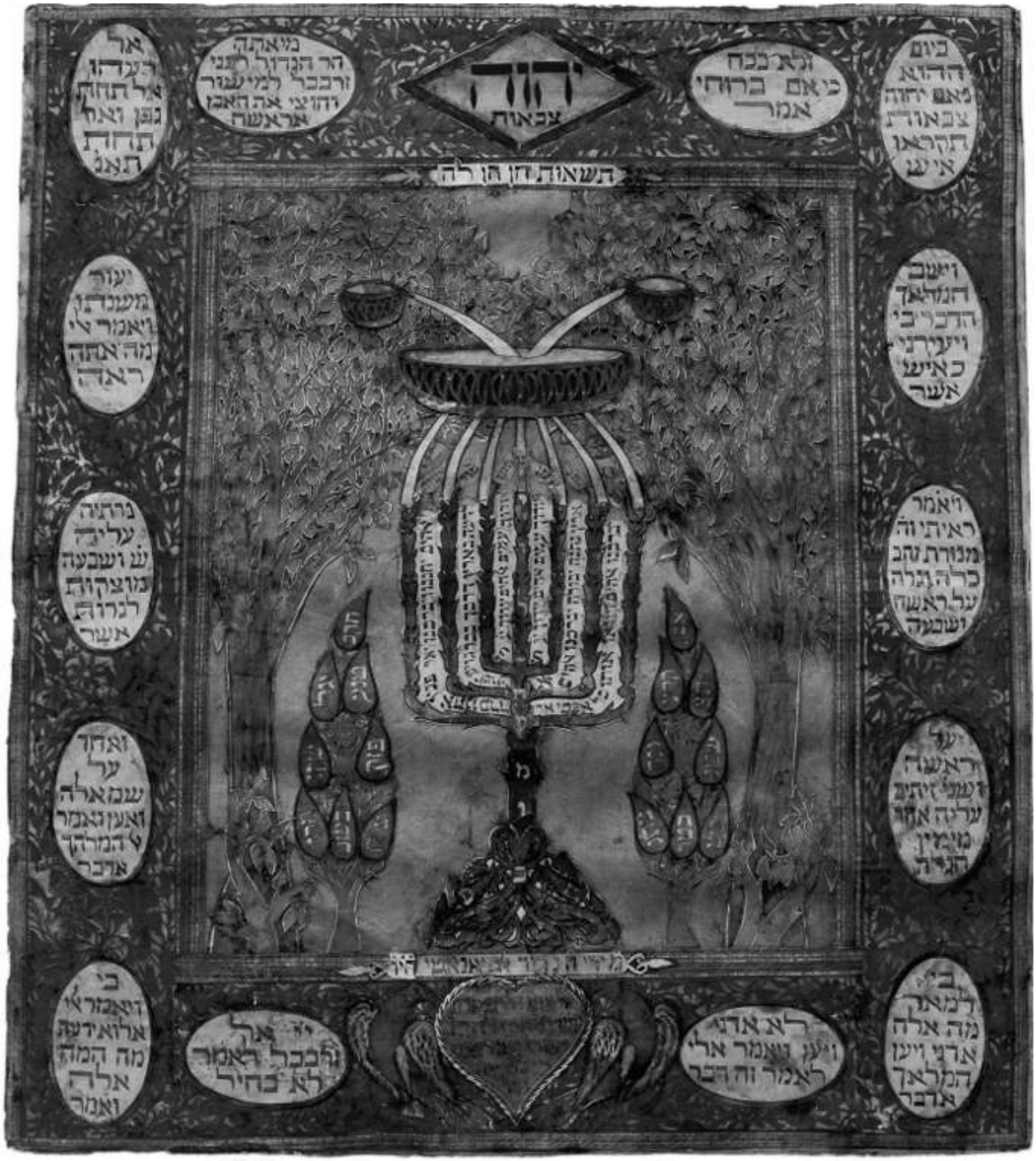


Figura 6. *Visión del candelabro del profeta Zacarías.*

Al igual que su antecesor, el Segundo Templo estaba rodeado por dos atrios (Zac 3,7; Neh 13,7), pero, a diferencia del modelo del Templo ideal de Ezequiel (cf. Ez 44), el atrio interior no estaba destinado solo para los sacerdotes (Neh 8,16). Las murallas del atrio exterior tenían puertas (como el caso de «la puerta de las Aguas» [Neh 3,26; 8,1.3.16; 12,36] o «la puerta de la Inspección» [Neh 3,31]), y en ambos patios había cámaras (Esd 8,29; 1 Mac 4,38). La mayoría de los aposentos habían sido construidos en el atrio exterior y servían para el depósito de ofrendas, diezmos, incienso, utensilios de oro y plata (Neh 10,38-40; 12,44;

13,5.9); así también había cámaras que atendían las necesidades de los Sumos Sacerdotes y otros funcionarios del Templo[298]. Todo indicaría que el altar de sacrificios habría sido construido en el mismo lugar del anterior frente al vestíbulo (Esd 3,3; 7,17)[299], hecho de piedra (1 Mac 4,44-47), y en el *hêkāl* habrían sido colocados los utensilios de oro según la regulación del Pentateuco, a saber: la mesa de los panes de presentación, el altar de incienso y el candelabro[300] (1 Mac 1,21-22; 4,49), junto con otros artefactos sagrados más pequeños. Así mismo, una cortina habría estado colgada en la entrada al santísimo (Eclo 50,5; 1 Mac 1,22; 4,48.51). Sin embargo, y a diferencia del Templo salomónico, el «Santo de los Santos» del Segundo Templo estaba vacío, sin el Arca, sin las tablas de la Ley en su interior, y sin los querubines[301]. Había puertas para cerrar el Templo y sus atrios (Neh 6,10; 1 Mac 4,38).

En comparación con el fastuoso, y para esos años ya mítico, Templo de Salomón, el santuario de la época persa les debe haber parecido seguramente a los israelitas un edificio modesto y carente de esplendor (Esd 3,12; Ag 2,3; Zac 4,9-10). Por ello, los profetas Ageo y Zacarías (Esd 4,24-5,2; Ag 1,6-2,9; Zac 4,7-10) se habrían visto forzados a alentar a los judíos, anunciando que esta situación cambiaría en un futuro cercano: «Pues así dice Yahveh Sebaot: Dentro de muy poco tiempo sacudiré yo los cielos y la tierra, el mar y el suelo firme, sacudiré todas las naciones; vendrán entonces *los tesoros de todas las naciones,* y yo llenaré de gloria esta Casa, dice Yahveh Sebaot. *¡Mía es la plata y mío el oro!* oráculo de Yahveh Sebaot» (Ag 2,6-8)[302].

Para mediados del siglo V a.C., en época del gobernador Nehemías, llegó el turno de la reconstrucción de la muralla de Jerusalén (Neh 6,15), permitiendo de esta manera la repoblación y posterior desarrollo de la ciudad (cap. 11)[303]. Con el pasar del tiempo, y a pesar de su reducida extensión y escasa población[304], la ciudad de Jerusalén volvió a jugar un rol central en la vida social, económica, religiosa e intelectual de los judíos. Desde un punto de vista burocrático, la ciudad sirvió como la capital política de la provincia de Judea en la organización administrativa persa; desde un punto de vista económico, esta urbe se transformó en un lugar central para la redistribución de la riqueza de las tierras en manos de las familias agrícolas de Judea[305]; desde un punto de vista religioso, Jerusalén volvió a convertirse en el centro espiritual de un Estado cuasiteocrático[306]. Como consecuencia de este proceso, pues, no sorprende que el Templo de Jerusalén se transformara a lo largo de la época persa, por lo menos a los ojos de los autores de Esdras-Nehemías y Crónicas, en un símbolo de unidad nacional y en la expresión definitiva de la salvación misma, bajo la égida del Sumo Sacerdote[307].

A pesar de este panorama tan optimista y positivo, sin embargo, algunas tradiciones presentes en la literatura bíblica tardía nos darían a entender que algunos círculos judaítas habrían mostrado cierto desdén hacia el Templo para finales del siglo V a.C., dejando de cumplir con las regulaciones del diezmo en beneficio de los sacerdotes (Mal 3,8-10;

Neh 13,10). Incluso los mismos clérigos habrían manifestado negligencia e irrespetuosidad hacia los rituales en el Santuario, presentando pan impuro y profanando los sacrificios (Mal 1,6-2,9).

4.3. La polémica con «los enemigos de Judá y Benjamín»

Cuando más arriba hablamos sobre las razones que podrían haber influido en el cese de los trabajos entre la época de Šešbassar (536 a.C.) y Zorobabel (520 a.C.), hicimos alusión a las tensiones ideológico-religiosas que habrían existido entre distintos grupos judíos, cuyo denominador común era la oposición fundamental a la reconstrucción del Templo. Sin embargo, el libro de Esdras-Nehemías nos cuenta sobre otra polémica religiosa, en este caso entre los retornados de Babilonia y los habitantes de Samaría, apodados polémicamente con el apelativo «los enemigos de Judá y Benjamín»[308]:

> Cuando los enemigos de Judá y de Benjamín se enteraron de que los deportados estaban edificando un santuario a Yahveh, Dios de Israel, se presentaron a Zorobabel, a Josué[309] y a los cabezas de familia, y les dijeron: «Vamos a edificar junto con vosotros, porque, como vosotros, buscamos a vuestro Dios y le sacrificamos, desde los tiempos de Asarjaddón, rey de Asiria, que nos trajo aquí». Zorobabel, Josué y los restantes cabezas de familia israelitas les contestaron: «No podemos edificar juntos nosotros y vosotros una Casa a nuestro Dios; a nosotros solos nos toca construir para Yahveh, Dios de Israel, como nos lo ha mandado Ciro, rey de Persia» (Esd 4,1-3).

En su contexto literario actual, el texto nos cuenta sobre una polémica entre dos grupos antagónicos, en los comienzos mismos de la reconstrucción del Templo de Jerusalén, que habría girado en torno a una cuestión de identidad, a saber: ¿quién era el verdadero Israel? Los retornados de Babilonia, inspirados por una ideología de exclusivismo étnico y religioso, se veían a sí mismos como los herederos legítimos de la tradición de Israel, y, por ende, como los únicos autorizados legal y moralmente a construir el Templo de Dios. Como consecuencia de ello, los «enemigos de Judá y Benjamín», presentados (por autoconfesión) como descendientes de extranjeros y adoradores (¿sincretistas?) de Yahveh[310], fueron rechazados por los judíos retornados, arguyendo que la empresa de reconstrucción del Templo de Yahveh era un derecho único del «verdadero Israel», y ningún extranjero podía tomar parte en esta actividad sagrada: «*No podemos edificar juntos nosotros y vosotros* una Casa a nuestro Dios; *a nosotros solos* nos toca construir para Yahveh, Dios de Israel, como nos lo ha mandado Ciro, rey de Persia» (v. 3) [311].

El texto de Esdras continúa relatando que este rechazo tajante por parte de los judíos generó un gran malestar entre los habitantes de Samaría, hasta el punto de crear un antagonismo manifiesto entre ellos: «Entonces el pueblo de la tierra se puso a desanimar al pueblo de Judá y a meterles miedo para que no siguiesen edificando; y sobornaron contra ellos a algunos consejeros para hacer fracasar su proyecto; así durante todo el tiempo de Ciro, rey de Persia, hasta el reinado de Darío, rey de Persia» (Esd 4,4-5).

Sin embargo, varios elementos presentes en este relato ponen en duda la realidad histórica

del suceso. En primer término, la presencia de los nombres «Zorobabel» y «Josué», es muy sospechosa. Dado el contexto cronológico del evento –es decir, los comienzos de la construcción del Templo en el año 536 a.C.–, la presencia de estos dos líderes no se encuadraría con la información presente en los libros de Ageo y Zacarías, según la cual Zorobabel y Josué habrían estado activos recién unos años más tarde, con ocasión de la reiniciación de los trabajos de reconstrucción en el año 520 a.C. De aquí la posibilidad, entonces, de que, al igual que en el caso de Esd 3,2.8, también la mención de Zorobabel y Josué en este relato no sería original, sino una adición hecha por el editor final de la obra, con el propósito de atribuirles a estos dos líderes un papel central en la época de la iniciación de los trabajos de construcción del Templo, a cuenta del rol cumplido por Šešbassar en la realidad histórica (cf. Esd 5,16).

Otro argumento que parece jugar en contra de la historicidad del evento es la presencia de una clara ideología exclusivista y segregacionista en este relato[312]. Según Shoham, la ideología de la primera generación de retornados de Babilonia (último tercio del siglo VI a.C.), como se manifiesta claramente en los libros de Ageo y Zacarías, no se habría caracterizado por ser de un carácter sectario, sino, antes bien, por su índole pluralista, sin distinguir entre los «retornados» y los «no-exiliados»[313]. En caso de estar en lo cierto, entonces, la escena en Esd 4 no encuadraría en los marcos cronológicos de la narración –es decir, en los comienzos de la reconstrucción del Templo en el año 536 a.C.–, sino más bien en la atmósfera social y religiosa imperante a mediados del siglo V a.C., cuando la ideología exclusivista y segregacionista originada en Babilonia habría sido traída a Judea por Esdras y Nehemías[314]. En este sentido, entonces, el espíritu del relato en Esd 4,1-3 encajaría mucho mejor con el mensaje polémico presente en 2 Re 17,24-33, cuyos versículos habrían sido agregados probablemente al texto original en la época del retorno, antes de la época de Esdras y Nehemías, como parte de una propaganda abiertamente antisamaritana[315].

Finalmente, el texto de Esd 4,4-5, que nos informa sobre la acción llevada a cabo por el «pueblo de la tierra»[316] contra el «pueblo de Judá», junto con la «fuente aramea» que le sigue inmediatamente en los vv. 6-23, parecerían formar parte de una misma estrategia adoptada por el escritor o redactor final de la obra, cuyo propósito habría sido limpiar de toda responsabilidad a los retornados por el retraso de los trabajos de reconstrucción del Templo, culpando en su lugar a los «extranjeros». Esta interpretación tendenciosa de los hechos habría reflejado la perspectiva de un autor tardío, cuando las hostilidades entre los judaítas y los habitantes de Samaría habrían estado en pleno auge.

Todo llevaría a concluir, entonces, que el relato sobre un supuesto enfrentamiento entre los retornados de Babilonia y los «enemigos de Judá y Benjamín» a los comienzos de la reconstrucción del Templo de Jerusalén nunca habría sucedido en la realidad factual[317]. El evento habría sido fruto de la imaginación creadora del autor del libro de Esdras-Nehemías, con el claro objetivo de presentar su radical oposición a toda intromisión en los asuntos del Templo

de Zorobabel por parte de los habitantes de Samaría, al considerarlos «extranjeros» y «semipaganos». Según suponemos, el autor habría retroproyectado en el pasado la polémica social y religiosa existente en sus días entre los judíos y los habitantes de Samaría (finales del siglo V a.C.) en torno al Templo de Jerusalén, como si la misma ya hubiera existido desde los comienzos mismos de la época del retorno a Sión (último tercio del siglo VI a.C.)[318].

4.4. El templo samaritano en el monte Garizim

Según la narrativa bíblica, esta animadversión contra los pobladores de Samaría habría llegado a su clímax en época de Nehemías, cuando, en su segunda venida a Jerusalén (423 a.C.), este líder de los judíos, en el contexto de su enfrentamiento abierto con las autoridades del Templo (Neh 13,7-22) y su crítica furibunda al fenómeno de los matrimonios mixtos con «mujeres extranjeras» [vv. 23-27])[319], expulsó del Templo por esta última causa al nieto del Sumo Sacerdote, quien estaba ligado por matrimonio a la familia de Sanbalat I, el gobernador de Samaría: «Uno de los hijos de Yoyadá, hijo del sumo sacerdote Elyašib, era yerno de Sambal-lat el joronita. Yo le eché de mi lado. ¡Acuérdate de estas gentes, Dios mío, por haber mancillado el sacerdocio y la alianza de los sacerdotes y levitas!» (Neh 13,28-29)[320]. De esta manera abrupta y enigmática termina el testimonio sobre este evento en Nehemías, sin entrar en detalles o comentar sobre las consecuencias del mismo.

Sin embargo, este episodio misterioso acaecido en la época de Nehemías recuerda llamativamente en sus rasgos básicos los sucesos acaecidos supuestamente en época de Darío III Codomano (segunda mitad del siglo IV a.C.), cuando, según la versión de Flavio Josefo, Manasés, el hermano del Sumo Sacerdote Jad, fue alejado del altar y obligado por los ancianos de Jerusalén a divorciarse de su esposa extranjera Nicasó, la hija de Sanbalat III, el sátrapa de Samaría (cf. *Ant.* XI, viii, 2 §§306-308). Pero, a diferencia del relato poco claro en Nehemías, en la versión de Flavio Josefo de los hechos se nos cuenta con todo lujo de detalles el desarrollo de los acontecimientos, con consecuencias altamente dramáticas para la historia de Israel:

> Manasés se presentó a su suegro Sanabalet y le dijo que amaba mucho a su hija Nicasó, pero no de tal manera que quisiera verse privado de la dignidad sacerdotal, que es la máxima en su raza y que permanece siempre dentro de la misma familia. Sanabalet le prometió no solo que le conservaría el sacerdocio, sino que le otorgaría la potestad y el honor de pontífice y que le daría poder sobre todos los países en los cuales él gobernara, con tal que conservara a su hija por esposa. Le dijo que iba a edificar un templo, similar al de Jerusalén, en el monte Garizim, que es el más alto de todos los montes de Samaría. Y esto se llevaría a cabo por decreto del rey Darío.
>
> Manasés, seducido por estas promesas, se quedó al lado de Sanabalet, con la esperanza de que Darío le daría el pontificado, pues Sanabalet era ya anciano. Puesto que eran muchos, tanto entre los sacerdotes como entre los israelitas, los que habían contraído análogos matrimonios, se produjo una gran agitación en Jerusalén. Recurrieron todos a Manasés, pues Sanabalet le proporcionaba dinero, campos para cultivar y moradas, gratificando de todas maneras a su yerno (*Ant.* XI, viii, 2 §§309-312).

Según continúa Josefo con la sucesión de los hechos, la derrota de Darío III en manos de Alejandro el Grande en la batalla de Issus (333 a.C.) cambió todos los planes de Sanbalat. A la luz de los nuevos acontecimientos, Sanbalat se presentó ante Alejandro, ofreciéndole su total lealtad y fidelidad. Fue en esa oportunidad, entonces, cuando Sanbalat le solicitó permiso a Alejandro para construirle un templo a su yerno Manasés. Y una vez obtenido el

consentimiento del monarca, entonces, «Sanabalet diligentemente edificó el templo, y nombró sacerdote a Manasés, imaginando que esto sería un gran honor para sus nietos» (*Ant.* XI, viii, 4 §324).

De acuerdo a la versión de Josefo, entonces, el matrimonio de un miembro de la familia del Sumo Sacerdote con una mujer extranjera de Samaría habría sido el factor desencadenante que habría derivado eventualmente en la erección del templo samaritano en el monte Garizim, en tiempos de Alejandro el Grande (último tercio del siglo IV a.C.). Y este episodio, a su vez, habría sido el punto de inflexión en las relaciones entre los judíos y los samaritanos, a partir del cual las tensiones y polémicas entre estas dos comunidades habrían ido en aumento[321], hasta su eclosión final cuando el templo samaritano fue destruido por Juan Hircano I en el año 128 a.C. o un poco tiempo después (1 Mac 13,38-48; Josefo, *Ant.* XIII, ix, 1 §256).

Hasta hace no muchos años atrás, el marco cronológico propuesto por Josefo para el origen del templo samaritano en la época helenística temprana era considerado básicamente correcto desde el punto de vista histórico, convirtiéndose en un presupuesto aceptado por buena parte de los investigadores[322]. E incluso, a pesar del parecido básico de la historia de Josefo con el relato breve y bastante poco claro en Neh 13,28-29, muchos estudiosos consideraron la versión de Josefo, a ciencia cierta el único testimonio conocido en fuentes históricas sobre el origen del templo samaritano, como un texto creíble, confiable e independiente de la versión en Nehemías[323]. Por el contrario, otros historiadores rechazaron la historicidad de la versión de Josefo, tildándola de legendaria, imprecisa y tendenciosa[324].

Sin embargo, el tema de los orígenes del templo samaritano tomó un nuevo curso en los últimos años, cuando, después de buscar infructuosamente durante años los restos arqueológicos de este santuario[325], las excavaciones llevadas a cabo por el arqueólogo israelí Y. Magen en el monte Garizim entre los años 1983-2006 pusieron al descubierto restos de los muros de tres recintos sagrados de épocas distintas, en orden descendente: bizantina, helenística y persa. De esta manera, entonces, la arqueología pudo confirmar de manera definitiva, por un lado, que Josefo había estado en lo cierto al afirmar que había existido un templo samaritano en el monte Garizim. Pero, por otro lado, estos mismos descubrimientos demostraron que, a diferencia de lo afirmado por Josefo, este santuario no había sido construido originalmente en la época helenística, sino, antes bien, en la época persa.

No se hallaron restos del templo mismo, pero sí se encontró el complejo en el cual el templo estuvo localizado: un recinto de forma casi cuadrada (96 × 98 metros), ubicado casi sobre el pico más alto de la montaña. Las paredes excavadas tienen más de 1,30 m de espesor. Dos lados del recinto (norte y oeste) se han preservado en toda su extensión, en algunos casos, hasta casi 2 m de altura. Tres de los cuatros muros tenían puertas de gran tamaño (la mejor preservada es la del muro norte)[326]. A pesar de que no se hallaron en el sitio restos del altar o del templo

mismo, la presencia de una enorme cantidad de huesos de animales sacrificados, el hallazgo de grandes cisternas para la purificación y lavado de los animales sacrificados, las inscripciones en hebreo, paleo-hebreo, arameo y griego, los restos de dos capiteles de columnas protoeólicas, y otros muchos hallazgos menores más (monedas y restos de cerámica), confirmarían de una manera irrefutable que el complejo sagrado del período persa habría estado en funcionamiento por más de 250 años, hasta su total refacción en la época helenística a comienzos del siglo II a.C. Más específicamente, la fecha de construcción de la primera fase habría sido a mediados del siglo V a.C.[327]

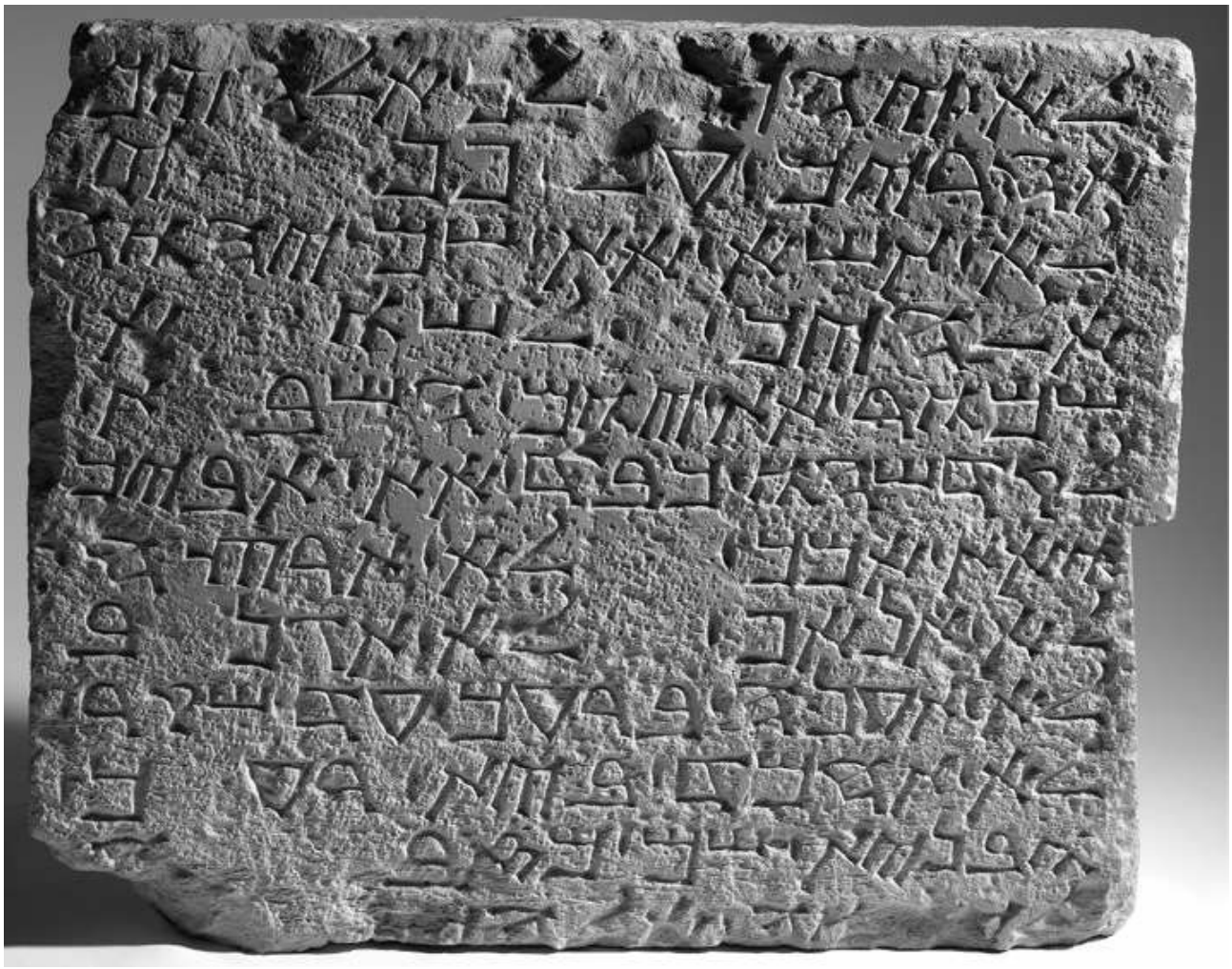


Figura 7. *Inscripción samaritana con el texto de los Diez Mandamientos (Samaría, monte Garizim, siglo IV d.C.)*

Este último hallazgo sobre los orígenes persas del templo samaritano llevó naturalmente a revaluar las razones para su construcción[328]. Según Shoham, a pesar de que Josefo había colocado la historia sobre Manasés y Sanbalat en un marco cronológico equivocado (finales del siglo IV a.C.), debido a la distancia en el tiempo y a la magra información de que disponía, la versión de los hechos en Josefo, al evaluarlos a la luz de Neh 13,28-29, aludiría a un mismo evento sucedido en la realidad histórica[329]. De aquí su conclusión, entonces, de que la

expulsión del nieto del Sumo Sacerdote del Templo de Jerusalén, por haberse casado con la hija de Sanbalat I, «habría sido la causante determinante para la partida de los samaritanos de Jerusalén y la construcción del templo en el monte Garizim»[330].

Una reconstrucción hipotética diferente de los sucesos que habrían llevado a la erección del templo samaritano en el monte Garizim es la propuesta por Y. Magen. En su versión de los hechos, la iniciativa habría sido de Sanbalat I mismo, que, como el primer gobernador indígena de Samaría, habría querido establecer una entidad samaritana independiente, junto con un ejército y una administración. A tales efectos, inspirado por el antecedente del rey Jeroboam I en los comienzos del reino de Israel (1 Re 12,26-27), Sanbalat I habría decidido construir un templo en el monte Garizim, el cual ya tenía para entonces una larga tradición de santidad detrás de él. Y siguiendo esta misma línea interpretativa, Magen sugirió que Sanbalat I habría tenido también la iniciativa de nombrar al nieto del Sumo Sacerdote Elyašib para servir en el nuevo templo, así como de entregarle a su hija en matrimonio, con el fin de asegurarse con los hijos de esta relación una progenie de sacerdotes de la línea de Aarón[331].

Por su lado, J. Frey ha adoptado una línea interpretativa similar en términos generales a la seguida por Magen, viendo que la rivalidad de ambos templos habría tenido como origen los intereses políticos opuestos entre Samaría y Judea, especialmente después de que Judea se transformara en una provincia independiente, con Nehemías como *peḥāh* (cf. Neh 5,14s; 12,26), y con Sanballat como *peḥāh* de Samaría. De aquí la suposición de que esta realidad política habría sido la ocasión propicia que habría llevado a las autoridades samaritanas para establecer su propio templo en la cima del monte Garizim con su tradición sagrada yahvista, concluyendo que «no tenemos razón para pensar que diferencias doctrinales, halákhicas o litúrgicas fueran la motivación básica para la separación del culto samaritano»[332].

Cualesquiera que hayan sido las razones, hoy está ampliamente aceptado que el templo de los samaritanos en el monte Garizim habría comenzado a funcionar como rival del Templo de Zorobabel en Jerusalén ya a partir de mediados del siglo V a.C., iniciándose a partir de entonces una creciente enemistad y competencia entre ambos centros cúlticos[333].

4.5. La santidad del monte Garizim

Una última cuestión que queda por aclarar es: ¿por qué recayó la elección para la construcción del templo de los habitantes de Samaría, los futuros «samaritanos», en el monte Garizim? ¿Cuándo y en qué circunstancias fue posible trasladar la santidad del monte Sión, que para entonces ya tenía una larga tradición en Israel como lugar sagrado, a un nuevo monte?

El monte Garizim (הַר גְּרִזִים [*har gᵉrizim*]), conocido hoy con el nombre de Jebel et-Tor, está localizado al sudoeste de la antigua ciudad de Siquem. El mismo está ubicado al sur del valle de Nablus, con el monte Ebal frente a él en el norte. Es uno de los montes más altos de la región, alcanzando su pico más alto la altura de 886 m sobre el nivel del mar, 44 m por debajo del monte Ebal[334].

Según la tradición bíblica, ya en la época patriarcal la región de Siquem había sido considerada como un lugar sagrado, en donde Abraham y Jacob construyeron sendos altares a Yahveh (Gn 12,6-7; 33,19-20). En la época de la conquista, Josué reunió a las tribus de Israel en Siquem, y allí se renovó el pacto con Yahveh (Jos 24)[335].

Pero es en el libro del Deuteronomio donde el monte Garizim se revela como un lugar con un significado litúrgico de importancia. Según este texto nos cuenta, Moisés ordenó que, a la entrada de Israel a la tierra prometida, «pondrás la bendición sobre el monte Garizim y la maldición sobre el monte Ebal» (Dt 11,29). Y más específicamente, en otro lugar del libro, se especificaron los detalles de la ceremonia a llevarse a cabo en esa ocasión: «Estos son los que se situarán en el monte Garizim para dar la bendición al pueblo, cuando hayáis pasado el Jordán: Simeón, Leví, Judá, Isacar, José y Benjamín; y estos otros los que se situarán, para la maldición, en el monte Ebal: Rubén, Gad, Aser, Zabulón, Dan y Neftalí» (27,12-13).

A pesar de considerar el monte Garizim como un monte de bendición, sorprende leer que Moisés ordenó erigir precisamente en el monte Ebal, el monte de la maldición, y no en el monte Garizim, unas «grandes piedras», en donde se habrían de escribir en ellas «todas las palabras de esta Ley», y junto a las mismas, levantar «en honor de Yahveh tu Dios un altar de piedras, sin labrarlas con el hierro. Con piedras sin labrar harás el altar de Yahveh tu Dios, y sobre este altar ofrecerás holocaustos a Yahveh tu Dios. Allí también inmolarás sacrificios de comunión, los comerás y te regocijarás en presencia de Yahveh tu Dios» (vv. 2-8). Tiempo después, según nos lo cuenta el libro de Josué (8,30-35), estas ordenanzas de Moisés fueron cumplidas (con algunos cambios) por su lugarteniente leal después de la conquista de Ay[336].

Esta paradoja tendría su explicación en la historia redaccional del texto del Deuteronomio. Ya que, a diferencia de la versión masorética (Dt 27,4), en donde se dice que el altar habría de

construirse en el monte Ebal, en la versión samaritana el texto señala claramente que el lugar es הרגריזים «monte Garizim» (en una sola palabra)[337]. Pero, a diferencia de otros casos en la versión samaritana del Pentateuco, en que se puede explicar la variante textual como una adición o alteración sectaria voluntaria a partir de un texto original[338], en esta oportunidad el proceso habría sido inverso. Según concluye Sacchi: «es prácticamente cierto que la lectura original fue la samaritana, porque en Dt 11,29 y 27,12ss el monte Ebal, que está frente al Garizim, está señalado como lugar de maldición: es improbable que el primer altar de la tierra prometida hubiera de construirse justamente en semejante lugar»[339].

En caso de que esta explicación fuera cierta, entonces, dos inferencias directas podrían alcanzarse a partir de esta. La primera es que la tradición ya presente en el Deuteronomio sobre la santidad del monte Garizim, y que probablemente reflejara un acervo religioso antiguo en torno al área próxima a Siquem[340], habría servido como argumento-base para legitimar la construcción del templo samaritano en este monte ya en la época persa[341]. La segunda conclusión es que la variante textual con respecto del «monte Garizim» haya sido hecha por los samaritanos o por los judaítas en algún momento después del siglo V a.C., cuando, una vez que el monte Garizim había sido elegido por los samaritanos como el sitio para erigir su templo rival, nos indicaría que ya para esos años la enemistad de estas dos comunidades iba en aumento[342].

A partir de ese momento y por los siglos por venir, el monte Garizim se transformó para los samaritanos en un sitio sagrado fundamental, hasta el punto de ser considerado como «Ombligo de la Tierra» (Jue 9,37)[343]. Esta frase, según Lott, «revela el "axis mundi" del territorio que lo rodea. La montaña es entendida como la conexión entre el cielo y la tierra, consagrando de esta manera el área para aquellos que viven y adoran cerca de él»[344].

[266] A pesar del uso difundido del término «restauración» para referirse a los procesos sociales, históricos, religiosos y políticos que afectaron a los retornados a Sión en la época posexílica, acierta Albert al afirmar que, «en este aspecto, el hecho decisivo es que Israel no logró la restauración de su antigua forma de Estado, según el modelo preexílico, sino que, por presión de las circunstancias políticas, encontró una nueva forma de vida social que se orientaba, más bien, a las estructuras de la época premonárquica» (*Historia de la religión*, p. 577).

[267] No hay manera de saber realmente si la profecía de los setenta años fue pronunciada ciertamente por el mismo profeta Jeremías, o si la misma fue compuesta por un editor tardío, que, a manera de un *vaticinia ex eventu*, puso en boca del profeta este oráculo (a sabiendas de lo que ya había ocurrido), para demostrar que los hechos históricos sucedidos confirmaban el origen divino de la profecía (cf. Dt 18,21-22).

[268] Sobre el memorándum de Ciro (Esd 6,3-5) y la cuestión de la originalidad del decreto de Ciro en Esd 1,2-4, véase más adelante en este capítulo.

[269] Esta política de restablecimiento de los cultos locales fue parte de una política imperial persa generalizada de tolerancia religiosa, según lo testimonia el «cilindro de Ciro» (un cilindro de arcilla cocida, escrito en escritura cuneiforme) descubierto en 1879, en donde el rey persa permitía el retorno de numerosos pueblos deportados a sus territorios de origen, promoviendo el restablecimiento de sus instituciones autóctonas, la devolución de sus dioses y la reconstrucción de los templos destruidos por los babilonios. Sobre este tema, véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno,* pp. 314-316.

[270] Este oráculo del Déutero-Isaías (Is 45) se parece a un salmo de entronización (cf. Sal 2; 110), pero paradójicamente en este caso el título de «Ungido» es otorgado a un soberano extranjero. Además de «Ungido» de Yahveh, el Déutero-Isaías lo llamó a Ciro el «suscitado» por Dios (41,2) y «amigo» de Yahveh (48,14). Sobre Ciro como instrumento de Yahveh y promotor de la restauración de Israel, véase DEL OLMO LETE, *Origen*, pp. 243-247. Sobre Ciro como un monarca davídico, heredero del trono de David, véase FRIED, «Cyrus the Messiah?».

[271] La devolución de los artefactos sagrados del Templo a los judaítas, otrora saqueados por los babilonios, era equivalente a «la devolución de los dioses» establecida en el «cilindro de Ciro» para el resto de los pueblos beneficiados por la política de tolerancia persa. Pero en el contexto religioso-teológico de la obra de Esdras-Nehemías, escrita mucho tiempo después de sucedidos los hechos, este detalle tenía una importancia crucial, a saber: la legitimación del Santuario. En otras palabras, la continuidad en el uso de los artefactos sagrados garantizaba la efectividad y sacralidad del culto a realizarse en el futuro Segundo Templo. Es de señalar que el tema de la preservación y restauración de los artefactos sagrados aparece también en la literatura del Segundo Templo basándose en las tradiciones de Esdras y Crónicas, como por ejemplo en *3 Esdras* (LXX *1 Esdras*) 2,9-14; 4,43.57; 6,17.25; Dn 1,1-2; 5,2-3.23; Jdt 4,3. Sobre este tema, véase LEVINE, «Historia del candelabro», p. 11; ACKROYD, «The Temple Vessels»; KALIMI Y PURVIS, «King Jehoiachin and the Vessels», pp. 455-457.

[272] No todos aceptan de buena gana esta identificación. Según Albertz: «el evidente fracaso de su misión y la escasa resonancia que dejó en el recuerdo (cf. Esd 5,14.16) parecen contradecir, más que apoyar, su posible identificación con el davídica Šenassar (1 Cr 3,18). Quizá fuera de origen babilónico, lo que explicaría que su visita no tuviera ninguna aceptación» (*Historia de la religión*, pp. 577-578, n. 3).

[273] La lista de retornados preservada en la obra de Esdras-Nehemías (2,1-67 [Esd] = 7,6-73 [Neh]) tiene un carácter heterogéneo, abarcando clasificaciones por familias y localidades. Esta lista señala un número total de 42.360 personas (israelitas, sacerdotes, levitas, cantores, porteros, «donados» [= paganos sujetos al servicio de los levitas en el Templo]), junto con 7.337 esclavos y siervas y unos 200 cantores y cantoras. La misma sería un resumen final de las olas inmigratorias ocurridas durante el reinado de Ciro y sus descendientes, probablemente hasta la época de Esdras y Nehemías, a mediados o finales del siglo V a.C. Sin embargo, tomando en cuenta la suma total de los «sionistas» queda claro que una buena mayoría de los exiliados, quizás más de la mitad, prefirió quedarse en la diáspora babilónica, contentándose exclusivamente con apoyar financieramente la empresa del regreso (Esd 1,6).

[274] La provincia de Judea o *Yehud* formó parte de la quinta satrapía Transeufratina (*Abar-Nahara*, en arameo) (Esd 8,36) de la administración persa organizada por Darío I.

[275] ¿Por qué los persas habrían querido financiar ellos mismos la reconstrucción del Templo? De acuerdo con la propuesta de FRIED («The House of God», p. 98), la intención de la administración persa habría sido promover por medio de la construcción del Templo la repoblación de Jerusalén, desarrollando de esta manera la agricultura y los mercados, e incrementando así la riqueza y los ingresos de la corona.

[276] Cuando se comparan las dos versiones del decreto de Ciro (Esd 1,2-4; 6,3-5), se pueden identificar diferencias básicas tanto en el estilo como en los contenidos entre las mismas. El documento en Esd 6 tiene todas las características de un documento oficial: la lengua es aramea (lengua imperial); el estilo es breve y parco; el mismo está escrito en tercera persona, sin ninguna referencia a sentimientos o ideologías; el contenido es técnico (fecha, detalles de construcción, lista de utensilios a devolver, orden preciso sobre el origen de la financiación del proyecto), sin explicaciones o justificaciones; no se especifica un referente definido (¿los habitantes de Judea en general?). Por su parte, Esd 1,2-4 es muy diferente al anterior: la lengua es hebrea; carece de detalles; el decreto está dirigido específicamente a los judaítas deportados de Babilonia; la financiación estará a cargo de los deportados mismos. Al comparar ambos textos, Japhet concluye que el «memorándum» en Esd 6 habría sido el texto original que habría servido de base legal para el retorno de los deportados, mientras que Esd 1 habría sido una creación literaria compuesta por el autor del libro a efectos de crear un paralelismo intencionado entre el retorno a Sión y la salida de Egipto. Para un análisis detallado de los problemas literarios e historiográficos implícitos en esta comparación, véase JAPHET, «El Templo de los retornados», pp. 356-361. Siguiendo esta misma línea interpretativa se podría afirmar que el decreto en Esd 1, visto a la luz del cilindro de Ciro, podría ser entendido «como una auténtica reflexión, desde el punto de vista judío, sobre un documento estatal de los archivos del Estado persa» (LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 72 [traducción mía]).

[277] Según se puede concluir de Jr 41,5-8, el culto a Yahveh no habría cesado del todo con la destrucción del Templo de Jerusalén. El mismo habría incluido «oblaciones e incienso», pero no sacrificios de animales, en los marcos de peregrinaciones populares y espontáneas llevadas a cabo por grupos pequeños e individuos aislados llegados del norte. En caso de ser cierto esto, entonces, la reanudación del culto por parte de los retornados de Sión habría sido un cambio dramático, frente al culto irregular y limitado llevado en el lugar hasta entonces. Sobre la posición de Jerusalén y el Templo después de la destrucción, véase LIPSCHITS, *Jerusalén entre la destrucción y el retorno*, pp. 140-143. Sin embargo, FRIED («The House of God», pp. 92-93) rechaza la posibilidad de que haya habido alguna actividad cúltica en las ruinas del Templo. Ya que, a la luz de las creencias de los antiguos, los sacrificios a un dios no eran llevados a cabo si el dios estaba ausente. Y si un templo estaba destruido, eso era ya una señal clara de que el mismo había sido abandonado por la divinidad. Así mismo Fried arguye que Jr 41,5 no tendría al parecer ningún valor como testimonio histórico, sino, antes bien, sería una noticia fabricada a efectos de mostrar que las profecías de Jeremías sobre Silo (Jr 7,12; cf. 26,6) y Samaría (31,8-9) se habían cumplido. Finalmente, es llamativo el hecho de que la reanudación de los sacrificios sobre el altar se haya llevado a cabo cuando aún no había sido reconstruido el Templo mismo, lo que llevó al profeta Ageo a reprocharles a los retornados a Sión que «lo que ofrecen aquí: ¡impuro es!» (2,14). Sobre este tema, véase el análisis de JAPHET, «El Templo de los retornados», pp. 369-372.

[278] La celebración de la fiesta de las Tiendas con ocasión de la reanudación del culto en Jerusalén rememora la inauguración del Templo de Salomón, también acaecido para esa misma época (1 Re 8,62-66).

[279] La mención expresa en la narrativa de la presencia de «sidonios» y «tirios» en su carácter de canteros y carpinteros, y el envío de la madera de cedro del Líbano por mar a Joppe (Esd 3,7), tenía por objeto presentar los trabajos de reconstrucción del Templo en la época persa como una imitación del modelo mítico de construcción del Primer Templo por Salomón (cf. 1 Cr 22,4; 2 Cr 2,9.14).

[280] El nombramiento de Zorobabel y Josué como iniciadores de los trabajos en Esd 3,2.8 es una adición tardía por parte del redactor final, en total contradicción a lo señalado en Esd 5,16. El propósito de este agregado habría sido atribuirles a estos dos líderes la iniciación misma de los trabajos, cuando, para la época del editor final (finales del siglo V a.C.), la figura del histórico Šešbassar había caído ya en el olvido.

[281] Los profetas Ageo y Zacarías interpretaron esta crisis económica desde una nueva perspectiva religiosa, argumentando que esta crisis se habría debido al pecado de no reconstruir el Templo, y que la abundancia y la properidad se harían presentes nuevamente solo cuando el santuario volviera a funcionar (Ag 2,18-19; Zac 8,9-12). Al respecto, véase JAPHET, «El Templo de los retornados», pp. 375-376; LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 76.

[282] Sobre la tensión entre los retornados a Sión y los habitantes de Samaría por motivos religiosos (Esd 4,1-5), véase la próxima sección. El texto en arameo en Esd 4,6-23 es una interpolación desde el punto de vista literario-temático (los eventos referidos en el texto tienen que ver con la reconstrucción de la ciudad, y no con la reconstrucción del Templo), y anacrónico desde un punto de vista temporal (el texto hace referencia a los comienzos del reinado del rey Jerjes [486-485 a.C.] y Artajerjes I [463-423 a.C.], en época de Nehemías). La razón para dicha interpolación se habría debido al intento por parte del autor de querer atribuir el retraso en la reconstrucción del Templo a la hostilidad de los vecinos, silenciando así de manera apologética las polémicas intrajudías que habrían provocado la interrupción de los trabajos. Véase más adelante en la sección 4.3.

[283] El razonamiento del círculo profético (Ageo y Zacarías) sobre el tiempo escatológico habría sido el siguiente: si la

profecía de Jeremías sobre la destrucción de Jerusalén (7,12-15) se había cumplido, corroborando así la condición verdadera de sus palabras (cf. Dt 18,21-22), entonces la profecía de los setenta años, anunciando la redención de Israel, también habría de cumplirse. A la luz de este razonamiento, pues, la discusión se centraba en torno a la cuestión: ¿cuándo se habría de cumplir el plazo fijado de los setenta años: en el año 539 a.C. (computando a partir del reinado de Yoyaquim en el año 609 a.C.), en al año 527 a.C. (contando desde el comienzo del destierro del rey Joaquín en el año 597 a.C.) o en el año 516 a.C. (calculando desde la destrucción del Templo en el año 586 a.C.)? Sobre este tema, véase el iluminador análisis de TADMOR, «The Appointed Time».

[284] Según Ezequiel, el templo escatológico tendría un carácter celestial, y la restauración la haría Yahveh mismo. Véase HAMERTON-KELLY, «The Temple», pp. 12-13.

[285] Esta polémica se puede inferir de la extraña historia sobre «las ropas sucias» del Sumo Sacerdote Josué, cuando el mismo fue acusado por el Satán en la corte celestial (Zac 3,1-7). El ángel acusador habría sido la proyección en el cielo de los celosos de la Ley, que se oponían a cualquier compromiso en el tema de la pureza ritual. La posición conciliadora de Yahveh reflejaría la posición pragmática promovida por los profetas Ageo y Zacarías y los círculos cercanos a Zorobabel. Al respecto, véase FORSYTH, *The Old Enemy*, p. 117. Para una interpretación opuesta, véase FRIED, «The House of the God», p. 95.

[286] SERGEI, «The Composition of Nathan's Oracle», pp. 276; FRETHEIM, «The Priestly Document», p. 316.

[287] Según J. BLENKINSOPP («The Development of Jewish Sectarianism», pp. 401-402), este grupo de carácter profético se caracterizó por sus creencias escatológicas, asociado con los pobres y contritos de espíritu, y opuesto a los funcionarios del Templo.

[288] Para un análisis literario y teológico de Is 66,1-2 (Deútero o Trito-Isaías) como un texto anti-Templo, véase GARZA, *La crítica profética*, pp. 117-136. Según el análisis agudo de JAPHET («El Templo de los retornados», pp. 379-381), este texto profético no veía necesaria la reconstrucción del Templo, al negar su valor tanto como lugar de residencia de Dios, así como lugar de culto. Sin embargo, Is 66,1-2 parece contradecir otros textos en su inmediato contexto literario, los cuales parecen favorecer la existencia del Templo. Cf. Is 60,13; 62,8-9; 64,8-11; 66,20.23.

[289] Según esta línea teológica, la reconstrucción del Templo sería la que daría inicio a la nueva era escatológica. Sobre este tema, véase HAMERTON-KELLY, «The Temple», pp. 13-14. Acerca del pensamiento conservador y nacionalista de Ageo frente al estilo visionario de Zacarías (de origen sacerdotal), influido por las concepciones restauradoras de la escuela profética de Ezequiel y del Déutero-Isaías, véase ALBERTZ, *Historia de la religión*, pp. 591-593. Sobre la perspectiva milenarista de Ageo, dejando lugar a la acción humana, y su diferencia con el radical teocentrismo e inminente redención en el pensamiento de Ezequiel, véase KASHER, «Haggai and Ezekiel», pp. 575-582.

[290] Estas esperanzas mesiánicas acerca de Zorobabel habrían sido probablemente la causa de la súbita desaparición del gobernador de Judea (¿encarcelado o asesinado por las autoridades persas?). ALBERTZ (*Historia de la religión*, pp. 579-580, n. 11) cree que Zorobabel mismo habría renunciado espontáneamente a su papel como figura mesiánica. Sin embargo, al intentar explicar la ausencia de Zorobabel y de los profetas Ageo y Zacarías con ocasión de los actos solemnes de la consagración del Templo, este mismo estudioso argumentaba que este silencio «no se explica más que en el supuesto de una intervención de la autoridad persa» (*ibíd.*, p. 595).

[291] El «Templo de Zorobabel» será básicamente el «Segundo Templo», a pesar de algunas refacciones hechas a lo largo de los siglos, hasta los comienzos de los trabajos de construcción del «Templo de Herodes», de hecho el «Tercer Templo», en el año 20/19 a.C.

[292] Según una leyenda popular tardía (2 Mac 1,18-36), la restauración del altar y del Templo habría sido llevada a cabo por Nehemías (gobernador judío del siglo V a.C.). Según esta misma tradición, Nehemías habría sido quien habría recuperado el fuego sagrado conservado milagrosamente desde la destrucción del Templo, afirmando con ello que el Santuario de Jerusalén no había perdido ningún privilegio desde su destrucción, y que el Segundo Templo era el legítimo heredero del Templo salomónico. Sobre el «fuego sagrado» y la cuestión de la continuidad institucional de los templos en la historia de la religión de Israel, véase p. 48, n. 36.

[293] Para una crítica de los intentos de revaluar la tradicional cronología de los hechos, moviendo la inauguración del Segundo Templo para la época de Artajerjes I (465-425 a.C.), véase KLEIN, «Were Joshua, Zerubbabel?».

[294] MEYERS reflexiona sobre este hecho diciendo que «es tal vez una ironía que el edificio del templo que sobrevivió por más tiempo –casi exactamente cinco centurias– dejó en las constancias literarias el material descriptivo más pobre» («Templo, Jerusalén», p. 363 [traducción mía]).

[295] El texto no especifica la longitud del edificio. A decir verdad, todo el texto parece corrupto.

[296] La técnica de construcción es muy similar a la utilizada en la época de Salomón (1 Re 7,9-12).

[297] Para detalles, véase CHYUTIN, *Architecture and Utopia,* pp. 145-149; ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 65-66; ROPERO, «Templo», p. 2443; HARAN, «Templo», cols. 356-359; MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 363-364; PATRICH, «The Temple», pp. 38-41.

[298] Cuatro de estas cámaras las conocemos por el nombre de sus dueños: Yehojanán, hijo de Elyašib (Esd 10,6); el sacerdote Elyašib (Neh 13,4); Tobías (Neh 13,5-9); Mešul-lam, hijo de Berekías (Neh 3,30).

[299] No hay testimonio alguno que mencione la presencia de un mar de bronce en el patio interior del Templo de Zorobabel, ubicado entre el altar de sacrificios y el vestíbulo. Pero como sabemos de su presencia en el Templo de Herodes, entonces supone HARAN («Templo», col. 359) que esta situación ya habría existido en la época persa.

[300] El candelabro presente en la visión de Zacarías (4,1-6a.10b-14) haría referencia al candelabro que habría estado concretamente en el Templo de Zorobabel. Es en esta oportunidad que se habla por primera vez de un candelabro con «siete lámparas». Según HACHLILI-MERCHAV («El candelabro de culto», p. 41), esta lámpara habría sido de un tipo intermedio, entre la lámpara de una sola vela del templo salomónico y el candelabro de siete brazos de épocas posteriores.

[301] Esta realidad caracterizaría al Segundo Templo hasta su destrucción por los romanos en el año 70 d.C. Como lo contaba Josefo con ocasión de describir el santísimo del Templo de Herodes: «en el mismo no había ningún objeto; era inaccesible, intangible e invisible a todos» (Guerra V, v, 5 §219; cf. también Cicerón, *pro. Flac.* 28; Tácito, *Historias* 5,9). Para explicar esta ausencia, el judaísmo del Segundo Templo desarrolló la tradición sobre la ocultación milagrosa de los objetos sagrados, a efectos de ser redescubiertos en la era escatológica. Véase 2 Mac 2,1-11; *Apocalipsis siríaco de Baruc* 6,7-10; *4 Baruc* 3,1-19; *Vida de los profetas* 2,9-13; *m.Šeqal* I, 1-2; *b.Yoma* 53b-54a. Con estas leyendas los judíos habrían querido insinuar que el Segundo Templo carecía de la santidad del Primer Templo. Sobre este tema, véase KALIMI Y PURVIS, «The Hiding of the Temple Vessels», pp. 679-682. Siglos después los rabinos resumieron con precisión esta situación al afirmar que «el Segundo Templo tenía cinco cosas menos que el Primer Templo: el fuego sagrado, el Arca, los *Urim y Tumim*, el aceite de la consagración y el Espíritu Santo» (*j.Taanit* 2.1 [65a] y paral. [traducción mía]).

[302] Según LUNDQUIST (*El Templo de Jerusalén*, pp. 77-78), esta pobreza material del Templo de Zorobabel podría explicar el hecho de que no se reconstruyeran los fastuosos pilares de bronce *Yaquín* y *Boaz* a la entrada del vestíbulo.

[303] Según Y. WAINBERG, «la terminación de la construcción de las murallas fue considerada una señal de éxito y de misericordia divina («Jerusalén», p. 311 [traducción mía]). Estas acciones dejaron una fuerte impronta en la memoria colectiva judía. Como lo testimonia el Sirácida: «También de Nehemías es grande la memoria, él que nos levantó las murallas en ruinas, puso puertas y cerrojos y reconstruyó nuestras moradas» (49,13).

[304] El área poblada a comienzos de la época persa habría llegado a tener unas 6 ha, concentrada principlamente alrededor de la Ciudad de David y el área del Templo, y, en su máximo momento de desarrollo, su población habría llegado a tener unos 3.000 habitantes. Sobre la ciudad de Jerusalén en la época persa, véase ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 57-59, 65-66; LEVINE, *Jerusalén en su apogeo*, pp. 15-28; WAINBERG, «Jerusalén; GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 159-175; SHOHAM, «La segregación samaritana», pp. 49-53; USSISHKIN, «The Borders»; GEVA, «Small City».

[305] Véase WRIGHT, «Those Doing the Work».

[306] Un buen ejemplo en este sentido es la centralidad de Jerusalén en el libro de Crónicas. Sobre este tema, véase BEENTJES, «Jerusalem in the Book of Chronicles». El término «teocracia» para definir un sistema de gobierno en el cual se le «atribuyó a Dios el poder y la fuerza» fue acuñado por el historiador judío Flavio Josefo (*Contra Apión* II, 16 §165). Según Wainberg, la provincia de Judea en la época persa nunca llegó a ser una verdadera teocracia, sino, antes bien, una organización de carácter civil-comunitario. Según se desprende de las fuentes históricas (por ejemplo, Jdt 4,8; 5,8; etc.), junto al Sumo Sacerdote había un consejo de ancianos que impidió que el sistema de gobierno derivara en uno de corte teocrático. Para más detalles, véase WAINBERG, «Jerusalén», pp. 325-326.

[307] Para el autor de Esd 1-6, el Templo de Zorobabel era el pináculo mismo del proceso de salvación, comenzado con el decreto de Ciro. De aquí su quietismo político, opuesto a una escatología revolucionaria. Esta posición política adoptada en los círculos sacerdotales de Jerusalén durante la época persa, seguirá vigente hasta la aparición de los Macabeos. Sobre este tema, véase JAPHET, «El Templo de los retornados», pp. 381-382. Sobre el Templo de Jerusalén como símbolo de unidad nacional, véase WILLIAMSON, «The Temple in the Books of Chronicles». Sobre el estatus del Sumo Sacerdote, cf. las palabras del escritor griego Hecateo de Abdera (finales del s. IV a.C.) en Diodorus Siculus, *Biblioteca Histórica* XL, III. Para más detalles, véase ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 111-137. Esta forma de gobierno no fue peculiar de Judea. Durante la época persa, en distintas regiones del Cercano Oriente, el liderazgo secular indígena fue reemplazado por miembros del sacerdocio. Véase MENDELS, *The Rise and the Fall*, pp. 107-108.

[308] Según SHOHAM («La segregación samaritana», p. 119), este nombre habría designado a los israelitas que no habían sido llevados al exilio por los asirios en el año 721 a.C. (2 Re 17,6), residiendo sin interrupción en las tierras que otrora habían sido parte del reino del Norte. Algunos acostumbran a identificar a este grupo con los «samaritanos», pero, estrictamente hablando, todavía en la época persa este grupo no habría desarrollado una identidad sectaria definitiva. El gentilicio «samaritanos» mencionado en 2 Re 17,29, cuya aparición en este versículo es la única en toda la literatura bíblica, no habría tenido otro significado que el de «habitantes de Samaría». Una línea contemporánea en la investigación afirma que los «samaritanos» habrían empezado a reconocerse como una secta separada del cuerpo de Israel recién para finales del siglo II a.C., como consecuencia de la destrucción del templo en el monte Garizim por Juan Hircano I. Véase PUMMER, «Samaritanism», p. 1187; ALBERTZ, *Historia de la religión*, p. 720.

[309] El nombre «Josué» aparece en la versión griega de los LXX, pero es omitido en la versión hebrea.

[310] Cf. 2 Re 17,24-33.

[311] En este enfrentamiento entre los retornados a Sión y los habitantes de Samaría se hallaría implícita otra polémica ideológica, a saber: el lugar de los extranjeros en el Templo de Jerusalén. Según la posición exclusivista ya presente en la tradición deuteronomista (Dt 23), los extranjeros no podían ser admitidos en el Templo (Ez 44,9; cf. Neh 13,7-9), e incluso en la misma Jerusalén (Is 52,1). Sobre este tema, véase el excelente artículo de WEINFELD, «La tendencia universalista»; ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 267-272. Este tema sería centro de disputa también en la época romana. Véase más adelante, cap. 5, p. 154, n. 92.

[312] Sin embargo, otros consideran que el componente segregacionista del texto es secundario, atribuyendo la tensión presente en esta historia a razones de carácter político, como se podría colegir de la respuesta dada a «los enemigos de Judá y Benjamín» por parte de los líderes judaítas: «No podemos edificar juntos nosotros y vosotros una Casa a nuestro Dios; a nosotros solos nos toca construir para Yahveh, Dios de Israel, *como nos lo ha mandado Ciro, rey de Persia*»(v. 3). Véase GALIL, *Daniel, Esdras y Nehemías*, p. 149. A nuestro entender, por el contrario, el aspecto político sería aquí el secundario, funcionando en este contexto a manera de excusa.

[313] SHOSHAM, «La segregación samaritana», pp. 95-111.

[314] SHOHAM, *ibíd.*, pp. 112-148. Sobre los comienzos del fénomeno sectario en Babilonia, véase BLENKINSOPP, «The Development of Jewish Sectarianism», pp. 392-396.

[315] SHOHAM, *ibíd.*, pp. 83-94. Sobre la relación entre estos dos textos, véase TALMON, «Tradiciones sobre los samaritanos en la Biblia», pp. 24-25.

[316] El significado del término «pueblo de la tierra» (עַם-הָ ֶרץ [*ʿām hā ʾāreṣ*]) en este lugar, a pesar de su uso en singular, sería equivalente a las expresiones «los pueblos de la tierra» (עַ ֵי הָ ֶרץ [*ʿāmê hā ʾāreṣ*]) (Dt 28,10) y «las gentes del país» (עַ ֵי הָאֲרָצ ת [*ʿāmê hā ʾārāṣôt*]) (Esd 3,2; 9,1-2.11; Neh 9,30; 2 Cr 13,9; 32,13), en uso a partir de la época de Esdras y Nehemías (finales del siglo V a.C.), con el sentido de «una categoría étnica, social, clasista y político-gubernamental, y como un apelativo general sin identidad específica, para cualquiera que no forme parte de la comunidad de los retornados de Babilonia» (SHOHAM, «La segregación samaritana», p. 113 [traducción mía]). De aquí, entonces, que, en este contexto literario específico, este apelativo funcionaría a manera de paralelo a la expresión «los enemigos de Judá y Benjamín» en el v. 1. Otra posibilidad sugerida por GALIL (*Daniel, Esdras y Nehemías*, p. 150), y la cual no se podría excluir del todo, es que este apelativo, a la luz del hecho de que en la mayoría de sus otras apariciones en la Biblia Hebrea se refiere a grupos específicos de Judea (2 Re 11,17-20; 14,17-21; 21,24; 23,30.35; 25.19; etc.), también en este caso el mismo haría referencia a judaítas que no habrían sido llevados al exilio. En caso de ser así, pues, el conflicto entre ellos habría tenido su origen en causas de corte social, cultural y económico. Ya que, a diferencia de los judíos venidos de Babilonia, que se caracterizaron por ser cultos, descendientes de familias con alcurnia (real o sacerdotal), bien organizados, poseedores de medios financieros, apoyados por las autoridades imperiales y celosos de su identidad religiosa y étnica, los habitantes de Judea que se quedaron en su tierra de origen sin sufrir la experiencia del exilio eran pobres campesinos y pastores, iletrados, desorganizados y abiertos a las influencias extranjeras. Y, según algunos, la polémica entre estos dos grupos habría tenido también un trasfondo económico, a saber: ¿a quién le pertenecían las tierras: a sus antiguos dueños o a aquellos que las habían recibido con ocasión de la redistribución de las mismas por los babilonios (2 Re 25,12; Jr 39,10; 41,10; Ez 33,24)? Para detalles véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, p. 324. Para un rechazo de esta última interpretación, considerando a Judea y Benjamín como una sociedad colapsada, véase FRIED, «The House of the God», pp. 89-91. Una propuesta alternativa es la de FRIED («The *ʿām hā ʾāreṣ* in Ezra 4:4»), según la cual este grupo llamado *ʿām hā ʾāreṣ* habría estado compuesto por oficiales de la satrapía persa, que, como tales, conformaban la aristocracia rural.

[317] Probablemente, el redactor final habría hecho uso de ciertas tradiciones históricas verdaderas sobre las tensiones existentes entre los oficiales y la aristocracia de Samaría y los pobladores de Jerusalén en tiempos de la reconstrucción de las murallas de la ciudad (Esd 4,6-23), reinterpretando las mismas como refiriéndose a la reconstrucción del Templo.

[318] Esta conclusión fue alcanzada también por R. G. KRATZ, al concluir: «El conflicto es esencialmente interno, y uno tiene la impresión de que le debe más a una construcción teológica que a una realidad histórica. De hecho se concentra en un anacronismo puro. En términos de contenido y cronología, el conflicto sobre el comienzo de la construcción del templo anticipa las disputas entre Judea y Samaría, que, de acuerdo al libro de Nehemías, sucedió a mediados del siglo V a.C.» («The Second Temple», p. 256 [traducción mía]). Para una conclusión similar, véase FRIED, «The House of the God», pp. 93-95.

[319] Ya con ocasión de la misión de Esdras (465-423 a.C.), el asunto de los matrimonios mixtos se había convertido en un tema polémico (Esd 9-10). Estrictamente hablando, estos matrimonios no estaban prohibidos en el antiguo Israel (Gn 41,45; Nm 12,1ss; Rut 1,4), habiendo sido un desarrollo doctrinario original del Deuteronomio (7,1-4). Sin embargo, la ideología exclusivista defendida por Esdras y su círculo era aún más radical que la legislación precedente. Ya que, a diferencia de la doctrina deuteronomista, según la cual la prohibición de matrimonios mixtos se limitaba a los siete pueblos de Canaán y se debía a razones estrictamente religiosas (Dt 7,1.4), la regulación de Esdras de origen babilónico estaba dirigida a una serie de pueblos no incluidos en la lista anterior (amonitas, moabitas y egipcios), y las razones ahora eran fruto de la preocupación por la pureza de sangre (Esd 9,1-2. Véase también 6,21). Sobre este tema, véase el estudio detallado de DOR, *¿Fueron realmente expulsadas las «mujeres extranjeras»?*

[320] Es difícil suponer que un miembro de la familia del Sumo Sacerdote haya mancillado las reglas de pureza tan estrictas vigentes (Lv 21,14), hasta el punto de invalidar su estatus sacerdotal. Además, en este texto no se dice expresamente que el hijo de Yoyadá haya tomado por esposa a una mujer extranjera. De aquí la posibilidad sugerida por Galil (*Daniel, Esdras y Nehemías*, p. 316) de que la expulsión se habría debido originalmente a razones políticas, y solo el contexto literario presente le habría dado a la expulsión un carácter religioso, explicándola como debida a la cuestión de los matrimonios mixtos. A pesar de haber cierta lógica en este último argumento, creemos que la noticia de Nehemías sobre esta expulsión tendría que haber estado relacionada originalmente con la cuestión de los matrimonios mixtos. Porque en caso de que así no fuera, entonces las palabras del líder judío referidas al mancillamiento del sacerdocio y la alianza no vendrían al caso. Además, ¿qué otro sentido tendría señalar que «uno de los hijos de Yoyadá era el *yerno* de Sanba-lat el joronita» si no era para destacar el carácter mixto de su casamiento?

[321] A partir del marco cronológico propuesto por Josefo, H. Eshel propuso una reconstrucción mucho más compleja y sofisticada de los hechos para explicar los orígenes de la fe samaritana en el monte Garizim como lugar sagrado, y su eventual transformación en lugar de culto. A su juicio, este proceso habría comenzado en el siglo III a.C., cuando grupos de la élite social y económica de Samaría, después de huir de la ciudad de Samaría (de los cuales nos han llegado testimonio por medio de los papiros arameos hallados en Wadi ed-Daliyeh en el año 1963), al fracasar el levantamiento de los pobladores de la ciudad contra los macedonios en el año 331 a.C., y después de ser establecida allí una colonia militar macedónica, llegaron al monte Garizim, ya venerado desde antiguo, con el propósito de preservar en torno a ese lugar sus tradiciones culturales y religiosas. Según su manera de entender los hechos, «durante el siglo III a.C., ellos [es decir, los exiliados de Samaría. A.R.] comenzaron a peregrinar al monte Garizim, y cuando se les dio la oportunidad, a comienzos del siglo II a.C., ellos construyeron en este monte Garizim el templo para el Dios de Israel. Durante el siglo II a.C., a medida que el Templo de Jerusalén se fue transformando en un santuario central e importante, comenzaron los samaritanos, al igual que los jerosolimitanos, a argumentar en favor de la exclusividad de su templo, afirmando que es lugar único elegido por Dios, y que solo ahí se puede adorar al Dios de Israel» («El desarrollo de la fe», p. 206 [traducción mía]). Sobre la polémica entre judíos y samaritanos en la época helenístico-romana, véase más adelante cap. 6, pp. 170-174.

[322] ANDERSON, «Samaritans», p. 942.

[323] Por ejemplo, ALBERTZ, *Historia de la religión*, pp. 725-726. Según M. MOR (*De Samaría a Siquem*, pp. 69-94, especialmente pp. 87ss), la tradición presente en Josefo, probablemente basada en una fuente editada por un escritor no-samaritano, tendría un cierto valor histórico, la cual habría preservado ecos de sucesos reales de la historia de los samaritanos, acaecidos en la época de transición entre el gobierno persa y el macedonio.

[324] Sobre las diferentes evaluaciones acerca del valor histórico del testimonio de Josefo, véase SHOHAM, «La segregación samaritana», pp. 141-145. Véase también ANDERSON, «Samaritans», p. 941.

[325] Véase ANDERSON, «The Elusive Samaritan Temple».

[326] La presencia de estas puertas recuerda lo mencionado en Ez 40,10-16.

[327] Para una presentación detallada de los hallazgos y su datación, véase MAGEN, «The Dating of the First Phase»,

pp. 160-164, 176-183. Para un resumen de estos hallazgos, véase MAGEN, «Bells, Pendants», pp. 27-32. Véase también, STERN y MAGEN, «Archaeological Evidence».

328 A pesar de los hallazgos de Magen, Mor rechaza la datación de la construcción del templo samaritano para mediados del siglo V a.C. (época de Nehemías), y sigue manteniendo como cierta la cronología de Josefo, al final de la época persa y al comienzo del gobierno macedonio (finales del siglo IV a.C.). Al respecto, Mor dice de manera categórica: «Si en tiempos de Nehemías se contruyó en el monte Garizim un templo rival al Templo de Jerusalén, el silencio de las fuentes, y entre ellas "las memorias de Nehemías", con respecto del templo, es sorprendente. A mi juicio, el argumento a partir del silencio *(argumentum ex silentio)* en el tema del templo samaritano es central. El silencio en este caso es "un silencio ruidoso". [...] A mi juicio, no hay que atribuirle al autor del libro [de Nehemías. A.R.] y a sus editores una ignorancia consciente de la existencia del templo samaritano sobre el monte Garizim. Por ello, la no-mención o la no-mención del plan de construirlo prueban, a mi parecer, que el templo samaritano no existía en tiempos de Nehemías» (*De Samaría a Siquem*, p. 94 [traducción mía]).

329 Esta conclusión ya había sido adelantada años atrás por el investigador italiano P. SACCHI en 1994, cuando, al evaluar la tradición de Josefo sobre Manasés y aquella presente en Nehemías, escribió: «el acontecimiento tiene todas las apariencias de ser el mismo en las dos fuentes, a pesar de que la cronología sea distinta [...]. También la relación de parentesco entre el expulsado y el sumo sacerdote es distinta en las dos fuentes. Por más que existiera en Samaría [...] toda una dinastía de sanbalistas, es improbable que el mismo episodio se haya repetido a cien años de distancia. Se trata, pues, de elegir entre las dos fechas, y es preferible la ofrecida por el libro de Nehemías a la de Flavio Josefo porque el acontecimiento encaja muy bien en la obra de Nehemías y no tiene sentido en una época en la que la constitución promovida por este personaje debía de estar ya plenamente consolidada» (*Historia del judaísmo*, p. 168).

330 SHOHAM, «La segregación samaritana», p. 147 (traducción mía).

331 Para detalles, véase MAGEN, «The Dating of the First Phase», pp. 188-189. Sobre la falencia metodológica de esta hipótesis, B. BECKING afirma: «en mi opinión, esta perspectiva es un buen ejemplo de interpretar el dato histórico según su eventual resultado» («Do the Earliest Samaritan Inscriptions», p. 221 [traducción mía]).

332 FREY, «Temple and Rival Temple», p. 185 (traducción mía).

333 Sobre la erección del templo en el monte Garizim como el primer paso que llevaría eventualmente, después de un largo proceso, a la separación entre samaritanos y judíos, véase BECKING, «Do the Earliest Samaritan Inscriptions», p. 220. Para una misma opinión al respecto, véase FREY, *ibíd.*, p. 180.

334 Este dato objetivo contradice la afirmación de Josefo cuando afirmaba que el monte Garizim era «el *más alto* de todos los montes de Samaría» (*Ant.* XI, viii, 2 §310).

335 Sobre la tradición de la entrega de la Torá en Siquem en Jos 24, y la polémica intrabíblica en torno a este lugar presente en Gn 35,1-7, véase ZACOVITCH, «De lo profano a lo sagrado», pp. 63-65.

336 Los vv. 30-35 en Jos 8 interrumpen los relatos de la conquista, y, según parecería ser, serían de un redactor que se habría inspirado en los capítulos 11, 27 y 31 del Deuteronomio. Según la nota de la *Biblia de Jerusalén* a Jos 8,30: «Quizá hayan sustituido esos vv. a la mención del santuario de Betel, que aquí era de esperar, puesto que se hallaba próximo a Ay; pero se ha borrado lo que parecía como la legitimación de un santuario posteriormente condenado». Es interesante señalar que esta asociación presupuesta aquí en Jos 8 entre Guilgal, ubicada entre el Jordán y Jericó (cf. Jos 4,19), y la ubicación de los montes Garizim y Ebal, es la misma a la que se alude en la glosa de Dt 11,30 al afirmar que: «Estos montes están, como sabéis, al otro lado del Jordán, detrás del camino del poniente, en el país de los cananeos que habitan en la Arabá, frente a Guilgal...».

337 La costumbre de escribir el nombre de esta montaña en *scriptio continua* es un rasgo prominente, pero no exclusivo, de la tradición samaritana. En la versión samaritana del Pentateuco, el nombre de este monte siempre es escrito como una sola palabra, mientras que, en la versión masorética de las Escrituras, el sustantivo הר («monte») está separado siempre del nombre propio גריזים («Garizim»). Es de destacar que la contracción de la palabra הר («montaña») con el nombre propio de una montaña ocurre en la tradición samaritana solo en el caso del monte Garizim. Sobre este tema en general, y específicamente sobre la evidencia más antigua de la práctica de escribir el nombre del monte Garizim como una sola palabra hallada en un papiro descubierto en Masada (anverso, línea 5) –posiblemente un resto de una oración samaritana o himno de adoración dirigida al monte Garizim–, véase TALMON, «A Masada Fragment», pp. 223, 225-232.

338 Este texto original que sirvió de base al Pentateuco Samaritano fue una versión de carácter armónico, como los manuscritos bíblicos de este tipo hallados en Qumrán, al cual se le habrían agregado los añadidos sectarios durante el siglo II a.C. Sobre este asunto, véase ESHEL y ESHEL, «La fecha de conformación del Pentateuco Samaritano». Uno de estos

casos es el referido precisamente al lugar central de culto de los samaritanos, el monte Garizim. En las dos versiones de los Diez Mandamientos (en los libros de Éxodo y Deuteronomio), la versión samaritana ha agregado un décimo mandamiento nuevo, referido a la santidad de este monte. El mismo está compuesto en su totalidad por textos que se encuentran en otras secciones en el Pentateuco, a saber: Dt 11,29a; 27,2b.3a.4-7; 11,30. Véase TOV, *La crítica textual de la Biblia*, p. 75.

339 SACCHI, *Historia del judaísmo*, p. 171. Esta conclusión de Sacchi se vería confirmada por el hallazgo de la versión «monte Garizim» en la *Vetus Latina*, que según algunos investigadores (Tov) confirmaría que la versión del Pentateuco Samaritano sería testimonio de la original, y no fruto de una revisión sectaria. Sobre la originalidad de la versión «monte Garizim» en la *Vetus Latina*, véase TOV, *La crítica textual de la Biblia*, p. 75, n. 67. Sobre este tema, véase ESHEL, «El desarrollo de la fe», p. 205. Sin embargo, la marcada tendencia en el Pentateuco Samaritano de destacar la santidad del monte Garizim por medio de agregados sectarios convierte en muy sospechosa la presencia de este monte en Dt 27,4, poniendo en duda su originalidad (A. Rofé en una comunicación oral). Por otra parte, sobre la propuesta del arqueólogo israelí A. Zertal de que él habría hallado los restos del altar construido por Josué en el monte Ebal, confirmando así la veracidad de la tradición bíblica, véase ZERTAL, *El nacimiento de un pueblo*, pp. 39-94. Sobre el carácter cúltico de la estructura excavada por Zertal, véanse las balanceadas observaciones de HAWKINGS, «Israelite Footprints», p. 47.

340 Los historiadores y biblistas no concuerdan sobre la antigüedad de las tradiciones sobre el monte Garizim. Mientras que algunos consideran que las tradiciones sobre los montes Garizim y Ebal pertenecerían a un estrato textual antiguo del actual libro del Deuteronomio (siglo VIII a.C.), otros creen que estas tradiciones habría sido escritas solo al final de la época del Primer Templo (siglo VI a.C.). Pero cualquiera que sea la verdad, todos aceptan que la santidad del monte Garizim habría estado ya establecida para la época persa. Sobre este tema, véase la discusión y bibliografía en ESHEL, «El desarrollo de la fe», pp. 205-206. Otra posibilidad sugerida por FREY («Temple and Rival Temple», p. 184) sería que la tradición cúltica asociada al monte Garizim se retrotraería a los «templos de los altos» (בֵּית הַבָּמֹת [*bêt habāhmôt*]) en el norte de Israel, en tiempos preexílicos (cf. 2 Re 17,29; 23,19ss). Es importante señalar que la única otra mención expresa del monte Garizim en la Biblia Hebrea es en Jue 9,7, pero aquí no parece tener este monte ningún significado religioso. Por su parte, Zertal sugirió hace algunos años una hipótesis controversial, según la cual el tradicional monte Garizim reverenciado por los samaritanos no sería el monte Garizim original. Según su parecer, el monte al cual hace referencia el Pentateuco en Dt sería el conocido hoy como monte Kabir, ubicado precisamente frente al monte Ebal. Para detalles, véase ZERTAL, *El nacimiento de un pueblo*, pp. 225-259.

341 Según MAGEN («The Dating of the First Phase», p. 185), la elección del monte Garizim como lugar de erección del templo samaritano, y no de la ciudad misma de Siquem para ello, se habría debido a querer mimetizar la localización del Templo de Jerusalén fuera de la Ciudad de David. En otras palabras, al igual que el monte Moria era el monte sagrado de Jerusalén, entonces también el monte Garizim habría venido a servir de monte sagrado de la ciudad de Siquem.

342 Otro testimonio de la creciente tensión entre judíos y samaritanos en torno a la santidad de sus respectivos montes lo vemos en el hecho de que la tradición bíblica habría enfatizado conscientemente la relación de los grandes héroes nacionales Abraham y David con el monte Moria (cf. 2 Cr 3,1), con el propósito de demostrar el pedigrí de santidad que tenía este monte frente a Garizim. Sobre la polémica de Sión y Garizim en la exégesis judía y samaritana de la historia del sacrificio de Isaac, véase KALIMI, «Zion or Gerizim?».

343 Según la versión en la *Biblia de Jerusalén* (véase nota *ad loc.*). En Jue 9,37 no se hace una referencia expresa al monte Gerizim. Sin embargo, la versión *omphalos tēs gēs* de los LXX de las palabras טַבּוּר הָאָרֶץ *(ṭabbûr hā'āreṣ)* del texto masorético daría a entender que el traductor antiguo habría interpretado estas palabras en ese sentido, como refiriéndose a este monte en particular. Esta misma línea interpretativa sigue WRIGHT al afirmar que «esta frase (es decir, טַבּוּר הָאָרֶץ [*ṭabbûr hā'āreṣ*] en Jue 9,37. A.R.) tiene alguna referencia a la Montaña Sagrada de Garizim, la montaña más alta del mundo, la montaña nunca inundada por el diluvio, difícilmente se puede poner en duda» («The Mythology of Pre-Israelite Shechem», p. 75 [traducción mía]). Las palabras טַבּוּר הָאָרֶץ *(ṭabbûr hā'āreṣ)* aparecen solamente otra vez en la Biblia Hebrea en Ez 38,12. Sin embargo, TALMON («*Tabur Ha'arez*», p. 175) rechaza esta interpretación como imprecisa y anacrónica. Sobre este tema, véase más adelante cap. 5, pp. 136-147.

344 LOTT, «Gerizim, Mount», p. 993 (traducción mía). Sobre el monte Garizim como «el ombligo del mundo», véase ANDERSON, «Mount Gerizim».

5
El Segundo Templo de Jerusalén II: la época helenístico-romana

5.1. De Alejandro Magno a Pompeyo

Con la invasión de los griegos, el reino persa dejó su lugar a los nuevos conquistadores, quedando la ciudad de Jerusalén y el resto de Judea en manos de Alejandro Magno (332 a.C.). Según reza la versión fantasiosa de Josefo, envuelta de elementos claramente legendarios y apologéticos, la llegada de Alejandro a Jerusalén se vio caracterizada por su buen talante, al reconocer el general macedonio en su encuentro con el Sumo Sacerdote Jad, que su éxito en la guerra contra Darío se había debido a la «inspiración divina». En esta atmósfera de mutuo acuerdo, Alejandro «subió al Templo y ofreció un sacrificio a Dios, de acuerdo con lo prescrito por el sumo sacerdote, y dio pruebas de gran respecto al pontífice y los sacerdotes» (*Ant.* XI, viii, v §336)[345].

A la muerte de Alejandro en el año 323 a.C. se sucedió una guerra entre sus sucesores (en griego, Διάδοχοι [*diadokhoi*]) (322-301 a.C.), resultando en la desmembración del inmenso imperio. Como consecuencia de ello, Judea y su capital Jerusalén permanecieron en manos del reino Ptolemaico (Egipto) (siglo III a.C.), y después de las cinco largas y sangrientas Guerras Sirias, a partir del año 198 a.C. el control pasó a manos de los Seléucidas (Siria)[346].

A pesar de estos avatares, no obstante, la importancia de Jerusalén no se vio mellada. Por el contrario, la centralidad de la ciudad y el prestigio de su Templo se vieron acrecentados con los años. Un testimonio iluminador en este sentido lo encontramos en el libro del *Eclesiástico*, escrito por el aristocrático sabio jerosolimitano Jesús, hijo de Eleazar hijo de Sirá, aproximadamente entre los años 195-180 a.C.[347], en donde la ciudad de Jerusalén y su Santuario eran considerados el lugar de residencia de la sabiduría divina:

> Entonces me dio orden el creador del universo,
> el que me creó dio reposo a mi tienda,
> y me dijo: «Pon tu tienda en Jacob,
> entra en la heredad de Israel».
> Antes de los siglos, desde el principio, me creó,
> y por los siglos subsistiré.
> En la Tienda Santa, en su presencia, he ejercido el ministerio[348],

así en Sión me he afirmado,
en la ciudad amada me ha hecho él reposar,
y en Jerusalén se halla mi poder (Eclo 24,8-11)[349].

La autocelebración de la sabiduría divina continúa en este mismo capítulo del Eclesiástico, describiéndose a sí misma como un cedro, incienso o vid, en un lenguaje que parece aludir al jardín en Edén:

Como cedro me he elevado en el Líbano,
como ciprés en el monte de Hermón.
Como palmera me he elevado en Engadí,
como plantel de rosas en Jericó,
como gallardo olivo en la llanura,
como plátano me he elevado.
Cual cinamomo y aspálato aromático he dado fragancia,
cual mirra exquisita he dado buen olor,
como gálbano y ónice y estacte,
como nube de incienso en la Tienda.
Cual terebinto he alargado mis ramas,
y mis ramas son ramas de gloria y de gracia.
Como la vid he hecho germinar la gracia,
y mis flores son frutos de gloria y riqueza (vv. 13-17)[350].

Según se puede colegir, entonces, antes de la crisis que habría de explotar durante el reino de Antíoco Epífanes IV (175-164 a.C.), el Templo de Jerusalén era visto en esos años, por lo menos en los círculos sacerdotales con los cuales el Sirácida estaba en contacto, como la cúspide de la creación misma, y Simón II (219-196 a.C.), el Sumo Sacerdote de la estirpe sadoquita, como un verdadero vicario de Dios en la tierra. Como lo refleja el bellísimo poema en Eclo 50[351]:

Simón, hijo de Onías, fue el sumo sacerdote,
que en su vida reparó la Casa,
y en sus días fortificó el santuario.
Él echó los cimientos de la altura doble,
del alto contrafuerte de la cerca del Templo.
En sus días fue excavado el depósito de agua,
un estanque como el mar de ancho[352].

[...]

¡Qué glorioso era, rodeado de su pueblo,
cuando salía de la casa del velo!
Como el lucero del alba en medio de las nubes,
como la luna llena,
como el sol que brilla sobre el Templo del Altísimo,

[...]

Cuando se ponía la vestidura de gala
y se vestía sus elegantes ornamentos,
al subir al santo altar,

llenaba de gloria el recinto del santuario.
Y cuando recibía las porciones de manos de los sacerdotes,
él mismo de pie junto al hogar del altar,
y en torno a él la corona de sus hermanos,
como brotes de cedros en el Líbano;
le rodeaban como tallos de palmera
todos los hijos de Aarón en su esplendor,
con la ofrenda del Señor en sus manos,
en presencia de toda la asamblea de Israel.

[...]

Entonces bajaba y elevaba sus manos
sobre toda la asamblea de los hijos de Israel,
para dar con sus labios la bendición del Señor
y tener el honor de pronunciar su nombre.
Y por segunda vez todos se postraban
para recibir la bendición del Altísimo (Eclo 50,1-3.5-6.11-13.20-21).

Estos versos revelan, pues, un fervor muy grande y una alta estima por el Templo y sus ceremonias, así como un respeto y admiración manifiestos por la institución sacerdotal[353].

En el año 175 a.C., con la ascensión al trono del rey seléucida Antíoco IV Epífanes y el surgimiento de una clase sacerdotal filo-helenista, comenzaron a producirse cambios significativos en la realidad de Judea, como la destitución del Sumo Sacerdote legítimo (Onías III)[354]; el nombramiento ilegal de su hermano Jasón (nombre helenizado de Jesús) a manera de sustituto (175-172 a.C.)[355], la construcción de un gimnasio en Jerusalén y la transformación de la ciudad judía en una polis helenística (1 Mac 1,11-15; 2 Mac 4,7-20)[356]. Como consecuencia de este acelerado proceso de helenización, las relaciones entre los judíos tradicionalistas, los filo-helenistas y los griegos comenzaron a deteriorarse con suma rapidez, hasta que en el año 169 a.C., con la llegada de Antíoco a Judea, después de su fracasada primera campaña contra la dinastía ptolemaica en Egipto, la tensión llegó a su máxima expresión, cuando el rey seléucida saqueó el Templo de Jerusalén (1 Mac 1,16-24; 2 Mac 5,11-16; Dn 11,28)[357].

Tiempo después, en el año 168 a.C., con ocasión de la intervención del Misarca Apolonio, la ciudad de Jerusalén fue saqueada e incendiada, y una fortaleza (el Acra) fue erigida en las proximidades del Templo (1 Mac 1,29-37; 2 Mac 5,24-26), que comprendía un barrio residencial[358]. Esta decisión tuvo serias implicaciones rituales: el establecimiento de una colonia militar en las proximidades del Santuario era equivalente a la profanación del Templo mismo, dando lugar a numerosos enfrentamientos entre los judíos y los griegos sirios (1 Mac 1,36-40). En el invierno del año 167 a.C. el clima de tirantez llegó a su máximo desarrollo, cuando el rey Antíoco instaló un ídolo en el Templo y decretó sus ordenanzas contra la religión judía (1 Mac 1,41-50; 2 Mac 6,1-9)[359], derivando en la profanación del Templo de Jerusalén. El Santuario de los judíos fue dedicado al dios Dionisio, y se ordenó erigir

sobre el gran altar de los holocaustos, un altar en honor de *Baal Šamem* o Zeus Olímpico, conocido en los textos bíblicos con el nombre peyorativo de la «Abominación de la desolación» (1 Mac 1,54; 2 Mac 6,2-5. Cf. Dn 8,9-14; 9,27; 11,31). Con esta acción, el sacrificio diario en el Templo de Jerusalén se había interrumpido por primera vez en el término de trescientos años, desde su misma reconstrucción en la época persa.

La rebelión judía no se hizo esperar[360]. La revuelta estalló en la localidad rural de Modi'ín por inspiración del sacerdote Matatías (de la estirpe sacerdotal de Yehoyarib), continuada luego por su hijo Judas Macabeo y sus hermanos (1 Mac 2,15-28)[361]. La misma estaba destinada a la purificación de Jerusalén y la obtención de la autonomía religiosa (1 Mac 2,7; 3,43; 2 Mac 13,10-11). Dicho objetivo fue logrado hacia diciembre del año 164 a.C., cuando luego de volver a ocupar el monte del Templo, de limpiarlo de objetos paganos y de reconstruir las partes dañadas del edificio, Judas Macabeo construyó un nuevo altar, restauró el candelabro de siete brazos, el altar de incienso y la mesa de los panes de presentación, y reanudó los sacrificios (1 Mac 4,36-61)[362]. Con esta acción, el líder macabeo se colocó a la altura de los grandes constructores y restauradores de templos en Israel, junto con Salomón, Josías y Zorobabel[363].

Durante el siglo II a.C. se produjeron cambios importantes en la realidad política y religiosa de Judea: Jonatán el Macabeo, quien había sucedido a Judas en su carácter de líder de la revuelta a su muerte, fue nominado por el general seléucida (futuro rey) Alejandro Balas como Sumo Sacerdote en el año 152 a.C.[364] y gobernador de los judíos (1 Mac 10,18-20); Simeón, hermano de Jonatán y su sucesor, expulsó a la guarnición, erradicó del Acra sus cultos paganos y declaró la independencia de Judea[365]; los gobernantes macabeos se convirtieron en reyes, sucediendo así por primera vez en la historia judía que los cargos de rey y Sumo Sacerdote fueron desempeñados por la misma persona (como lo fue en el caso de Aristóbulo I [104-103 a.C.], Alejandro Janeo [103-76 a.C.] y Aristóbulo II [67-63 a.C.])[366].

5.2. Jerusalén y el Templo como *omphalos* del mundo

A partir de la época del gobierno de Juan Hircano I (134-104 a.C.), y hasta la llegada del general romano Pompeyo en el año 63 a.C., Jerusalén sufrió un intenso proceso de prosperidad y urbanización[367], convirtiéndose en la capital del reino hasmoneo, y el Templo se transformó en el centro ritual-espiritual de los judíos que vivían tanto en la tierra de Israel como en la diáspora[368]. Hasta tal punto fue la identidad entre la ciudad de Jerusalén y su Templo, que el historiador griego Polibio (*ca.* 210-125 a.C.) llegó hasta confundir ambas entidades: «... poco después se le sometieron los judíos que habitaban cerca del *Templo llamado de Jerusalén*» (Josefo, *Ant.* XII, iii, 3 §136)[369].

Esta relación especial de los judíos hacia su Santuario se hizo manifiesta de una manera concreta en la contribución anual de medio shekel (equivalente a dos denarios romanos o a dos dracmas griegos) por parte de todos los judíos, tanto vivieran en la tierra de Israel como en las comunidades de la diáspora, a efectos de sufragar los gastos relativos a la manutención del Templo, a saber: compra de animales para el sacrificio diario y otros, reparación de los muros, pagos de salarios, reparación de caminos, etc.[370] Como es fácil entender, este impuesto anual fue un factor decisivo en el crecimiento de la ciudad; pero, al mismo tiempo, también el mismo sirvió para enriquecer a la clase sacerdotal, contribuyendo de manera significativa para ampliar la brecha social entre ricos y pobres.

Una muestra clara de la devoción sentida por los judíos de la diáspora hacia el Templo de Jerusalén en esos años, haya sido compartida o no por la mayoría de ellos, queda evidenciada en el testimonio del autor anónimo (probablemente, de origen alejandrino) presente en la *Carta de Aristeas* (último tercio del siglo II a.C.)[371], en donde nos describía con tintes muy románticos y propagandísticos la esplendorosa ciudad de Jerusalén en la época de los Macabeos, continuando luego con detalles sobre la ubicación del Templo y algunos de sus ornamentos y artefactos sagrados:

> A continuación viene el viaje que hicimos hasta la sede de Eleazar. En primer lugar, te voy a indicar la disposición de toda la región. En cuanto llegamos a los lugares, contemplamos la ciudad situada en medio de toda Judea sobre una montaña de gran altura[372]. Sobre la cima está colocado el templo con esplendor; lo rodean tres muros de más de setenta codos de altura. El ancho y largo correspondían a la estructura de la casa con tal magnificencia y dispendio que sobrepasaba en todo a cualquier tipo de construcciones. El derroche de dinero era manifiesto en la entrada, en el ensamblaje de los montantes en torno a ella y en la solidez de los dinteles. La estructura del velo se asemejaba por completo a una puerta, sobre todo cuando el tejido era movido por el paso continuo del viento; había una corriente a partir del suelo por la parte interior hasta el despliegue superior; la cosa producía cierto placer y costaba apartar la mirada[373]. La estructura del altar había sido construida en proporción al lugar y los sacrificios que consumía el fuego. Subiendo hacia él, había una rampa adecuada a la decencia de los sacerdotes que ministraban cubiertos hasta los tobillos

«con túnicas de lino»[374] (§§83-87).

Luego de describir con lujo de detalles las instalaciones hidráulicas subterráneas del santuario (§§88-91)[375], el autor antiguo pasó inmediatamente después a referirse a la dimensión religiosa del Templo, celebrando la excelencia inigualable de su servicio litúrgico, incomparable en eficiencia y devoción, y presentándolo utópicamente como un logro de suprema perfección[376]:

> La liturgia de los sacerdotes es completamente insuperable por el despliegue de fuerza y por la combinación de buen orden y silencio. Todos, por propia iniciativa, se ocupan pacientemente hasta agotarse, cuidando cada cual de la función encomendada. Están de servicio permanente: unos con la madera, otros con el aceite, otros con la flor de harina, otros con los perfumes, otros con los holocaustos de la carne, haciendo uso de una fuerza todavía mayor. Agarran con las dos manos las patas de los novillos, lo que representa casi más de dos talentos de peso cada uno, los lanzan con ambas manos de forma admirable a una altura suficiente y no fallan al colocarlos[377]. Asimismo las patas de las ovejas y cabras tienen un peso y una grasa considerables, puesto que los encargados eligen siempre las de mejor raza y las más rollizas, y ejecutan lo que ya dijimos. Para descansar tienen asignado un lugar donde se sientan los que se toman una pausa. Cuando esto ocurre, surgen inmediatamente algunos de los restantes, sin que nadie les ordene lo del servicio. Reina un silencio absoluto hasta el punto de pensar que no había nadie en el lugar, siendo así que los ministros presentes eran cerca de setecientos y muy numerosa la muchedumbre de los que ofrecen los sacrificios. Pero todo se realiza con la reverencia que corresponde a la gran divinidad[378] (§§92-95).

Aristeas concluye su testimonio sobre el Templo describiendo con sumo detalle las vestiduras del Sumo Sacerdote (§§96-99)[379], elogiando su carácter sobrenatural: «La aparición de este portento impone respeto y desconcierta tanto que pensarías que has pasado a otro mundo distinto de este. Y estoy seguro de que todo el que se acerque al espectáculo que hemos descrito experimentará una maravilla e inexplicable consternación conmovido en lo más profundo de su ser por la rigurosa disposición de cada detalle» (§99).

En la versión de la *Carta de Aristeas*, entonces, la arquitectura del Templo, la liturgia sacrificial y la parafernalia del Sumo Sacerdote eran presentados en términos utópicos como de una belleza, esplendor y magnificencia incomparables, interpretados idealmente como la manifestación terrenal de la perfección celestial. Pero aun tomando con reserva las noticias sobre Jerusalén y el Templo presentes en esta fuente por sus aspectos claramente románticos e idealizados, este escrito del judaísmo helenístico parecería hacerse eco del desarrollo sufrido por el Templo de Jerusalén para finales del siglo II a.C., cuando el otrora humilde Templo de Zorobabel en el monte Sión se había transformado bajo los Macabeos en un Santuario de realce, con un recinto sagrado de 500 × 500 codos (*m.Midot* II, 1; cf. Ez 45,2), protegido por un alto muro con torres masivas, y con cinco puertas (dos al sur [Puerta de Hulda], una al oeste [Puerta de Coponio], una al norte [Puerta de Tidí] y una al este [Puerta de Susa]) (*m.Midot* I, 3)[380].

Otro noticia sobre el Templo de Jerusalén y su ritual en la época macabea sería la presente en el libro *Contra Apión* de Flavio Josefo, en caso de aceptar la posición adoptada por un buen número de investigadores, según la cual el texto atribuido por el historiador judío a Hecateo de

Abdera (un filósofo griego del siglo IV-III a.C.) habría sido compuesto en realidad por un autor judío de la diáspora egipcia para finales del siglo II a.C., como parte de una obra apologética llamada *Sobre los judíos*. De aquí, pues, la atribución por estos de este pasaje sobre el Templo de Jerusalén a *Pseudo Hecateo*[381]:

> Tienen los judíos muchas fortalezas[382] y aldeas diseminadas por este país, pero una única ciudad fortificada de alrededor de cincuenta estadios de circunferencia que habitan unas ciento veinte mil personas[383], a la que llaman Jerusalén. Más o menos en el centro de la ciudad hay un recinto de piedra[384] provisto de dobles puertas cuya longitud es de unos cinco pletros[385], y su anchura de cien codos. Allí se encuentra un altar cuadrado[386], formado a base de la unión de piedras sin tallar[387], que tiene veinte codos de lado y diez de altura[388]. A su lado hay un gran edificio, donde se encuentran el altar[389] y el candelabro[390], ambos de oro, de dos talentos de peso[391]. Sobre ambos hay un fuego que no se extingue[392] ni de día ni de noche. No existe ninguna estatua[393] ni ninguna ofrenda en absoluto. Tampoco hay ninguna planta ni arbusto sagrado ni nada semejante[394]. Allí ocupan su tiempo algunos sacerdotes día y noche, haciendo purificaciones, mientras se abstienen de vino por completo en el recinto sagrado (*Contra Apión* I, 22 §§197-199 [trad. Busto Saiz])[395].

Este testimonio se caracteriza por brindar una imagen esquemática, utópica y exagerada de las dimensiones y la población de Jerusalén, ubicando al Templo imaginativamente «casi en medio de la ciudad»[396]. Pero, a pesar de ello, la importancia de esta noticia breve sobre el Santuario yace en el énfasis que la misma ponía en ciertos aspectos del ritual, utilizando para ello un lenguaje de extremos[397]. En palabras de Hayward: «para este informante, lo que es significativo sobre el ritual del templo judío es, en primer término, su *naturaleza perpetua*: es la noción del continuo servicio de Dios la que salta a la vista. Este servicio continuo es sacerdotal, y está íntimamente ligado a la *pureza*, que debe ser protegida tan cuidadosamente (hasta el punto de) no beber nunca vino»[398].

Como pudo verse con claridad, en las dos últimas fuentes mencionadas el tema de Jerusalén y el Templo como «centro» fue un tema recurrente. En la *Carta de Aristeas* se decía que la ciudad estaba situada «*en medio* de toda Judea» (§83), y en la noticia del *Pseudo Hecateo* se contaba sobre el Templo que el mismo se hallaba localizado «*casi en medio* de la ciudad». En este sentido, estos testimonios se suman a otros textos judíos de la época helenística, en donde el motivo de la centralidad geográfica de Jerusalén y el Templo se halla marcadamente presente.

Un ejemplo de ello se puede hallar en el *Libro de los vigilantes* (caps. 6-36), como parte de la obra apocalíptica palestinense conocida como *1 Henoc* o *Henoc etíope* (datada para finales del siglo III o comienzos del siglo II a.C.)[399], en donde al relatarse sobre los magníficos lugares visitados por el mítico héroe antediluviano Henoc en el extremo del mundo[400], se decía lo siguiente sobre uno de aquellos lugares fantásticos que este había visitado durante su segundo viaje:

> De allí fui por el *centro de la tierra* y vi un lugar bendito y fecundo <en el que había árboles> y de vástagos vivaces que brotaban de un árbol cortado. Allí vi un monte santo; bajo él, hacia el oriente, había agua que fluía hacia el sur. Y hacia oriente vi otro monte de la misma altura, habiendo entre ellos un valle profundo, poco ancho, por el que discurría agua

hacia el monte. Hacia el occidente de este (había) otro monte, más bajo que aquel, de poca altura, y un valle entre ambos, así como otros valles profundos y secos hacia el extremo de los tres montes (26,1-4).

A pesar de los elementos mitológicos presentes en esta noticia, como es el tema de los árboles «de vástagos vivaces» (¿una referencia al jardín del Edén?), este testimonio parecería aludir a una realidad geográfica cierta, a saber: la ciudad de Jerusalén y sus alrededores. Por un lado, la visión hace referencia a un «monte santo» (= monte Sión), del cual fluía agua hacia el sur[401]. Por el otro, al oriente de este se erguía «otro monte» (= monte de los Olivos), mientras que entre ellos había «un valle profundo» y «poco ancho» (= valle del Cedrón). En caso de ser correcta esta interpretación, entonces, este texto nos enseñaría que la ciudad de Jerusalén, junto con su Templo, era vista por los hombres de la época como un verdadero Edén, con su monte sagrado y los árboles fecundos[402], localizada en el *centro de la tierra*[403].

La noticia más significativa y representativa sobre la centralidad de Jerusalén en la época helenística la encontramos en el libro apócrifo de los *Jubileos*[404], en donde, al referirse a la distribución de la tierra por parte de Noé a sus hijos después del diluvio universal, se contaba lo siguiente sobre la heredad que le había tocado en suerte a Sem:

Salió en el escrito de la suerte de Sem el *centro de la tierra* –que habría de tomar como heredad suya y de sus hijos por siempre– [...] Este fue el lote que salió en suerte a Sem y a sus hijos como propiedad perpetua por generaciones hasta siempre. Y Noé se alegró por haberle tocado este lote a Sem y a sus hijos, recordando las palabras proféticas que él mismo había pronunciado: «Bendito sea el Señor, Dios de Sem, y more el Señor en la morada de Sem». Pues sabía que el Jardín del Edén, santo de los santos y morada del Señor, el monte Sinaí en el desierto y el *monte Sión en el ombligo de la tierra*, los tres, uno frente al otro, habían sido creados santos (8,12.17-19).

En este texto, en donde se manifiesta una sobria geografía carente de elementos mitológicos (a diferencia de *1 Henoc*), la tierra de Israel es localizada en el *centro de la tierra*, y el monte Sión es ubicado en el *ombligo de la tierra*, formando este parte de una trilogía de lugares sagrados fundamentales de Israel, junto con el monte Sinaí y el Jardín del Edén[405]. Según P. Alexander, *Jubileos* sería el primer texto judío que habría usado el concepto de *omphalos* en sentido cartográfico[406], cuyo propósito final habría sido de tipo político-polémico, a saber: presentar al monte Sión (es decir, a Jerusalén y el Templo) de la época macabea como el *centro del mundo*, en clara oposición a la noción griega sobre el templo de Apolo en Delfi como el *omphalos* del mundo[407].

A partir de la época helenística, el motivo de la centralidad de Jerusalén y el Templo se habría de convertir en un *topos* literario muy popular entre los escritores judíos de la época romana[408], llegando a su formulación más elocuente en la literatura rabínica:

Como el ombligo está ubicado en el centro del cuerpo humano, así la tierra de Israel está situada en el centro del mundo, como está dicho: «que habita en el *ṭabbûr* de la tierra» (Ez 38,12) [...] La tierra de Israel está en el centro del mundo; Jerusalén [está] en el centro de la tierra de Israel, y el Templo [está] en el centro de Jerusalén, y el Santuario [está] en el centro del Templo, y el arca [está] en el centro del Santuario, y la roca fundacional [está] frente al arca, porque a partir de ella fue creado el mundo (*Midrash Tanhuma*, *Qedoshim* 10 [traducción mía])[409].

Pasados estos años de bonanza durante el gobierno macabeo, la ciudad de Jerusalén y su Templo habrían de recibir un duro golpe con ocasión de la conquista de la ciudad por el general romano Pompeyo (63 a.C.), cuando tomó posesión del monte del Templo, degolló a los sacerdotes y a sus guardias, e incluso desecró el recinto sagrado al entrar al sanctasanctórum (Josefo, *Ant.* XIV, iv, 2-4 §§58-76)[410].

Tales trágicos eventos dejaron semejante impresión en el alma de los judíos, que los piadosos interpretaron este sacrilegio como un castigo divino por la corrupción moral y ritual de los sacerdotes de Jerusalén. Como lo ponía de manifiesto el autor anónimo (¿de origen fariseo y jerosolimitano?) de la obra apócrifa *Salmos de Salomón* (finales del siglo I a.C.)[411]:

> Tomó los torreones y la muralla de Jerusalén,
> porque Dios lo condujo con seguridad, por el desvarío de [aquellos.
> Hizo perecer a sus magnates y a los sabios del Consejo,
> vertió la sangre de los habitantes de Jerusalén como agua sucia.
> Deportó a sus hijos e hijas, que habían engendrado en la profanación.
> Habían perpetrado iniquidades como sus padres,
> mancillaron a Jerusalén y el culto al Nombre del Señor (8,19-22).

5.3. El Templo de Herodes

5.3.1. Arquitectura y significado religioso

Algunas décadas después, la ciudad de Jerusalén alcanzaría su máximo esplendor durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a.C.), cuando en sus días se construyeron en la ciudad el palacio del monarca con sus tres torres (Fasael, Hípico y Mariamme), el teatro, el hipódromo, un anfiteatro, la fortaleza Antonia y otras construcciones impresionantes[412]. Como lo reflejaban las palabras del renombrado geógrafo romano Plinio el Viejo (23-79 d.C.), cuando al hablar sobre Jerusalén escribió: «fue la ciudad más famosa no solo en Judea, sino de todo el oriente» (*Historia naturalis* V, 70 [trad. Comby y Lemonon]).

Sin embargo, el proyecto que le confirió sin duda alguna fama y gloria eterna a Herodes fue el remodelamiento del área del Monte[413], que incluyó la ampliación de la explanada del Templo, la construcción de la Basílica o Pórtico Real y, fundamentalmente, la remodelación del Templo en su totalidad, cuya altura fue duplicada y su interior fue ricamente adornado[414].

Los trabajos de ampliación del Segundo Templo, que en términos prácticos podría ser llamado el «Tercer Templo», comenzaron en el año 23/22 a.C. o 20/19 a.C. y duraron casi 80 años[415]. Estas obras fueron llevadas a cabo por cerca de 10.000 trabajadores, incluyendo 1.000 sacerdotes expertos en carpintería y albañilería, convirtiéndose el área del Templo en una de las grandes maravillas del mundo antiguo[416].

Los testimonios sobre el Templo de Herodes presentes en las fuentes históricas y literarias[417], así como las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en las últimas décadas en el oeste y el sur del área del Templo, nos permiten hacernos hoy en día de una idea bastante aproximada acerca de cómo habría sido la arquitectura de este fastuoso Santuario[418].

Debido a la realidad topográfica del lugar, la plataforma del área del Templo construida por Herodes presenta una forma trapezoidal (472 m de largo × 304 m de ancho), rodeada por una estructura masiva de muros o taludes de contención de distintas dimensiones: muro occidental (488 m)[419], muro norte (315 m), muro oriental (460 m) y muro meridional (280 m). Los mismos habrían llegado a tener originalmente una altura aproximada de 25 m, alcanzando otros 15 m por debajo del nivel de la calle, hasta llegar a los fundamentos mismos del edificio, apoyados sobre la roca madre de la montaña. Estos muros monumentales fueron construidos con bloques de piedra de gran tamaño (1,00-1,10 m de altura × 1,50-2,00 m de ancho) y peso (entre 2 y 5 toneladas)[420]. El área del Templo tiene una dimensión de 14,4 ha (= 144.000 m^2),

con una circunferencia exterior total de 1.533 m, siendo uno de los espacios sagrados *(temenos)* más extensos construidos en la antigüedad[421].

La ubicación exacta del Templo de Herodes con relación al actual *temenos* del área del Templo ha sido y sigue siendo tema de debate entre los estudiosos. La polémica gira en torno a la cuestión de si el Templo de Jerusalén propiamente dicho habría estado localizado exactamente en el lugar donde hoy se halla ubicado el Domo de la Roca *(Qubbat es-Sakhrah)* (Ritmeyer; Bahat), o más bien al norte (Kaufman) o al sur, con una pequeña desviación (Patrich)[422].

La fachada exterior del Templo era magnífica y abrumadora por su espectacular belleza y esplendor. Según la descripción de primera mano de Josefo, quien había visto con sus propios ojos esta maravilla edilicia, «no carecía de nada que no fuera causa de admiración para el ánimo y para los ojos. Por todas partes estaba cubierta con pesadas láminas de oro, de tal manera que a la salida del sol despedía un vivísimo resplandor, y obligaba a apartar la vista como ante los rayos solares. A los que venían de lejos les parecía un monte nevado; pues donde no había oro, se destacaba su mármol blanquísimo» (*Guerra* V, v, 6 §222).

El edificio del Templo mismo no era tan imponente en sus dimensiones (78 codos [largo] × 70 codos [ancho]), y estaba ubicado aproximadamente en medio del patio interior de la plataforma, orientado en dirección este-oeste. El mismo comprendía tres espacios diferenciados: el Lugar Santísimo o sanctasanctórum *(dᵉbîr)*, un Lugar Santo *(hēkhāl)* y una entrada o porche *(ʾūlam)*.

El Lugar Santísimo o sanctasanctórum tenía forma cuadrada (20 codos [ancho] × 40 codos [alto]), con paredes cubiertas con planchas de oro batido y grabadas con palmeras, y como había sido el caso desde comienzos de la época persa, su sala estaba totalmente vacía. Según la tradición rabínica antigua: «después que fue retirada el arca, había allí una piedra desde los días de los primeros profetas. Era llamada "fundamento". Se alzaba tres dedos sobre el suelo. Sobre ella se solía colocar (el brasero)» (*m. Yoma* V, 3)[423].

Un velo bordado con leones y águilas separaba este cuarto del Lugar Santo[424], una sala alargada (40 codos [largo] × 20 codos [ancho] × 40 codos [altura]) cubierta también con paredes de oro, en donde había un mobiliario de oro similar al presente en el Templo de Zorobabel, a saber: el altar para el incienso (ubicado cerca del velo y encendido cada día por dos sacerdotes), una mesa para los panes de la proposición (localizado al norte de la sala; los panes eran reemplazados una vez por semana), y un candelabro de siete brazos (instalado al sur de la sala)[425].

Colgando de sus cuatro puertas (dos exteriores y dos interiores) artísticamente elaboradas con oro, había un velo de lino fino de múltiples colores (azul, púrpura y carmesí) a la salida de

esta sala[426], cuando a los costados de esta entrada se erguían dos columnas de estilo corinto de cada lado[427], y sobre las mismas colgaban racimos y un candelabro de oro[428]. Esta puerta llevaba a un porche angosto, pero extremadamente grande en anchura y altura (100 codos)[429], y de ahí a un imponente pórtico de entrada del Templo (40 codos [altura] × 20 codos [ancho]), sin puertas y velo, enmarcada por cinco dinteles y jambas de roble enchapados en oro, escalonados de manera graduada en longitud. La parte trasera del Templo y los dos laterales estaban rodeados de un edificio suplementario que albergaba cuarenta y ocho cámaras. Este anexo tenía asimismo dos alas.

De ahí se descendía por doce escalones al «Atrio de los Sacerdotes» o *Azarah* que rodeaba al edificio sagrado (187 codos [largo] × 135 codos [ancho]), en donde se hallaba instalado al este del mismo un altar de piedra cuadrado de grandes dimensiones (32 codos por lado × 10 codos de altura) para los holocaustos, construido de piedras sin tallar, provisto de una rampa de acceso. Al norte del mismo estaba el «Lugar de Sacrificio» o matadero en donde los animales eran muertos y preparados para el sacrificio, y hacia el sur, entre el altar y el porche, se encontraba una gran fuente de bronce para el lavado de los pies y manos de los sacerdotes, cuyas aguas se originaban en una cisterna próxima, surtidas por un ingenioso sistema hidráulico[430].

Hacia el este de este atrio había una plataforma especial o *duchan*, sobre la cual los levitas se paraban para cantar cotidianamente allí los salmos que acompañaban el ritual, que incluía acompañamiento con instrumentos musicales. Como nos lo deja entrever el Salmo 150:

¡Aleluya!
Alabad a Dios en su santuario,
alabadle en el firmamento de su fuerza,
alabadle por sus grandes hazañas,
alabadle por su inmensa grandeza.

Alabadle con clangor de cuerno,
alabadle con arpa y con cítara,
alabadle con tamboril y danza,
alabadle con laúd y flauta,
alabadle con címbalos sonoros,
alabadle con címbalos de aclamación.
¡Todo cuanto respira alabar a Yahveh!
¡Aleluya!

Al final del «Atrio de los Sacerdotes» había un parapeto hecho de piedras de mosaico que separaba este espacio amplio de uno mucho más estrecho, a saber: el «Atrio de los Israelitas» (135 codos [ancho] × 11 codos [largo]), en donde hombres (de origen no sacerdotal), e incluso mujeres[431], podían estar presentes con ocasión de llevarse a cabo los sacrificios por los sacerdotes[432], o para el caso de querer arrodillarse u orar ante Dios. A ambos extremos del «Atrio de los Sacerdotes» y del «Atrio de los israelitas» se hallaban ubicadas cámaras para el uso de los sacerdotes o del Gran Sanedrín en su condición de Tribunal Superior y de academia

rabínica.

Pasando la «Puerta de Nicanor» (la más elaborada de todas las puertas del Templo)[433], se descendía por quince escalones en forma de semicírculo[434] hasta llegar al «Atrio de las Mujeres» de forma cuadrada (135 × 135 codos), totalmente prohibido a los extranjeros, en donde hombres (en la planta baja) y mujeres (desde los balcones superiores que rodeaban el atrio) participaban en el culto público del Templo (oraciones, ayunos y lectura de la *Torá*)[435]. En las esquinas de este atrio se encontraban cuatro cámaras, a saber: la cámara de la madera, del aceite, de los nazarenos y la de los leprosos.

Traspasando la «Puerta oriental» o «Puerta Hermosa» (cf. Hch 3,1-10) se descendía a una plataforma cuadrada (500 × 500 codos) de origen preherodiano, la cual estaba constituida por dos secciones claramente distintas en cuanto a su carácter. Una era el *ḥail* o atrio que rodeaba el espacio sagrado del Templo mismo y otra era el «Atrio de los Gentiles». Entre ambos espacios se erguía una balaustrada (en hebreo, *soreg*) de un 1,5 de altura aproximadamente, con inscripciones en latín y griego, cuyo propósito era impedir la entrada de extranjeros al recinto sagrado que rodeaba al Templo mismo, a efectos de evitar su profanación. La entrada a este espacio les estaba prohibida a los gentiles bajo pena de muerte[436].

Esta plataforma, a su vez, estaba envuelta por una enorme explanada, resultado de las ampliaciones hechas por Herodes hacia el norte, oeste y sur, alrededor de la cual se construyeron pórticos cubiertos de cedro tallado[437]. El más majestuoso de todos era el «Pórtico Real», construido a la manera de una basílica romana, que corría a lo largo de todo el muro sur (250 m), y se elevaba hasta una altura de decenas de metros en su punto más alto[438], contando con ciento sesenta dos columnas de estilo corintio, repartidas en cuatro hileras que formaban una triple avenida[439].

Unas imponentes murallas rodeaban todo el recinto. En la muralla oriental se hallaba la puerta llamada Susa. Al oeste había cuatro puertas que rodeaban estas murallas: dos en su zona norte (hoy conocidas con los nombres de sus descubridores a finales del siglo XIX: «Puerta de Warren» y «Arco de Wilson»), que llevaban a los suburbios; la tercera («Puerta de Barclay»), que llevaba hacia el valle de Tiropeón; y la cuarta («Arco de Robinson»), más al sur, que comunicaba el Pórtico Real con la calle principal[440].

En el extremo noroccidental de esta enorme explanada, en la esquina en donde los pórticos occidentales y norteño se encontraban, se hallaba la imponente Torre de Antonia. Esta fortaleza había sido construida por Herodes entre los años 37-31 a.C., llamándola así en honor de su patrón en Roma en esos años, Marco Antonio. La misma estaba constituida por cuatro torres masivas, y rodeada por un foso a manera de protección, en donde una tropa de unos 500 soldados con catapultas y otras máquinas estaban apostados, a efectos de abortar todo intento de revuelta[441].

Por el sur de esta explanada se descendía por unas escaleras que llevaban a unos pasajes subterráneos (todavía existentes hoy en día por debajo del mezquita de el-Aksa), con techos decorados con motivos florales y geométricos[442], por los cuales se llegaba a las puertas de salida y entrada del edificio por su extremo meridional: la «Puerta Triple» hacia el este (entrada) y la «Puerta Doble» hacia el oeste (salida). Las excavaciones llevadas a cabo en las afueras de estas puertas al sur del Templo han puesto al descubierto el complejo de escaleras monumentales que permitían el ascenso (15 m de largo) y el descenso (65 m de largo, con 30 escalones) de las personas[443].

Por último, nos queda una cuestión por clarificar. Luego de haber descrito en detalle los numerosos atrios, salas y pórticos que conformaban el complejo arquitectónico del Templo de Herodes, cabe preguntarse: ¿qué significado religioso podríamos concluir a partir de la manera en que el espacio sagrado fue concebido y manejado en el Templo de Jerusalén? O en otra formulación de la pregunta, ¿cuál era la lógica que se escondía por detrás de la distribución de los espacios?

A efectos de contestar estas preguntas, vienen a cuento las siguientes reflexiones de Carbajosa, González Echegaray y Varo sobre el tema: «Se trataba, como es sabido, de un inmenso edificio, en cuyo centro estaba la morada del Señor, a la que solo era posible llegar después de un complejo periplo a través de los diversos espacios y niveles. Al recinto más interior solo podía acceder el sumo sacerdote, y en los momentos previstos[444]. Los que más se podían acercar a él eran los sacerdotes, que, también por la posición que ocupaban en el edificio, resultaba claro que eran los mediadores entre los hombres y Dios. Fuera del atrio de los sacerdotes estaba el atrio de los varones israelitas, e inmediatamente después el de las mujeres. Por último, al Atrio de los Gentiles todos podían entrar, independientemente de su raza o religión. Para acceder al lugar de la presencia del Señor era necesario llegar por el camino reglamentado. El acceso a lo más santo se hacía a través de unas separaciones rituales, de espacios y de niveles sucesivos.

De este modo, incluso la arquitectura expresaba la santidad tal y como se concebía en el desarrollo histórico de la tradición religiosa de Israel, como una escala de niveles separados que concurren hasta la presencia del Señor. En medio de las naciones, está un pueblo santo, Israel, que tiene en su corazón a Dios. Para acceder a él, se requieren unos mediadores, que son los sacerdotes, con el sumo sacerdote a la cabeza. La idea del pueblo de Dios, como un pueblo santo, jerárquicamente estructurado, ya presente desde los relatos del libro de Números que hablan de la peregrinación de Israel por el desierto, quedaba gráficamente expresado incluso en la disposición de espacios y construcciones en el templo»[445].

5.3.2. Funciones

El Templo de Jerusalén era ante todo el centro cultual judío de manera exclusiva, en donde se sacrificaba al Dios de Israel. Solo en este Santuario se podía obtener la expiación o propiciación gracias al culto sacrificial ofrecido por los sacerdotes, en total acuerdo con las ordenanzas establecidas en el Pentateuco de Moisés. El servicio regular del Templo era llevado a cabo por un cuerpo de sacerdotes, cuya gran mayoría vivía fuera de la ciudad de Jerusalén y solo acudían cuando les correspondía su turno[446]. Además de los sacerdotes estaban también los levitas, quienes les servían a manera de ayudantes en el servicio sacrificial[447], y que a su vez también tenían otras funciones en lo relativo a la música y el canto, la vigilancia de las puertas, junto con tareas de mantenimiento y conservación del edificio[448].

La autoridad máxima era el Sumo Sacerdote. Él no acostumbraba a tomar parte de los servicios diarios, pero podía llevar a acabo el sacrificio diario en caso de quererlo. Como ya fue adelantado en otras oportunidades, el papel del Sumo Sacerdote en el ritual del Día de la Expiación era central, y él era la única persona que podía entrar en esa ocasión al santísimo para pronunciar el Nombre Inefable de Dios. Así mismo, él acostumbraba a participar activamente en la Fiesta de las Cabañas, así como a tomar parte de rituales especiales como el caso de la quema de la vaca roja[449].

Visitantes de todo el mundo habitado, judíos como no-judíos por igual, acudían a Jerusalén para ver semejante edificio y participar del culto. Un testimonio vivo de dicha experiencia lo encontramos en los escritos del afamado filósofo judío Filón de Alejandría (¿20 a.C.-40 a 50 d.C.?), quien, habiendo arribado a la «metrópolis» [450] de la nación en condición de peregrino, describía su visita al Templo en los siguientes términos:

> Incontables personas procedentes de las innumerables ciudades que existen; unas por tierra, otras por mar, desde Oriente, Occidente, el norte y el sur, acuden con ocasión de cada festividad al templo, como hacia un común puerto y seguro refugio para los muchos trabajos e inquietudes de la vida. Allí procuran hallar la calma y aliviarse de las preocupaciones que desde temprana edad los agobian y oprimen, gozando durante cierto tiempo de regocijantes expansiones. Y rebosantes, así, de nobles esperanzas consagran un tiempo libre al más necesario de los descansos practicando actos piadosos y rindiendo homenaje a Dios (*Sobre las leyes Particulares* I, 69-70).

La referida visita de Filón a Jerusalén y a su Santuario en calidad de peregrino (la única que habría llevado a cabo a lo largo de su vida) había sido hecha en los marcos de las peregrinaciones religiosas, que, como todos los judíos, tanto los de la tierra de Israel como los de la Diáspora, estaban obligados a realizar en las celebraciones de Pascua *(Pesaj)*, Pentecostés *(Shavuot)* y de las Cabañas *(Sucot)*, de acuerdo a la legislación del Pentateuco (Ex 23,17; Dt 16,16)[451]. En tal oportunidad, los peregrinos traían sus tributos, sacrificios y regalos al Templo y a los sacerdotes, y a tales efectos permanecían muchos de ellos en la ciudad durante la total duración de las festividades[452]. Como consecuencia de esta práctica, la ciudad se llenaba de visitantes de todo el mundo judío, hasta duplicar o triplicar el número regular de habitantes de la ciudad. Era en esa oportunidad, entonces, en que la ciudad santa de Jerusalén se convertía de hecho en el centro

de identidad religiosa y económica del pueblo de Israel[453].

Otra manera de manifestarse la relación estrecha entre los judíos y su Templo era por medio del donativo anual de medio shekel, instituido años atrás por los Macabeos, cuyo propósito era solventar los gastos corrientes del funcionamiento del Templo, a saber: la compra de animales para los sacrificios diarios, la refacción de las murallas, el pago de los salarios a jueces y escribas y los trabajos de preparación para la recepción de los peregrinos en la ciudad (arreglo de caminos y calles, y la limpieza de pozos de agua y albercas rituales) [454]. Y si a lo dicho hasta ahora en los dos últimos párrafos le sumamos el hecho de que en el Templo mismo se llevaba a cabo el cambio de monedas (cf. Mc 11,15), entonces queda en claro que el Templo jugó un papel muy importante en la economía de Judea de esos años.

A las funciones religiosas y económicas del Templo hay que sumarle la de actuar en el carácter de foro o ágora, en donde se llevaban a cabo actividades legales, políticas, sociales, económicas y culturales, al igual que lo que sucedía en cualquier ciudad del mundo grecorromano de la época. En tal sentido, por ejemplo, el Templo servía como lugar de encuentro de las autoridades espirituales-religiosas de la nación para enseñar a sus alumnos y predicar sus doctrinas al pueblo (como en el caso de Jesús y del sabio Yochanan ben Zakkay). Así mismo, el Templo funcionaba como centro de actividad judicial, en donde se llevaban a cabo las reuniones del Sanedrín, el Tribunal Supremo de justicia, con poder de vida y muerte, y con funciones legislativas, administrativas y religiosas (como la proclamación de la luna nueva y de la intercalación de los meses)[455].

Finalmente, desde principios de la época persa el Templo funcionaba como centro de liturgia y de estudio. La oración no tenía como propósito reemplazar los sacrificios, sino, antes bien, ahondar la experiencia religiosa[456]. Las horas de oración se correlacionaron con el momento de la ejecución de los sacrificios (cf. Jdt 9,1)[457], y los orantes fuera de la ciudad acostumbraban a dirigir sus oraciones hacia el Templo (cf. Dn 6,11). Así mismo, en el Templo llevaban a cabo prácticas litúrgicas diversas, como el toque del *shofar*[458], la bendición sacerdotal (cf. Nm 6,22-27), y la agitación de «las cuatro especies» en la Fiesta de los Tabernáculos[459]. Es de destacar también que en el área del Templo decenas de escribas producían copias de las Escrituras o de otros libros (como árboles genealógicos o cronologías) (Josefo, *Contra Apión* I, 7 §31; 2 Mac 2,13-15). Según la tradición rabínica, también funcionaba en el Templo una casa de estudio los sábados y fiestas (*b.Pesajim* 26a; cf. Lc 21,37-38)[460].

A manera de conclusión, vienen a cuento las palabras con que los rabinos celebraron siglos después esta fantástica estructura edilicia cuando decían que «aquel que no haya visto el edificio de Herodes, no ha visto una construcción bella semejante en su vida» (*b.Bava Batra* 4a [traducción mía]).

[345] Para un análisis histórico, literario y temático de la versión de Josefo, véase COHEN, «Alexander the Great»; PEEK, «Alexander the Great», pp. 104-108.

[346] Para más detalles, véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, pp. 349-354.

[347] Sobre el libro y su autor, véase MENDOZA, «Eclesiástico»; WRIGHT III, «Ben Sira, Book of».

[348] En la nota de la *Biblia de Jerusalén* a 24,10 se dice al respecto: «Para Ben Sirá, el culto de Jerusalén es también una obra de la sabiduría, simplemente porque, al igual que el orden del mundo, es una expresión de la perfección divina, o más exactamente, porque se halla codificado en la Ley que, en 24,23s, se confunde con la Sabiduría».

[349] Es interesante la sugestiva observación de Ch. SAFRAI al notar que «el mismo capítulo 24 –la eulogía de la Sabiduría– está él mismo localizado literalmente en el centro de la composición, conectando posiblemente de esta manera forma y contenido en una unidad poderosa, en la cual Jerusalén juega un rol central significativo» («The Centrality of Jerusalem», p. 221 [traducción mía]). Cf., sobre esta misma noción de elección, el siguiente salmo apócrifo: «Bendecid a YHWH/que rescata al humilde de la mano del extranjero/[y libra al perfecto de la mano del impío;/que alza un cuerno de Jacob]/y juzga [a los pueblos desde Israel,/*que planta su tienda en Sión/ y permanece por siempre en Jerusalén*]» (11QSalmos[a], col. XVIII, 17-18).

[350] Sobre la noción de que este texto del Sirácida revela una asociación entre el jardín en Edén y el Templo en la realidad vivida del autor, en clara oposición a la perspectiva escatológica adoptada por Ez 40-48 y *1 Henoc* 1-36, véase HIMMELFARB, «The Temple and the Garden of Eden», pp. 63-75, especialmente pp. 72-75.

[351] Según algunos, este poema estaría describiendo el momento glorioso de la salida del Sumo Sacerdote del santísimo en el Día de la Expiación (LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 88-89); otros afirman, por su lado, que la ocasión sería el servicio sacrificial regular (HAYWARD, *The Jewish Temple*, p. 50; SCHÜRER, *Historia del pueblo judío*, p. 402; SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», p. 206).

[352] Estos versos aludirían a los trabajos de reparación del Templo, a consecuencia de los daños sufridos por este durante las Guerras Sirias a lo largo del siglo III a.C. Estas labores fueron patrocinadas por el rey seleúcida Antíoco III, en los marcos de los privilegios otorgados por este monarca a los judíos. Cf. Josefo, *Ant.* XII, iii, 3 §141.

[353] Para un análisis detallado de la versión hebrea y griega del poema en Eclo 50, véase HAYWARD, *The Jewish Temple*, pp. 38-84. Sobre la opinión positiva del Sirácida acerca del sacerdocio en general, cf. Eclo 45,6-22 (Aarón), 23-26 (Pinjás). Véase también MENDELS, *The Rise and the Fall*, pp. 140-142.

[354] Onías III fue el último Sumo Sacerdote legítimo en la sucesión sadoquita legal. Él sería eventualmente mandado asesinar por Menelao, el Sumo Sacerdote de origen no sadoquita, en Dafne, próxima a Antioquía en Siria, al final del año 172 o comienzo del 171 a.C. (cf. Dn 9,26; 11,22; 2 Mac 4,34). A su vez, Menelao sería asesinado por Antíoco V Eupátor en el año 162 a.C., para ser sustituido por Alcimo (nombre helenizado del hebreo Yakim), de origen sadoquita. Este último habría de servir como Sumo Sacerdote hasta su muerte en el año 159 a.C.

[355] El nombramiento como Sumo Sacerdote de manos del rey seléucida Antíoco IV fue conseguido por medio de un pago de dinero a cambio. Sin embargo, no todos veían este nombramiento como ilegal. Según J. JEREMIAS, «con la dsesignación ilegítima de Jasón para el pontificado en el año 175 se introdujo el desorden en la sucesión de los sumos sacerdotes; pero el pueblo tenía el sentido del derecho, y a sus ojos, el hecho de que también Jasón tuviese en sus venas sangre de sumos sacerdotes no cambiaba nada las cosas respecto a la ilegitimidad de su usurpada dignidad (véase el juicio de Dn 9,26-27; 11,22)» (*Jerusalén*, p. 202).

[356] Sobre Jerusalén como la Antioquía de Judea, véase ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 139-162; MENDELS, *The Rise and the Fall*, pp. 117ss. Sobre el impacto de la cultura helenística en Palestina, véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, pp. 355-363; PEEK, «Alexander the Great», pp. 99-104; COLLINS, «Culto y cultura».

[357] No queda claro al comparar las versiones de 1 y 2 Mac si Antíoco IV visitó y saqueó una o dos veces la ciudad de Jerusalén. La opinión de los investigadores está dividida en esta cuestión, y distintas interpretaciones se han propuesto en este sentido. Para el asunto, véase SCHWARTZ, *El segundo libro de Macabeos*, pp. 298-300. Por otra parte, en 2 Mac se presenta una elaboración teológica de este evento, a efectos de justificar la desecración del Templo por parte de Antíoco, siguiendo el modelo bíblico tradicional de pecado-castigo: «Antíoco estaba engreído en su pensamiento, sin considerar que el Soberano estaba irritado por poco tiempo a causa de los pecados de los habitantes de la ciudad y por eso desviaba su mirada del Lugar. Pero de haberse dejado arrastar ellos por los muchos pecados, el mismo Antíoco, como Heliodoro, el

enviado por el rey Seleuco para inspeccionar el tesoro, al ser azotado nada más llegar [cf. 2 Mac 3], habría renunciado a su osadía. Pero el Señor no ha elegido a la nación por el Lugar, sino el Lugar por la nación» (5,17-19).

[358] En la noticia de Josefo sobre esta acción de Apolonio, este historiador aportó algunos datos sobre la ubicación de esta fortaleza y sus características edilicias: «... y construyó la fortaleza de la ciudad baja. Era bastante elevada y dominaba al Templo; la protegió con altos muros y torres y en ella colocó a la guarnición macedonia» (*Ant.* XII, v, 4 §252). A pesar de la información provista, la ubicación de esta fortaleza se convirtió en uno de los grandes misterios de la arqueología de Jerusalén, habiéndose propuesto localizaciones diversas a lo largo de casi cien años de investigación. Sin embargo, todo parecería indicar que este enigma habría sido finalmente resuelto, cuando hace un tiempo atrás la Autoridad Arqueológica de Israel anunció el descubrimiento de restos de una sección de una pared masiva, la base de una torre de impresionantes dimensiones (4 m de ancho × 20 m de largo) y un glacis, ubicados en la colina de la Ciudad de David, al sur del monte del Templo. Para detalles, véase el sitio online: http://mfa.gov.il/MFA/IsraelExperience/History/Pages/Has-the-Acra-from-2000-years-ago-been-found-3-Nov-2015.aspx.

[359] A la luz de la tradicional tolerancia de las religiones politeístas, estas regulaciones excepcionales antijudías, decretadas después del fracaso de la segunda invasión a Egipto por la intervención de los romanos (Dn 11,29; 2 Mac 5,1), fueron explicadas por los estudiosos como medidas políticas para desbaratar los tumultos provocados por los rebeldes de Judea. Sobre este tema, véase MENDELS, *The Rise and the Fall*, pp. 124-125; COLLINS, «Culto y cultura», pp. 104-111.

[360] Según COLLINS («Culto y cultura», p. 111), solamente cuando se trató de imponer por la fuerza la idolatría y el culto pagano, los judíos se levantaron en armas contra los griegos. Hasta ese momento, el proceso de helenización de Judea y la asimilación cultural de elementos griegos había estado dentro de límites tolerables.

[361] A diferencia de esta revuelta armada, otros judíos optaron por la opción del martirio (2 Mac 6,18-31; 7).

[362] En recuerdo de estos acontecimientos, los Macabeos instituyeron la festividad de la Consagración o *Janucá* el día 25 del mes de Kislev, a celebrarse por el término de ocho días (1 Mac 4,36-59; 2 Mac 1,1-2,18; 10,5-9). El día exacto de la iniciación de la festividad fue fijado en función del aniversario de la profanación del Templo (2 Mac 10,5). El nombre inicial de esta festividad como la «Fiesta de los Tiendas» (2 Mac 1,9.18) habría tenido como propósito asociar esta celebración con la inauguración del Templo hecha por Salomón (1 Re 8,65), la consagración del altar llevada a cabo por los retornados a Sión (Esd 3,1-6) y la conclusión del pacto sellado en ceremonia pública en época de Esdras y Nehemías (Neh 7,72; 8,14-9,1), a efectos de entroncar esta nueva fiesta con la venerada tradición religiosa de Israel. Sobre la centralidad del Templo en la ideología de los Macabeos y su legitimación, véase REGEV, *Hanukkah*. Sobre la festividad de *Janucá* en la época de Herodes, véase más adelante, p. 148, n. 71.

[363] Sin embargo, al carecer Judas Macabeo de una ascendencia davídica o de un linaje Aaronita-Sadoquita, y al faltarle a la reinauguración del Templo una legitimación profética (1 Mac 4,46; 14,41), es probable que estos factores hayan puesto en descrédito la acción «gloriosa» de los Macabeos. Así mismo, no queda en claro cuál fue la actitud de los Macabeos para con el Sumo Sacerdote ilegal Menelao. Ya que, por un lado, según Josefo (*Ant.* XII, ix, 7 §385), los Macabeos no habrían alterado en nada la situación de este Sumo Sacerdote. Pero, por el otro, según 1 Mac 4,42 Judas habría elegido «sacerdotes irreprochables, celosos de la Ley». Sea como fuere el caso, entonces, toda esta situación pone en tela de juicio la legitimidad de la reinauguración del Templo. Como formuló con precisión Sh. J. D. COHEN: «La ilegitimidad del Templo le fue manifiesta a todos en el período macabeo. El [Templo] fue profanado por un monarca gentil y por sacerdotes malvados. En verdad, el Templo fue recuperado por los judíos, pero sin un profeta para guiarlos y sin milagros para autenticar sus acciones, ¿quién podía estar seguro que el Templo había sido realmente purificado?» (citado por LINDQUIST, *The Temple of Jerusalemn*, p. 241, n. 17 [traducción mía]).

[364] En contra de la costumbre ancestral, según la cual la más alta jerarquía religiosa descendía de la casa de Sadoq, el Sumo Sacerdote fue nombrado por el mítico rey Salomón (1 Re 2,35). Esta nominación vino a dar fin a siete años de *intersacerdotium*, durante el cual el cargo de Sumo Sacerdote permaneció sin titular. Este nombramiento ilegítimo desde el punto de vista de la tradición fue solo uno más en la serie que había comenzado con Jasón, para luego seguir con Menelao y Alcimo. Según BLENKINSOPP («The Development of Jewish Sectarianism», p. 390), esta politización del cargo habría sido uno de los factores que contribuyeron a la formación de grupos disidentes.

[365] En el año 140 a.C. el cargo de Sumo Sacerdote le fue confirmado a Simón por la Gran Asamblea (1 Mac 14,35-41). Desde entonces el cargo se transformó en hereditario hasta la época de Herodes.

[366] Algunos han querido ver en la unión de la realeza y el sacerdocio en manos de una misma persona una de las razones para la oposición contra los Macabeos por parte de grupos piadosos en la época del Segundo Templo. Sin embargo, D. GOODBLAT («La unión del sacerdocio y la realeza», pp. 27-28) rechaza de plano esta posibilidad, al no encontrar referencia alguna en las fuentes que justifique esta posibilidad.

[367] En palabras del *Pseudo Hecateo* (sobre esta fuente, véase p. 141, n. 37, en este capítulo): «Tienen los judíos muchas fortalezas y aldeas diseminadas por este país, pero una única ciudad fortificada de alrededor de cincuenta estadios de circunferencia que habitan unas ciento veinte mil personas, a la que llaman Jerusalén» (Josefo, *Contra Apión* I, 22 §197 [trad. Busto Saiz]). Durante la época hasmonea, Jerusalén creció de manera considerable en comparación con la época persa, llegando a tener una extensión de 65 a 90 hectáreas y una población de 25.000 habitantes aproximadamente. La ciudad se desarrolló en estos años hacia el oeste, extendiéndose hacia la colina occidental. A efectos de conectar el Templo con la ciudad alta, se construyó un puente de madera que cruzaba el valle de Tiropeón. Toda esta parte de la ciudad había sido rodeada por la primera muralla, según el testimonio de Josefo. Sobre el desarrollo urbano de Jerusalén para esos años, véase BAUMGARTEN, «City Lights», pp. 58-61; PATRICH, «The Temple», p. 48.

[368] Sobre el significado de Jerusalén para el judaísmo helenístico decía E. S. GRUEN: «Jerusalén provocaba en los judíos de la diáspora una emoción irresistible y constante; constituía de hecho una pieza crítica de su identidad» («Judaísmo helenístico», p. 223). Sobre la primacía de Jerusalén y el Templo en el judaísmo helenístico, véase SEELIGMAN, «Jerusalén en el pensamiento judeo-helenístico». Según A. Chester («The Sibyl and the Temple», p. 41), en los Oráculos Sibilinos III (573-579, 702-704) y V 247-252, 266-268, 420-427) se manifiesta una ideología positiva hacia el Templo, colocándolo a este en una posición destacada. Para una opinión contraria, distinguiendo en el judaísmo helenístico entre una actitud positiva hacia la ciudad de Jerusalén y una negativa hacia el Templo, véase SCHWARTZ, «Temple or City», pp. 117-124.

[369] Sobre Jerusalén y el Templo en la época griega y hasmonea, véase ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 59-62, 66-67; MENDELS, *The Rise and Fall,* pp. 107-159; LEVINE, *Jerusalén en su apogeo*, pp. 29-64; ídem, «Second Temple Jerusalem», pp. 54-60; ídem, «Jerusalem», pp. 790-792; HERR, «Jerusalén, el Templo y su culto»; ELIAV, *God's Mountain*, pp. 9-12; GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 177-206; PATRICH, «The Temple», pp. 41-48.

[370] El impuesto de medio shekel es mencionado en el Pentateuco (Ex 30,13) y en el libro de Reyes (2 Re 12,5), pero sin ser considerado como una obligación anual y regular, y sin tener relación alguna con los sacrificios. Solamente en Neh 10,33-34 se hace mención a un impuesto anual (un tercio de shekel) para solventar los gastos del rito sacrificial. Los macabeos fueron los que impusieron este impuesto anual adoptando para ello la legislación farisaica al respecto, con el propósito de financiar los servicios sagrados en el Templo. Véase SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», p. 227.

[371] Para detalles sobre esta obra del judaísmo alejandrino, atribuida ficticiamente a un gentil llamado Aristeas que habría vivido en tiempos del rey Tolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.), véase FERNÁNDEZ MARCOS, «Carta de Aristeas», pp. 11-16; ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 396-399. Para un análisis detallado de este testimonio, véase HAYWARD, *The Jewish Temple,* pp. 26-37.

[372] Según FERNÁNDEZ MARCOS («Carta de Aristeas», p. 31, nota a §84), «En tiempos de Aristeas, el templo estaba situado en un extremo de la ciudad, dominando los valles, no en la cumbre más alta de la montaña, expresión que evoca el emplazamiento del futuro templo escatológico (cf. Is 2,2; Miq 4,19)». De acuerdo con SEELIGMAN («Jerusalén en el pensamiento judeo-helenístico», p. 203), en este texto aparecen combinados dos paradigmas conceptuales diferentes para describir un lugar sagrado. El primero es el que recurre a la noción grecohelenística de *omphalos* para referirse a Jerusalén como «la ciudad situada *en medio de* toda Judea». El segundo hace uso del arquetipo oriental de «la montaña sagrada» para dibujar a Jerusalén como «la ciudad situada... sobre *una montaña de gran altura*». Sobre esta combinación de motivos, cf. *1 Henoc* 26,1-2. Según ELIAV (*God's Mountain*, p. 17), en los últimos doscientos años de la época del Segundo Templo el tema oriental de «la montaña sagrada» fue perdiendo fuerza en favor del tema del *omphalos* de origen griego. Sobre Jerusalén como *omphalos*, véase más adelante en este capítulo, pp. 143ss.

[373] Este testimonio de la cortina exterior del Templo es único. Aristeas pone un énfasis particular en su aspecto dramático y conmovedor.

[374] La noticia aquí sobre la existencia de una rampa para subir al altar (cf. Ex 20,26; 28,42-43) anticipa en más de un siglo su presencia en el Templo de Herodes (Josefo, *Guerra* V, v, 6 §225).

[375] Más allá del significado práctico de esta información, parecería ser que esta noticia habría tenido un significado religioso, aludiendo a la función cósmica del Templo como puerta de acceso a las aguas de la vida y la creación. Véanse las reflexiones sobre el tema en LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 83-84; HAYWARD, *The Jewish Temple,* pp. 31-32.

[376] Según SCHWARTZ («Temple or City», p. 119 n. 20), toda la detallada descripción del Templo y de su culto presente en la *Carta de Aristeas* (§§84-104) no habría formado parte de la obra original, sino que, antes bien, tendría un carácter secundario. De aquí su conclusión, entonces, de que esta fuente no serviría como prueba para argumentar en favor de una actitud positiva hacia el Templo por parte de los judíos helenísticos (*pace* SEELIGMAN).

[377] Al elaborar sobre la fuerza inusual y la llamativa precisión de los sacerdotes, el autor habría querido asemejarlos a los

atletas griegos lanzando el disco en la palestra, insinuando con ello que el servicio en el Templo era la alternativa judía a la práctica gimnástica entre los gentiles. Véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 85. Esta descripción del servicio en el Templo habría sido una polémica velada contra aquellos filo-helenistas, incluyendo sacerdotes, que se sentían atraídos por las competencias deportivas, en perjuicio del culto. Como nos lo contaba 2 Macabeos: «Era tal el auge del helenismo y el progreso de la moda extranjera [...] que ya los sacerdotes no sentían celo por el servicio del altar, sino que despreciaban el Templo; descuidando los sacrificios, en cuanto se daba la señal con el gong que se apresuraban a tomar parte en los ejercicios de la palestra contrarios a la ley; sin apreciar en nada la honra patria, tenían por mejores las glorias helénicas» (4,13-16).

[378] Según el biblista israelí Y. Kaufmann (1889-1963) (cf. KNOHL, «Between Voice and Silence», pp. 17-18), el silencio absoluto del servicio sacerdotal en el Templo habría sido una característica particular del culto israelita desde tiempos bíblicos. Prueba de ello es que los materiales sacerdotales del Pentateuco (libros de Éxodo, Levítico y Números), que incluyen numerosos detalles del ritual, no hacen mención alguna de ninguna actividad oral que acompañara al servicio sacrificial. Otro argumento es el hecho de que ningún salmo o cantos les fueran atribuidos a los sacerdotes. Según este estudioso, entonces, el silencio del culto israelita habría tenido como propósito luchar contra los cultos paganos de carácter mitológico-mágico, en los cuales los cantos y encantamientos formaban parte del culto. A partir de estas premisas, KNOHL (*Creencias bíblicas*, p. 120) afirma que el silencio en el Templo de Jerusalén habría sido un instrumento metafórico ideado por los sacerdotes para expresar por su intermedio la concepción abstracta y misteriosa de la divinidad. Por su parte, HAYWARD (*The Jewish Temple*, p. 32) sugiere, a la luz del hecho de que las fuentes judías sobre el servicio en el Templo parecerían contradecir esta descripción (cf. 2 Cr 29,27-28; *m.Tamid* 3,8), que el testimonio de Aristeas se habría referido solamente a la preparación de los elementos sacrificiales y a su colocación sobre los altares de incienso y de holocausto, sin negar la posibilidad de que las partes del ritual que habrían precedido o seguido a estas cosas pudieran haber incluido instrucciones. Más adelante, HAYWARD (*ibíd.*, pp. 33-34) elabora sobre los fundamentos ideológicos que estarían en la base de este testimonio único de Aristeas sobre el silencio de la liturgia del Templo. A su entender, esta noción habría tenido como origen la Biblia Hebrea (Hab 2,20; Zac 2,17) y la tradición judía de la época sobre el silencio de los ángeles en la liturgia celestial. Como puede verse en esta composición hallada en Qumrán: «Los querubines se postran ante él, y bendicen cuando se alzan. Se oye la voz de un *silencio* divino, y hay un tumulto de júbilo al alzarse sus alas, la voz de un *silencio* divino. [...] Los espíritus de los dioses vivientes se mueven continuamente con la gloria de los carros maravillosos. Y (hay) una voz *silenciosa* de bendición en el tumulto de su movimiento, y alaban al santo en el retorno a sus caminos. Cuando ellos se alzan, se alzan maravillosamente; y cuando se posan, están parados. La voz de regocijo gozoso *se calla* y hay una bendición *silenciosa* de los dioses en todos los campamentos de los dioses» (*4QCánticos del Sacrificio Sabático*[f] [4Q405], frag. 20-21-22, 7-8.11-13). Con esto Aristeas habría querido tal vez insinuar, según HAYWARD, que el servicio sacerdotal llevado a cabo en el Templo de Jerusalén habría sido entendido como la contrapartida terrenal de la liturgia de los ángeles en el Templo celestial. Sobre el silencio de los sacerdotes durante el culto y las oraciones a voces de los feligreses en el Templo de Jerusalén, véase KNOHL, «Between Voice and Silence», pp. 21-23.

[379] Según lo señala FERNÁNDEZ MARCOS («Carta de Aristeas», p. 33, nota a §§96), «La descripción de las vestiduras del Sumo Sacerdote era un motivo de interés en la literatura judeo-helenística». Cf. *Testamento de Leví* 8; Filón, *De Vita Mosis* II, 109-135; Josefo, *Ant.* III, 151-158». Para detalles, véase HAYWARD, *The Jewish Temple,* pp. 34-35.

[380] Sobre el Templo en la época macabea, véase PATRICH, «The Temple», p. 47. Sobre el complejo defensivo construido al norte del monte del Templo mismo, conocido en Josefo con el nombre de *Baris* (*Ant.* XV, xi, 4 §403), probablemente sobre la original ciudadela o *birah* de la época de Nehemías (2,8; 7,2), y distinto de la fortaleza Antonia de época de Herodes, véase SCHWARTZ, «The Temple of Jerusalem». Acerca de esta ciudadela *(Akra)* con sus torres, véase la descripción en *Carta de Aristeas,* §§100-104.

[381] La supuesta pseudonimia de los fragmentos en *Contra Apión* atribuidos por Josefo a Hecateo (I, 22 §§197-199) ha sido tema de disputa entre los estudiosos. Para una evaluación de los fragmentos como genuinos, véase HAYWARD, *The Jewish Temple*, pp. 18-19; KASHER, *Contra Apión*, pp. 173-176. Para una posición intermedia, suponiendo que Josefo habría hecho uso de una revisión judía de una obra original de Hecateo, véase STERN, *Greek and Latin Authors*, pp. 21-24. Para una atribución a *Pseudo Hecateo*, véase COLLINS, «Hecateus, Pseudo», p. 718; WALTER, «La literatura judeo-griega», pp. 83-84. En caso de que esta última hipótesis fuera la correcta, entonces, la obra *Sobre los judíos* del *Pseudo Hecateo*, de la cual los fragmentos sobre el Templo de Jerusalén habrían formado parte, pertenecería al mismo grupo de obras pseudoepigráficas judías de carácter apologético supuestamente escritas por autores gentiles en la época helenístico-romana, tales como: *Oráculos Sibilinos*, *Pseudo Focílides* o la *Carta de Aristeas.* Sobre este tema, véase PIÑERO, *Literatura judía*, pp. 88-89, 108-111.

[382] Sobre la existencia de fortalezas en la época macabea, véase 1 Mac 4,61; 5,9 11; 9,50.

[383] Con mucha probabilidad, un número exagerado, distante de la realidad.

[384] El propósito de este cerco alrededor del Templo era impedir el ingreso de extranjeros al espacio sagrado, al cual solo los judíos les estaba permitida la entrada. En el lenguaje técnico griego este espacio era llamado ὁ ἱερος περίολος = «el recinto sagrado».

[385] Es decir, 150 metros.

[386] Se refiere al altar de sacrificios.

[387] La descripción del altar de sacrificios está en total acuerdo con la regulación del Pentateuco. Cf. Ex 20,25; Dt 27,5. Como consecuencia de la profanación del altar de sacrificios por parte de Antíoco IV, el mismo fue desmantelado por los macabeos con ocasión de la restauración del Templo, y en su lugar construyeron un nuevo altar de piedras completas. Cf. 1 Mac 4,44-47; 2 Mac 10,3.

[388] Las dimensiones del altar de sacrificios corresponden a las del altar de bronce del Templo de Salomón, según la noticia brindada por 2 Cr 4,1.

[389] Es decir, el altar de incienso, que se encuentra dentro del Santo. Cf. 1 Re 6,22; 1 Mac 4,49.

[390] A pesar de no dar detalles sobre su forma, probablemente haga referencia al candelabro de siete brazos. Luego de haber sido robado por Antíoco IV (1 Mac 1,21), un nuevo candelabro fue hecho por los Macabeos (1 Mac 4,49; 2 Mac 10,3), el cual habría de servir en el Templo hasta el año 70 d.C.

[391] Es llamativo que el autor no hace mención alguna a la mesa de los panes de la presencia, en claro contraste con el interés mostrado por el Cronista hacia este mobiliario sagrado. Cf. 1 Cr 28,16; 2 Cr 4,19; 13,11; 29,18.

[392] El autor utiliza aquí una palabra excepcionalmente rara, ἀναπόσβεστον, a efectos de poner énfasis en un rasgo muy llamativo, a su juicio, del culto del Templo: el carácter inextinguible del fuego. Con toda seguridad, esta noticia se refería al fuego continuo de la lámpara (Ex 27,20; Lv 24,2-4) y del altar de incienso (Ex 30,7-8).

[393] En total acuerdo con la prohibición del Pentateuco. Cf. Ex 20,4; Dt 5,8.

[394] Era muy común entre los griegos construir un templo en bosques, conformando junto con el santuario mismo un «bosque sagrado» o *temenos.*

[395] Para un análisis detallado de este testimonio, véase HAYWARD, *The Jewish Temple*, pp. 21-24; KASHER, *Contra Apión,* pp. 197-203.

[396] En la realidad, como lo habíamos dicho antes, el Templo de Jerusalén estaba ubicado en un extremo de la ciudad. Sobre este *topos* o motivo literario e ideológico, véase más adelante en esta sección.

[397] Según HAYWARD (*The Jewish Temple*, p. 25): «hay un fuego que no se extingue *ni de día ni de noche*»; «no existe *ninguna* estatua, ni *ninguna* ofrenda *en absoluto*. Tampoco hay *ninguna* planta ni arbusto sagrado ni *nada semejante*; «allí ocupan su tiempo algunos sacerdotes *día y noche*» y «se abstienen de vino *por completo*».

[398] HAYWARD, *ibíd.*, p. 25 (traducción mía [el énfasis en el original]).

[399] Para detalles sobre esta obra, véase CORRIENTE y PIÑERO, «Libro 1 de Henoc», pp. 13-37; ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria,* pp. 273-291.

[400] Sobre los viajes de Henoc a los confines de la tierra, véase HIMMELFARB, «The Temple of Jerusalem and the Garden of Eden», pp. 66-72.

[401] Una imagen dependiente de la visión de Ez 47,1-8, según la cual el profeta había visto fluir agua del Templo escatológico ubicado en el monte Sión.

[402] Cf. Ez 28,13-14.

[403] Sobre el Jardín de Edén como Templo en *Jubileos*, véase VAN RUITEN («Visions of the Temple», pp. 218-220). Sobre el Jardín de Edén en el relato de Génesis como símbolo velado del Templo de Jerusalén, véase más arriba cap. 3, p. 76, n. 50.

[404] Una obra palestinense de círculos sacerdotales pre-qumránicos, datada para mediados o finales del siglo II a.C. Para detalles sobre esta obra, véase CORRIENTE y PIÑERO, pp. 67-80; ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria,* pp. 334-339; WERMAN, *El libro de Jubileos,* pp. 1-125.

[405] Como lo explica WERMAN: «la santidad de los lugares resulta del hecho de ser puntos de referencia de Dios en el

mundo. Dios se paseaba en el Jardín de Edén según Gn 3; descendió sobre el monte Sinaí según Ex 19; y en el monte Sión habrá de construir su Templo según *Jubileos* 1» (*El libro de Jubileos*, p. 248 [traducción mía]). Sobre el Templo escatológico en *Jubileos*, véase más adelante cap. 6, pp. 196-197.

406 Según ALEXANDER («Jerusalem as the *Omphalos*», p. 106), el autor de *Jubileos* debe haber estado al tanto de materiales cartográficos griegos jónicos concretos. Específicamente, el mapa jónico presentaba el mundo como un disco plano, cuyo centro era Delfi, rodeado por el mar y los tres continentes (Asia, África y Europa).

407 Ver ALEXANDER, *ibíd.*, pp. 104-110. Sobre el origen griego del motivo literario «Jerusalén como ombligo del mundo», véase también SEELIGMAN, «Jerusalén en el pensamiento judeo-helenístico», pp. 198-206. A diferencia de la creencia generalizada entre muchos biblistas e historiadores de las religiones, de que el mito de Jerusalén como *omphalos* de la tierra habría caracterizado al pensamiento bíblico antiguo (por ejemplo, TERRIEN, «The Omphalos Myth»), la expresión en hebreo *ṭabbûr hā'āreṣ* en Jue 9,37 y Ez 38,12, generalmente traducida como «centro» u «ombligo de la tierra» (cf. *Biblia de Jerusalén*), no habría tenido tal significado en su origen. Según TALMON («*Tabbur Ha'aretz*», pp. 173-175), el sentido de este término en la Biblia Hebrea habría sido algo más neutral para denotar «meseta» o «colina redondeada». Sobre la traducción de la palabra *ṭabbûr* como *omphalos* en griego por los LXX, dice ALEXANDER: «es probable que la Septuaginta aquí, como es tan común en otros lugares, esté reflejando una tradición exegética judeo-palestinense» («Jerusalem as the *Omphalos*», p. 110 [traducción mía]). A pesar de lo dicho, sin embargo, las palabras en Ez 5,5: «Así dice el Señor Yahveh: Esta es Jerusalén; yo la había colocado *en medio* (תּוֹכָהּ [*bᵉtokh*]) de las naciones, y rodeado de países», podría haber querido señalar la condición de la ciudad de Jerusalén como «centro».

408 Como el caso de Filón de Alejandría cuando escribió: «Por ejemplo, Marco Agripa, tu abuelo por línea materna, que estuvo en Judea cuando reinaba en el país mi abuelo Herodes, consideró conveniente viajar desde la costa hasta la ciudad capital, situada *en medio del territorio*» (*Embajada ante Cayo* 37, 294). O el caso de Josefo cuando describía a Judea decía: «En su *centro* está ubicada la ciudad de Jerusalén; por este motivo algunos denominan a la ciudad *el ombligo de la región*» (*Guerra* III, iii, 5 §52). Cf. también *Oráculos Sibilinos* V, 250. Sobre esta última referencia, véase CHESTER («The Sibyl and the Temple», pp. 59-62).

409 Esta tradición rabínica sobre Jerusalén tiene claras connotaciones cosmogónicas, y recuerda los antiguos relatos míticos sobre el origen del mundo a partir de una montaña primordial. Para otras menciones de esta tradición en la literatura rabínica, véase *t.Yom Ha-Kippurim* 2:14; *b.Yoma* 54b; *j.Yoma* 5, 4, 42c. Sobre esta idea acerca de Jerusalén y el Templo en los escritos rabínicos, véanse las reflexiones sugerentes de ALEXANDER, «Jerusalem as the *Omphalos*», pp. 114-116. Siglos después, esta visión religiosa de Jerusalén como *centro del mundo* habría de convertirse en un tema clásico de la cartografía cristiana, desde la época medieval hasta bien entrado el siglo XVI (por ejemplo, el mapa de Bünting). Sobre este tema, véase RUBIN, «Del ombligo del mundo», pp. 24-25.

410 En este caso, el intento de Pompeyo de profanar el Templo se vio coronado por el éxito. Sobre el intento fallido en el pasado por parte de Ptolomeo IV Filopátor (221-205 a.C.) de profanar el Templo, véase 3 Mac 1,2-2,24.

411 Para detalles, véase PIÑERO SÁENZ, «Salmos de Salomón», pp. 11-22; ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 387-391.

412 Para los años de Herodes, y luego en la época de los procuradores romanos (6-66 d.C.), la ciudad de Jerusalén llegó a tener una extensión de casi 1.800 hectáreas, y una población regular entre 25.000 a 50.000 (minimalistas) y 60.000 a 100.000 (maximalistas) habitantes, hasta duplicarse o triplicarse con ocasión de las Altas Fiestas. Solo ciudades como Roma, Alejandría y Antioquía de Siria la superaban en extensión y población. Sobre Jerusalén y el Templo en la época de Herodes y los gobernadores romanos, véase ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 62-65, 70-75; MENDELS, *The Rise and Fall* pp. 277-331; LEVINE, *Jerusalén en su apogeo*, pp. 67-130; ídem, «Jerusalem», pp. 792-794; ARMSTRONG, *Jerusalén*, pp. 163-193; GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jerusalén*, pp. 207-255. Sobre Herodes como constructor, véase NETZER, «Herodes».

413 Sobre los motivos que motivaron a Herodes a emprender tan excepcional proyecto, véase el discurso de este rey en Josefo, *Ant.* XV, xi, 1 §§382-387. Con toda probabilidad, Josefo habría hecho uso para el caso de su fuente, Nicolás de Damasco, el historiador-cortesano de Herodes. Según E. REGEV («Herod's Jewish Ideology», pp. 213-215), este discurso reflejaría fielmente la manera en que Herodes mismo habría entendido la relación entre el poder político y la piedad religiosa. Por su parte, S. Freyne cree que «su intención era obtener su propia glorificación al más puro estilo helenístico», con la esperanza «de ganarse la admiración y la buena voluntad de la extensa diáspora judía, así como el reconocimiento de sus patronos romanos» (*Jesús*, p. 221). Cabe señalar que Herodes construyó también templos a los dioses griegos y romanos en ciudades gentiles dentro de su reino y fuera de él, e incluso en Samaría construyó un santuario en honor de

Augusto I al ser declarado dios, pero se cuidó de construir uno de este tipo en la ciudad santa de Jerusalén.

[414] Según lo señala Meyers («Temple, Jerusalem», p. 365), los trabajos de remodelación del Templo por parte de Herodes tuvieron como objetivo sortear una tensión inherente entre la necesidad de mantener el carácter canónico del Templo mismo, según el patrón edilicio de los santuarios anteriores (Salomón y Zorobabel), y la voluntad de construir un espacio sagrado de acuerdo a los gustos estéticos y estándares arquitectónicos del mundo romano. Por ello, por un lado, el proyecto herodiano se abstuvo de modificar el plan de planta del Templo mismo, siguiendo las mismas dimensiones arquitectónicas de sus predecesores; pero, por el otro, amplió las estructuras alrededor del Santuario mismo, construyendo atrios, pórticos, puertas y edificios secundarios. Herodes se habría inspirado para el proyecto de remodelación en complejos romanos como el *caesareum*, dedicado al culto del emperador, que se encontraban en Cirenaica o Siria. Para la descripción del *Sebasteum* en Alejandría, véase Filón, *Embajada ante Cayo* 151. Sobre esta posibilidad, véase PATRICH, «The Temple», p. 63; MAZAR, «The Royal Stoa», pp. 384-385. Por otra parte, M. Delcor sugirió como hipótesis que el *Rollo del Templo*, una obra descubierta entre los rollos del mar Muerto (véase más adelante, cap. 6), podría haber influido en el trabajo de reconstrucción de los sacerdotes esenios que tomaron parte en los trabajos. Véase DELCOR, «Is the Temple Scroll?», pp. 83-86.

[415] Sobre los tiempos de iniciación y finalización del proyecto de remodelación del Templo, la información es muchas veces imprecisa. Según *Ant.* XV, xi, 1 §380, los trabajos fueron iniciados «en el décimoctavo año» del reinado de Herodes, es decir, en el año 20/19 a.C. Sin embargo, Josefo escribía en *Guerra* I, xxi, 1 §401 que Herodes reconstruyó el Templo «en el décimosexto año de su reinado», es decir, en el año 23/22 a.C. En un lado escribió que «el santuario fue terminado por los sacerdotes en un año y seis meses» (*Ant.* XV, xi, 6 §121), pero en otro lugar nos decía que «los trabajos de los pórticos y de los atrios exteriores [...] los terminó en ocho años» (*Ant.* XV, xi, 5 §420). De acuerdo con Jn 2,20, los trabajos de remodelación habrían durado 46 años. Sin embargo, tomando en cuenta los trabajos de reparación de estructuras edilicias ya terminadas, los trabajos habrían continuado hasta el comienzo mismo de las hostilidades contra los romanos en el año 66 d.C. Véase Josefo, *Ant.* XX, ix, 7 §219. Según Josefo (*Ant.* XV, xi, 6 §123), el día de terminación de los trabajos del Templo coincidió con el aniversario del advenimiento del rey, dándole a la fiesta «mayor esplendor». Hace algunos años atrás, M. Benovitz planteó la sugerente hipótesis de que la práctica de prender velas en la festividad de *Janucá* habría sido establecida en la época de Herodes para celebrar durante esta celebración la finalización de los trabajos de remodelación del Templo mismo. Para detalles, véase BENOVITZ, «Herodes y *Janucá*».

[416] Para detalles sobre el Templo de Herodes, véase ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 70-75; CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 150-167; LEVINE, «Jerusalem», pp. 60-65. ROPERO, «Templo», pp. 2443-2444; HAMBLIN y SEELY, *Solomon's Temple*, pp. 43-48; AMSTRONG, *Jerusalén,* pp. 164-176; MEYERS, «Temple, Jerusalem», pp. 564-565; PATRICH, «El edificio del Segundo Templo»; ídem, «The Temple», pp. 48-66; LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem* pp. 101-126; BAHAT, «The Second Temple»; RITMEYER, «Imagining the Temple».

[417] El historiador judío Flavio Josefo nos dejó un testimonio de primera mano (*Ant.* XV, xi, 1-7 §§380-425; *Guerra* V, v, 1-6 §§184-227; *Contra Apión* II, 7 §§79-88). Una información importante sobre el tema nos ha llegado también por medio de la literatura rabínica, fundamentalmente las noticias presentes en dos tratados de la *Misna*: *Midot* [«Medidas»] y *Tamid* [«El sacrificio cotidiano»]. Fuentes adicionales son los escritos de Filón de Alejandría y el Nuevo Testamento.

[418] Para que el lector se haga una idea de cómo podría haber sido el Templo de Jerusalén en todo su esplendor, véase una reconstrucción virtual en el sitio online: https://www.youtube.com/watch?v=HHLD6RXVLaM. Otra reconstrucción ya clásica es la representada por el modelo Holyland construido en los años 1960 por el investigador israelí M. Avi-Yonah, que hoy en día se encuentra en los predios del Museo de Israel, Jerusalén, próximo al Santuario del Libro. Para un recorrido virtual por el mismo, véase el sitio online: http://www.imj.org.il/panavision/model_pre_3eng.html.

[419] Una sección de este muro occidental habría de convertirse con los siglos en el «Muro de los Lamentos», el lugar más sagrado por excelencia del pueblo judío.

[420] En el muro occidental se ha hallado un bloque de piedra de 13,7 m de largo, 3,5 m de alto y cerca de 4,5 m de ancho, con un peso aproximado de 570 toneladas. Este bloque de piedra es el tercero más grande conocido en el mundo, usado para la construcción de un edificio. Para un vídeo sobre el mismo, véase el sitio online: https://www.youtube.com/watch?v=paL6rGqzO84. Las excavaciones arqueológicas de los últimos años en Jerusalén han puesto al descubierto algunas de las canteras de donde fueron extraídos estos enormes bloques de piedra. Para imágenes, véase PATRICH, «The Temple», p. 53.

[421] Por ejemplo, el área del Templo de Herodes fue dos veces más extensa que el monumental Foro Romano construido por el emperador Trajano (siglo II d.C.), tres veces y media más grande que los templos combinados de Júpiter y Astarté-Venus en Baalbek (actual Líbano), y cinco veces más grande que la Acrópolis de Atenas (cf. MEYERS, «Temple,

Jerusalem», p. 365). El tamaño del *temenos* del Templo de Herodes habría sido equivalente en extensión al templo de Marduk en la época del imperio neobabilónico (cf. LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 104).

[422] Sobre este tema, véase LUNDQUIST, *ibíd.*, pp. 24-25; JACOBSON, «Sacred Geometry»; RITMEYER, «Where Was the Temple?»; ídem, «Imagining the Temple», pp. 46-47; PATRICH, «The Temple», pp. 55, 57 (reconstrucción); BAHAT, «The Second Templen», p. 68.

[423] La tradición rabínica tardía identificaba la enorme piedra de roca madre localizada en el piso del Lugar Santísimo como la «Roca Fundacional» (en hebreo, *even ha-shettiyah*), a partir de la cual el mundo habría sido creado. Según parecería ser, esta piedra sería la roca (en árabe, *Sakhra*) que se encuentra hoy en día en el centro del *Domo de la Roca* o «Mezquita de Omar». Sobre este espacio dice M. S. JAFFE: «En el centro de estos anillos de santidad del Templo, entonces, no había absolutamente nada, un vacío lleno con la potencialidad de la presencia infinita. La Gloria o Presencia de Dios *(shekhinah)*, esa parte de su ser capaz de encarnación terrenal, podía descender en un instante hacia este lugar desde el Trono celestial» (*Early Judaism*, p. 171 [traducción mía]). Sobre la «Roca Fundacional», véase más arriba, cap. 3, p. 78, n. 59.

[424] La Misna nos brinda una descripción muy detallada de su carácter espectacular al decir que «la cortina tiene el grosor de un palmo, está tejida con 72 cordones, cada uno de los cuales tiene 24 hilos. Su longitud es de 40 codos y su anchura de 20 codos. Estaba hecha de ochocientos veinte mil (hilos). Se hacían dos en todo el año. Trescientos sacerdotes (eran necesarios) para su inmersión» (*m.Sheqalim* VIII, 5). Sin embargo, en *m.Yoma* V, 1 se habla de dos cortinas. En la tradición evangélica se conoce la existencia de un solo velo (Mt 27,51; Mc 15,38; Lc 23,45).

[425] Según Josefo, todo este mobiliario sagrado estaba cargado de significado cósmico: «Las siete lámparas del candelabro representaban a los planetas, pues tenía siete brazos; los doce panes del altar figuraban el círculo del zodíaco y el año. El incensario, con los trece perfumes de que estaba lleno, que provenían del mar y de las regiones habitadas o deshabitadas de la tierra, indicaba que todo pertenece a Dios y existe para él» (*Guerra* V, v, 5 §§216-217). Sobre el simbolismo cósmico del Templo, véase SCHIFFMAN, «The Importance of the Temple», pp. 82-84. Un testimonio iconográfico de alto valor heurístico sobre cómo habrían sido estos artefactos sagrados en la realidad factual es el grabado en yeso hallado en una casa del barrio hereodiano de Jerusalén, en las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo por N. Avigad. Para una imagen de esta representación, véase BARAG, «El candelabro como símbolo mesiánico», p. 65, foto 2. Otra representación, en este caso del candelabro y de la mesa de los panes, aparece en las monedas acuñadas por el último rey macabeo Matatías Antígono (ROITMAN, *Envisioning the Temple*, p. 62). Para una representación pagana de este mobiliario sagrado, véase la imagen en PATRICK, «The Temple», p. 71.

[426] Como en el caso de la simbología del mobiliario en el Lugar Santo, también para el caso de este velo Josefo entendía su significado en términos cósmicos: «Era un trabajo digno de admiración por su inteligente combinación que era como una imagen del universo; pues parecía simbolizar con el escarlata el fuego, con el lino la tierra, con el violeta el aire y con el púrpura el mar. Dos de estas materias proporcionaban la semejanza por su color; el lino y la púrpura, por su origen, puesto que uno es suministrado por la tierra, la otra por el mar. El *peplos* tenía bordados los cielos, con la excepción de los signos del zodíaco» (*Guerra* V, v, 4 §§212-214). Sobre la simbología cósmica del mobiliario del Templo, de las vestimentas del Sumo Sacerdote y del servicio religioso que se llevaba a cabo en él, junto con otros significados religiosos referentes a esta institución, véase el resumen elaborado por HAYWARD, *The Jewish Temple,* pp. 6-17. Para una interpretación alegórica sobre el simbolismo cósmico de las vestimentas del Sumo Sacerdote, véase Filón, *De Vita Mosis* II, 117-121.

[427] Según la interpretación propuesta por Patrich («El edificio del Segundo Templo», p. 36), a partir de las representaciones del frente del Templo presentes en las monedas de Bar-Kochva (132-135 d.C.), así como en el fresco de la sinagoga de Dura Europos (Siria, siglo III d.C.). Para una interpretación diferente de estos datos por parte de M. Avi-Yonah, argumentando que estas columnas habrían estado flanqueando la entrada al porche del Templo de Herodes, véase LUNDQUIST, *The Jerusalem Temple*, p. 122.

[428] El candelabro de oro fue donado por Elena, la reina conversa de Adiabene (al norte de Irak en la actualidad). Cf. *m.Yoma* III, 10.

[429] Según RITMEYER, «un paralelo moderno en términos de tamaño sería un edificio alto de 18 pisos, destacándose sobre el paisaje en derredor» («Imagining the Temple», p. 55 [traducción mía]).

[430] Se cuenta en la *Misna* (*Yoma* III, 10; *Tamid* I, 4; III, 8) que ben Katín había hecho un dispostivo ingenioso de madera muy ruidoso con doce caños, a fin de que los doce sacerdotes oficiantes pudieran lavarse al mismo tiempo. Asimismo, «también ingenió otro dispositivo para la fuente a fin de que sus aguas no se hicieran ineptas permaneciendo (estancadas) en la noche)». En el modelo interpretativo de Patrich, la ubicación de esta cisterna es crucial para determinar

la orientación del altar, el Templo y los atrios de alrededor. Véase PATRICH, «The Temple», p. 55.

[431] Según Josefo, las mujeres «no podían entrar por las otras puertas, e incluso les estaba prohibido, al pasar por aquellas que les habían sido reservadas, franquear el muro de separación» (*Guerra* V, v, 2 §199). Sin embargo, según afirma SAFRAI («El Templo y el servicio divino», p. 275, n. 18), esta prohibición no aparece mencionada en ninguna fuente rabínica.

[432] Los sacrificios mismos eran acompañados por los cantos y la música de los levitas.

[433] Sobre esta puerta tan magnífica, véase la descripción en Josefo, *Guerra* V, v, 3 §§204-205. En torno a esta puerta se elaboraron sendas leyendas (véase *m.Yoma* III, 10; *t.Yoma* 2,4). El nombre que llevaban las puertas era el de un judío rico de Alejandría. La tumba familiar de Nicanor fue descubierta en el monte Scopus, al norte de la ciudad de Jerusalén, en el año 1902.

[434] En estas escaleras los levitas se paraban para cantar las «Canciones de la subida» (Sal 120-134). En estas mismas escaleras habría ocurrido el evento de la mujer acusada de adulterio en Jn 8,1-7.

[435] Este «Atrio de las Mujeres» llevaba este nombre porque era el único atrio del Templo al cual las mujeres tenían acceso. Véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, p. 112; SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», p. 208.

[436] Sobre este tema, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 270-272. Para un testimonio arqueológico de un fragmento griego de esta inscripción grabada sobre piedra, que se halla actualmente en el Museo de Israel, véase la imagen en ROITMAN, *Envisioning the Temple*, p. 74. Otro ejemplar más completo de esta inscripción, también grabada en griego sobre piedra, se encuentra en Estambul (véase imagen en SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», imagen 55), en la cual se encuentra grabada la siguiente inscripción: «Que ningún extranjero penetre dentro de la barrera y del recinto que rodean el *hieron*. El que sea descubierto (penetrando en él) será responsable de sí mismo si muere» (según la traducción en Comby y Lamonon, *Roma frente a Jerusalén*, p. 26) El asunto de permitir la entrada de gentiles al área del Templo fue un tema de polémica en el judaísmo antiguo (cf. Dt 23,2-7; 4Q174,frag. I, col. I, 21,3-4; Hch 21,26-28; Josefo, *Ant.* XIX, vii, 4 §332). Así mismo, las reglas de pureza prohibían el acceso de personas enfermas (lepra, gonorrea), mujeres menstruantes, e incluso la entrada de hombres, incluyendo sacerdotes, en un estado de impureza ritual (Josefo, *Guerra* V, v, 6 §227). La práctica de prohibir la entrada de extranjeros al Templo era también conocida en el mundo pagano. Por ejemplo en Egipto, les estaba vedada la entrada de fenicios, griegos y beduinos a algunos de sus templos.

[437] La ampliación no incluyó el lado este debido a la profundidad del valle del Cedrón. Sobre la posibilidad cierta de que restos de vigas de cedro utilizadas en la construcción del Templo de Herodes hayan llegado hasta nuestros días, véase REUVEN, «Wooden Beams».

[438] Probablemente a este punto hicieran referencia los evangelios al relatar la historia sobre la tentación del Satán a Jesús (Mt 4,5; Lc 4,9). Por su parte, en el techo de la esquina sudoccidental del Pórtico Real habría habido una estación, desde la cual un sacerdote acostumbraba a tocar la trompeta anunciando el comienzo y la finalización del sábado sagrado (cf. Josefo, *Guerra* IV, ix, 12 §582). Un testimonio vivo de esta antigua práctica es la inscripción en hebreo grabada en piedra, hallada por el arqueólogo B. Mazar en los escombros a los pies de la muralla en esta esquina, durante las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en la década de 1970. Para una imagen de esta inscripción, véase ROITMAN, *Envisioning the Temple*, p. 71.

[439] En palabras de Josefo, «Era la obra más admirable que se haya visto bajo el sol» (*Ant.* XV, xi, 5 §412). Es en este atrio en donde se instalaban cambistas y vendedores. Cf. Mt 21,12-13 y par. Este sitio habría servido también como lugar de actividades judiciales del Sanedrín.

[440] Las personas accedían a las puertas por medio de escaleras monumentales, construidas sobre varios arcos. Como testimonio mudo de estas escaleras, hoy puede verse a una altura de 17,5 m, sobre el pavimento de la calle, el resto de la base de uno de esos arcos, conocido con el nombre de «Arco de Robinson» (llamado así por el arqueólogo americano que lo identificó por primera vez). Esta calle, que era una de las arterias principales de la Jerusalén herodiana, estaba flanqueada por pequeñas tiendas para peregrinos, en donde ellos se surtían de palomas, vino y aceite para las ofrendas sacrificiales. En ese sitio, los arqueólogos hallaron monedas, pesas y artefactos de piedra y cerámica, que revelan la intensa actividad comercial llevada a cabo en sus inmediaciones.

[441] Para una ilustración del uso y función de este lugar, véase el relato en Hch 21,31-36. Esta fortaleza sirvió también de lugar de residencia de Herodes hasta la construcción de su palacio en la Ciudad Alta.

[442] Véase reconstrucción en PATRICH, «The Temple», p. 64; RITMEYER, «Imagining the Temple», p. 42.

[443] En las proximidades de estas escaleras es donde Jesús habría enseñado a los sabios a la edad de 12 años (Lc 2,41-50). Para una imagen de las mismas, véase PATRICH, *ibíd.*, p. 63. Las exacavaciones hallaron en este lugar o en sus cercanías unas diez albercas rituales *(mikwaot)* (véase imagen en CHARLESWORTH, «Introduction», p. 11). Según REGEV («The Ritual

Baths»), estos baños rituales en las proximidades del Templo no habrían funcionado como simples albercas de purificación para los impuros que habrían de ascender al Santuario, sino que habrían servido tanto para los sacerdotes y personas regulares, ya purificados, con el propósito de aumentar la experiencia de la sacralidad antes del ascenso. A propósito de las albercas de purificación en las proximidades del Templo, hace unos pocos años atrás se descubrió la existencia de la piscina ritual de Siloé (parcialmente excavada), ubicada al sur del área del Templo, próxima a la Ciudad de David, en donde Jesús habría curado al ciego (Jn 9,1-11). Esta alberca de grandes dimensiones habría servido a los miles de peregrinos antes de subir al Templo. Para una imagen y reconstrucción de este baño ritual, véase sitio online: http://www.biblicalarchaeology.org/daily/biblical-sites-places/biblical-archaeology-sites/the-siloam-pool-where-jesus-healed-the-blind-man/.

[444] El Sumo Sacerdote podía entrar en el sanctasanctórum solo en el Día de la Expiación o *Yom Kippur*, el día más sagrado del calendario litúrgico judío.

[445] *La Biblia en su entorno*, pp. 394-395. Sobre la noción de grados de santidad en el judaísmo antiguo, véase *m.Kelim* (utensilios) 1,6-8. Acerca de la correlación entre los distintos niveles de santidad y pureza ritual en el plano antropológico (hombres y mujeres), social (gentiles, israelitas, levitas, sacerdotes y el Sumo Sacerdote), espacial (las salas y atrios del Templo) y cósmico (cielo y tierra), véase JAFFE, *Early Judaism*, pp. 171-172. Sobre la manera en que los intelectuales no judíos de la época evaluaban este tema del espacio, véanse las palabras del afamado historiador romano Tácito (*ca.* 56-120 a.C.) cuando decía «que solamente es lícito a los propios judíos el llegar hasta las puertas de él [es decir, del Templo. A.R.], y de allí adentro no entran sino solo sacerdotes» (*Historiae* V [8:1] [trad. Comby y Lemonon]).

[446] «Los turnos eran de una semana, y oficiaban cincuenta sacerdotes cada día. De entre ellos se sorteaba por la mañana y por la tarde aquel al que correspondía ofrecer el incienso en el altar correspondiente, dentro del Santo, antes del sacrificio de la mañana y después del de la tarde. El sábado se reunían los trescientos sacerdotes que componían el turno y habían oficiado esa semana en los seis días anteriores» (CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, p. 395). Sobre los sacerdotes, véanse detalles en SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», pp. 210-212; JEREMIAS, *Jerusalén*, pp. 179-198.

[447] El servicio sacrifical en el Templo era diario, tanto por la mañana como por la tarde, durante el cual se ofrecía un holocausto en nombre de todo el pueblo de Israel. Además, de este servicio, también había sacrificios que se ofrecían a título personal, sea para condonación de pecados, la purificación de leprosos o de parturientas. Junto con los sacrificios cruentos había también otros de tipo agrícola, los ritos de oblación *(minjah)*, en los que se ofrecían productos provenientes del cultivo de la tierra. En este caso se trataba de una ofrenda de flor de harina amasada con aceite. Sobre los distintos tipos de sacrificios según el Pentateuco, véase ROPERO, «Sacrificio», pp. 2191-2192 (cf. también los artículos correspondientes a los distintos tipos de «Ofrenda» [pp. 1831-1834] y «Oblación» [p. 1825]). Sobre este tema, véase también JAFFE, *Early Judaism*, pp. 172-174.

[448] Sobre los levitas y sus funciones, véase SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», pp. 212-213; JEREMIAS, *Jerusalén*, pp. 179-198.

[449] Sobre los deberes y privilegios del Sumo Sacerdote, véase JEREMIAS, *Jerusalén*, pp. 167-179; SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», p. 215.

[450] La palabra es de origen griego («mater» = madre; «polis» = ciudad), y fue utilizada por Filón para entender la relación nacional-espiritual entre los alejandrinos y Jerusalén, a la manera en que los griegos entendían la relación entre sus «colonias» y la «madre patria». Sobre este tema, véase KASHER, «Jerusalén como "metrópolis"».

[451] Según el análisis antropológico de Jaffe: «el calendario de las peregrinaciones le permitía al Templo transformar a toda la Diáspora judía en una serie de rayos emanando del centro del Templo. A lo largo de estos rayos, los judíos se podían mover de un lado a otro entre el centro y su circunferencia. Los ritmos de los sacrificios estacionales transformaban al Templo en un tipo de corazón. Su palpitar hacía circular una corriente de judíos a lo largo del cuerpo de Israel en un perpetuo ritmo sistólico-diastólico, en consonancia con los ciclos de las estaciones» (*Early Judaism,* p. 174 [traducción mía]). En la época del Segundo Templo, los judíos no se veían obligados a peregrinar a Jerusalén en todas las fiestas. Sobre las fiestas anuales del calendario litúrgico judío, véase CARBAJOSA, GONZÁLEZ ECHEGARAY y VARO, *La Biblia en su entorno*, pp. 396-400.

[452] Para tales propósitos, distintas comunidades de las Diásporas habían construido sinagogas que servían como casas de alojamiento, para permitir alojar en ellas a los peregrinos durante su estancia en Jerusalén. Un ejemplo excepcional al respecto es la inscripción de Teodoto, hallada por Raymond Weil en 1913-1914 en la parte sur de la Ciudad de David y hoy en exhibición en el Museo de Israel, Jerusalén, en donde se dice que en la sinagoga no solamente se podía leer la *Torá* y

estudiar sobre los mandamientos de Dios, sino que también se podía hacer uso de las instalaciones del agua (para baños o inmersiones rituales), así como de las habitaciones para los visitantes.

[453] Para un ejemplo de esta presencia multicultural en Jerusalén con ocasión de las fiestas, véase Hch 2,11-12. Sobre las peregrinaciones a Jerusalén, véase el enjundioso estudio de JEREMIAS, *Jerusalén*, pp. 75-102. Sobre las peregrinaciones a Jerusalén en las distintas fiestas, véase SAFRAI, «El Templo y el servicio divino», pp. 230-235. Según lo ha sugerido por M. GOODMAN («The Pilgrimage Economy»), la internacionalización del peregrinaje habría comenzado en la época de Herodes, como resultado de una política consciente por parte del monarca de explotar el carácter religioso de Jerusalén a efectos de estimular la vida económica del país. Sobre el movimiento de peregrinos como fuentes de ingresos, véase JEREMIAS, *ibíd.*, pp. 153-156. Sobre la identidad judía de Jerusalén a los ojos de autores grecorromanos, véase FISHMAN-DUKER, «Jerusalem: Capital of the Jews».

[454] Como parte de los derechos otorgados a los judíos por los romanos, les estaba permitido a estos recolectar dinero en las comunidades de la Diáspora para ser enviado al Templo de Jerusalén (cf. Josefo, *Ant.* XVI, vi, 1-8 §§160-178).

[455] Estas decisiones les eran comunicadas a los judíos por medio de emisarios, quienes saliendo de Jerusalén llevaban las noticias a todas las comunidades, sea en la tierra de Israel o en las Diásporas. Véase Hch 9,2; 28,21.

[456] Acerca de esta experiencia religiosa en el Templo de Jerusalén dice I. GARCÍA-HUIDOBRO: «El templo no era solo un lugar real, también era un lugar imaginado. El templo (i) representaba en el imaginario de la gente una copia del cosmos, con todos sus eones y seres celestiales. El templo (ii) rememoraba también el lugar donde la condición humana alcanzaba la perfección reencontrándose con su identidad adámica previa al pecado o uniéndose (colectiva o individualmente) con la divinidad. El templo (iii), por último, era el lugar donde lo trascendente, el Dios único de Israel, se transparentaba a través de su mediador por excelencia, el sumo sacerdote, modelo desde el cual la gente se imagina a un ser celestial que cumpliría los mismos cometidos. El templo de Jerusalén era un espacio simbólico que trascendía en mucho sus características materiales» (*Las experiencias religiosas*, p. 29).

[457] Según lo sugerido hace algunos años por A. Levy («Bad Timing», pp. 20-22), el diminuto reloj de sol hecho en piedra caliza, encontrado por el arqueólogo B. Mazar durante las excavaciones llevadas a cabo al sur del monte del Templo en el año 1972, habría sido usado por los sacerdotes y levitas para calcular el tiempo de los rituales y la oración. En caso de que así fuera, entonces, se podría afirmar que este artefacto sería hasta el momento el único descubrimiento arqueológico que se podría conectar directamente con el Templo de Herodes, y, estrictamente hablando, con el servicio del culto llevado a cabo allí por los sacerdotes. Para una imagen del mismo, véase PATRICH, «The Temple», p. 59, imagen 31.

[458] Un instrumento musical hecho de cuerno de animal, generalmente de carnero, usado con fines religiosos-litúrgicos.

[459] Según la legislación rabínica, las cuatro especies (*Etrog* [un fruto cítrico], *Lulav* [la hoja de palmera], *Hadasim* [las ramas del árbol de hojas frondosas] y *Aravot* [las mimbreras del arroyo]) debían ser agitadas en conjunto en dirección a los cuatro puntos cardinales.

[460] Sobre Jerusalén como el centro de la vida judía en los finales de la época del Segundo Templo, véase SAFRAI, «Jerusalén»; ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 63-65.

6
Críticas al Templo de Jerusalén

6.1. De la utopía a la polémica

A pesar de que Jerusalén y el Templo fueron considerados el *omphalos* del mundo a finales de la época del Segundo Templo, la esplendorosa capital con sus edificios monumentales, y su Santuario inigualable en belleza y boato, no encandilaron a todos los judíos. Por el contrario, círculos de judíos piadosos mostraron una clara hostilidad hacia el acelerado proceso de urbanización, considerando que el mismo afectaba y hasta corrompía la atmósfera de santidad[461].

Esta oposición al Templo de Jerusalén no era una cosa novedosa en Israel. La ideología anti-Templo habría hecho su aparición ya para finales de la época del Primer Templo, la época exílica o comienzos de la era posexílica (siglos VII-V a.C.), mostrando por un lado un renovado interés en las tradiciones antiguas sobre la Tienda-Tabernáculo (Ex 25-40), y oponiéndose, por el otro, a manera de complemento, a la construcción de «una casa de cedro» para Dios: «... 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 mandé que apacentaran a mi pueblo Israel: "¿Por qué no me edificáis una casa de cedro"?» (2 Sm 7,5-6)[462].

En esos años, el susodicho antagonismo llegó al punto de rechazar de plano la necesidad de construirle un templo a Yahveh, argumentando que el mundo todo era su Casa: «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?» (Is 66,1)[463]. A todo ello hay que sumarle la férrea oposición de algunos círculos de orientación escatológica a los intentos de reconstrucción del Templo, por considerar que todavía no habían llegado los tiempos mesiánicos (Ag 1,2) o que la iniciativa, según lo había anunciado el profeta Ezequiel, debía provenir de Dios y no de los hombres (cf. Ez 40-43).

A pesar de toda esta oposición, no obstante, el Templo de Jerusalén fue finalmente construido, y desde ese momento la teocracia sadoquita no cejó en su intento de promover la centralidad de Jerusalén y resaltar la importancia del Templo en la vida religiosa de Israel. Sin

embargo, la oposición hacia el Templo no desapareció con su misma erección. Por el contrario, la misma habría seguido existiendo de manera subterránea, para volver a reaparecer con renovado vigor en círculos piadosos (*hasidim*; esenios; qumranitas y otros) de finales del Segundo Templo.

Una primera manifestación de esta crítica puede ser identificada ya en algunos libros bíblicos de la época persa (mediados del siglo V a.C.), cuando el profeta Malaquías y los líderes de Judea, Esdras y Nehemías, censuraron con dureza el comportamiento de los sacerdotes, reprobando su negligencia e irrespetuosidad hacia los rituales en el Santuario, sea por presentar pan impuro y profanar los sacrificios (Mal 1,6-2,9) o sea por casarse con mujeres extranjeras (Mal 2,1; Esd 9,1; Neh 13,28-30), afectando de esta manera el estado de pureza ritual del Templo. La crítica de Malaquías fue tan dura contra el estado actual del servicio del Templo, que incluso llegó a abogar por el cierre de las puertas «para que no encendáis mi altar en vano» (1,10), pareciendo promover una teología de descentralización del culto: «Pues desde el sol levante hasta el poniente, grande es mi Nombre entre las naciones, y en todo lugar se ofrece a mi Nombre un sacrificio de incienso y una oblación pura. Pues grande es mi Nombre entre las naciones, dice Yahveh Sebaot» (1,11).

Llegando a la época helenístico-romana, el reproche por el estado de impureza ritual de los sacerdotes se convirtió en un tema recurrente en textos de la literatura apócrifa. Un ejemplo para el caso son las acusaciones furibundas presentes en el *Testamento de Leví*, formuladas como *vaticinio ex evento*[464]:

> Saquearéis las ofrendas del Señor, robaréis de sus porciones, os apropiaréis de lo más selecto antes del sacrificio, devorándolo luego con prostitutas, llenos de desprecio (por la ley divina). Enseñaréis por avaricia los mandamientos del Señor, profanaréis a las mujeres casadas, mancharéis a las vírgenes de Jerusalén y os uniréis a prostitutas y adúlteras. Tomaréis como mujeres a las hijas de los gentiles, purificándolas con una purificación ilegal, y vuestra unión será como las de Sodoma y Gomorra, por la impiedad. Os hincharéis de orgullo por vuestro sacerdocio, insolentándoos contra los hombres. Y no solo eso, sino incluso contra los mandamientos de Dios, llenos de orgullo, os burlaréis de lo santo entre risas y desprecio.
>
> Por todo ello, el templo que se elegirá el Señor quedará desierto y profanado; vosotros seréis conducidos a la esclavitud entre las naciones. Seréis para ellos abominación, y el justo juicio de Dios os condenará a oprobio y vergüenza eternos y todos los que os vean huirán de vosotros (14,1-15,2).

Por la compleja historia redaccional de estos materiales, no se puede saber con claridad si estas críticas hacían referencia en su origen a la época de los Macabeos o a los tiempos de los romanos. Pero sea como fuere el caso, queda claro que para finales de la época del Segundo Templo el sacerdocio de Jerusalén había caído en descrédito para ciertos círculos judíos, poniendo en tela de juicio su carácter puro y consagrado[465]. Cuesta creer que el autor del *Testamento de Leví* se haya referido a los mismos sacerdotes sobre quienes decía la *Carta de Aristeas* que «la liturgia de los sacerdotes es completamente insuperable por el despliegue de fuerza y por la combinación de buen orden y silencio» (§92).

Los duros vituperios contra los sacerdotes llevaron obviamente a descalificar el carácter sagrado del Templo y del servicio llevado a cabo en él. Un testimonio contundente en este sentido es el presente en el *Apocalipsis de los animales*[466], que reprobaba con duras palabras la eficacia del ritual llevado a cabo en el Templo de Jerusalén durante la época macabea:

> Pero nuevamente empezaron a construir como antes y levantaron la torre, que se llamaba torre alta; comenzaron de nuevo a poner ante la torre una mesa, *pero todo el pan sobre ella era inmundo y no era puro* (*1 Henoc* 89,73).

Según se puede colegir de este texto algo difícil de entender por su lenguaje simbólico abstruso[467], el autor anónimo de esta visión rechazaba abiertamente la validez de la «torre» (= Templo de Jerusalén)[468] reconstruida en la época persa, al afirmar que la misma era solo *llamada* «torre alta», implicando con ello que solo a los ojos de la gente, en apariencia, era una torre/templo[469]. Al no ser un templo verdadero, entonces, la «mesa» (= mesa para los panes de la proposición) no podía por ende ser efectiva ritualmente[470], siendo el pan sobre ella por tanto inmundo e impuro.

Esta evaluación tan negativa del Templo de Jerusalén en la época de los Macabeos, incluso después de que este fuera purificado y reinaugurado solemnemente por Judas el Macabeo como consecuencia de la profanación perpetrada por Antíoco Epífanes IV[471], contrasta llamativamente con la manera en que el Templo de Salomón había sido justipreciado por este mismo autor anónimo unos párrafos más arriba, al decir sobre este:

> La casa se hizo grande y amplia y fue construida para las ovejas <y> una torre alta y elevada fue construida sobre la casa para el Señor de las ovejas. La casa era baja, pero la torre era alta y elevada, y el dueño de las ovejas se puso sobre la torre y ante él colocaron una mesa llena (*1 Henoc* 89, 50).

Según nuestro autor, entonces, la «casa» (= Jerusalén) del Primer Templo construida para las «ovejas» (= pueblo de Israel) había sido «grande y amplia», siendo la «torre» (= Templo de Salomón), destinada para el «Señor de las ovejas» (= Dios de Israel), «alta y elevada»[472]. Era el carácter verdadero y eficaz del lugar que hacía posible colocar en él «una mesa llena» (= mesa de panes de presentación), permitiendo así que el «Dueño de las ovejas» resida en el lugar[473].

La comparación de ambos textos lleva entonces a una única y definitiva conclusión, a saber: que en opinión del autor del *Apocalipsis de los animales*, y del círculo al cual este habría pertenecido (¿un grupo protoqumranita?), el Templo de Jerusalén en la época del Segundo Templo habría sido solo una pálido reflejo, impuro e imperfecto, de aquel mítico Santuario construido por el rey Salomón en los días del Primer Templo, descalificando completamente así el carácter sagrado del Templo que existía en sus días[474].

Una prueba clara y definitiva de lo sucedido con el Templo de Jerusalén durante la época del Segundo Templo se pone de manifiesto en la suerte corrida por la institución del sumo sacerdocio. A diferencia de los elogios proferidos por el Sirácida al Sumo Sacerdote Simón II, el

hijo de Onías, antes de la crisis antioquena, considerándolo un verdadero vicario de Dios en el mundo, la institución del sumo sacerdocio entró en una verdadera crisis a partir del gobierno de Antíoco Epífanes IV (175 a.C.), cuando, después de la destitución de Onías III, el último Sumo Sacerdote legítimo de la familia de Sadoq, se sucedieron una serie de sacerdotes usurpadores o ilegítimos, a saber: 1) Jasón (Jesús), de origen sadoquita (175-172 a.C.); 2) Menelao, de la clase de Bilga (172-162 a.C.); y 3) Alcimo (Yakim), un sadoquita no perteneciente a la línea legítima (162-159 a.C.).

Después de una vacante de siete años en el cargo de Sumo Sacerdote, Jonatán el Macabeo (161-143/2 a.C.), perteneciente a la clase sacerdotal ordinaria de Yehoyarib[475], fue nominado por el general seléucida Alejandro Balas como máxima autoridad pontificial en el año 152 a.C. durante la fiesta de los Tabernáculos (1 Mac 10,21), dando así origen a una nueva familia de Sumo Sacerdotes, que habría de regir los destinos del Templo hasta la época romana[476].

Pero no pasó mucho tiempo hasta que empezó a criticarse a los Sumos Sacerdotes macabeos, poniendo en duda su mismísimo linaje. Testimonio de ello es la siguiente tradición sobre Alejandro Janeo, rey y Sumo Sacerdote de Judea, relatada por Josefo:

> En lo referente a Alejandro, se levantaron contra él los suyos; su propia gente se sublevó. Mientras celebraba una fiesta y estaba en el altar para ofrecer sacrificios, lo atacaron con limones. Era costumbre de los judíos en la fiesta de los Tabernáculos que cada uno presentara ramas de palmera y limones, como declaramos en otro lugar. Empezaron a injuriarlo, enrostrándole que era hijo de cautivos y, por lo tanto, indigno del honor pontificial y de ofrecer sacrificios[477]. Airado por todo esto, mató a seis mil del pueblo; luego hizo construir un cerco de madera alrededor del altar y la parte del Templo en la cual solo podían entrar los sacerdotes; así tuvo alejada a la multitud (*Ant.* XIII, xiii, 5 §§372-373).

Sea por las dudas acerca de su origen o sea por pertenecer a una familia sacerdotal ordinaria, el hecho es que los Sumos Sacerdotes asmoneos fueron descalificados por ciertos círculos de piadosos para ejercer el pontificado, viéndolos como verdaderos usurpadores.

Esta polémica en torno a la institución del sumo pontificado derivó en un total desprestigio durante el gobierno de Herodes, cuando el cargo dejó de ser vitalicio, y, en su lugar, el rey «confirió este honor a gente oscura que no eran sino simples sacerdotes» (Josefo, *Ant.* XX, x, 5 §247)[478]. Herodes nombraba y destituía a los sumos sacerdotes a su entero antojo, designando a miembros de familias oriundas de Babilonia y Egipto, con el propósito de marginar a la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Prueba de esta situación anárquica que se prolongó durante la época romana hasta la destrucción del Templo en el año 70 d.C. es que en ciento seis años no hubo menos de 28 sumos sacerdotes, de los cuales 25 procedían de familias sacerdotales comunes[479].

La otrora prestigiosa institución del sumo sacerdocio, orgullo de los judíos por su carácter sagrado y puro, se convirtió en estos años en un cargo odiado y temido por el pueblo, considerándolo como un antro de corrupción, nepotismo y violencia. Como se lamentaba Abbá Shaul, en nombre de Abbá José ben Janín (antes del 70 d.C. en Jerusalén), cuando decía:

¡Desdichado de mí a causa de la familia de *Baithos* (Boetos),
desdichado de mí a causa de su lanza!
¡Desdichado de mí a causa de la familia de *Janín*,
desgraciado de mí a causa de su cuchicheo!
¡Desdichado de mí a causa de la familia de *Qatros*,
desgraciado de mí a causa de su cálamo!
(¡Desdichado de mí a causa de la familia de *Elisha*,
desdichado de mí a causa de su puño!).
¡Desdichado de mí a causa de la familia de *Ishmael ben Phiabi*,
desdichado de mí a causa de su puño! (*b.Pes*. 57a; *t.Men*. XIII, 21)[480].

En suma, desde la época de los Macabeos a mediados del siglo II a.C. pasando por la época herodiana y romana, y hasta la destrucción de Jerusalén en el año 70 d.C., el Templo de Jerusalén fue el centro de grandes polémicas y críticas acerbas, siendo descalificado a los ojos de ciertos círculos piadosos para servir como Casa de Yahveh, al considerarlo un foco de corrupción moral y ritual[481]. Por ello no sorprende encontrar en esta situación de profunda crisis religiosa, social y moral, que distintos grupos judíos hayan adoptado estrategias diferentes para enfrentar esta grave coyuntura. Veamos a continuación en detalle cada una de estas estrategias.

6.2. Estrategia 1: Templos alternativos

6.2.1. El templo samaritano en el monte Garizim

Como vimos más arriba en el capítulo 4, el templo samaritano habría tenido su origen a mediados del siglo V a.C., como resultado de las tensiones sociales, religiosas y políticas surgidas entre los judaítas y los habitantes de Samaría en torno al Templo de Zorobabel. A partir de entonces y durante los próximos dos siglos, una creciente enemistad y competencia se desarrolló entre estos dos centros cultuales, argumentado cada uno por su lado en favor de la antigüedad y la santidad del monte Sión o del monte Garizim.

Según han puesto en evidencia las relativamente recientes excavaciones arqueológicas[482], el antiguo templo samaritano de la época persa fue ampliado a comienzos del siglo II a.C. en dirección este y sur, como parte del complejo de la ciudad fortificada, que fue erigida con sumo boato sobre la cima del monte Garizim[483]. El nuevo recinto sagrado fue más del doble de extenso que el antiguo (180 m de largo × 90 m de ancho), el cual había quedado a manera de núcleo central de este. Se construyeron escaleras monumentales por el este para permitir la llegada de los feligreses. Las paredes fueron construidas de un grosor inusual (casi 2 m de ancho), con piedras bien labradas de cantera. Así mismo, se erigieron dos puertas en el muro oriental, una fortaleza, y probablemente otra puerta al norte, y numerosos edificios públicos próximos al muro oriental y dentro del recinto, para llevar a cabo la administración cívica y religiosa de la ciudad y de Samaría como un todo. Así mismo, se hallaron numerosas inscripciones con dedicatorias; la mayoría en arameo, y sorprendentemente pocas en griego.

A partir de entonces, la brecha entre los samaritanos, que veían como sagrado el templo en el monte Garizim, y los judíos, que creían en la santidad del Templo de Jerusalén en el monte Sión, fue en constante aumento. Una prueba en este sentido fue la contienda sostenida en Alejandría entre judíos y samaritanos en tiempos del rey Ptolomeo Filométor (181-145 a.C.) sobre la cuestión del verdadero Templo. Como nos lo cuenta Josefo:

> En Alejandría surgió una contienda entre los judíos y los samaritanos, que introdujeron el culto en el templo fundado en el monte Garizim en tiempos de Alejandro. Llevaron ante Ptolomeo la disputa sobre los templos, pretendiendo los judíos que el construido según las leyes de Moisés era el de Jerusalén, y los samaritanos que lo era el de Garizim. Rogaron al rey que en una reunión con sus amigos se tratara esta causa, con la condición de que los vencidos fueran muertos.
>
> Por los samaritanos hablaron Sabeo y Teodocio; por los jerosolimitanos y judíos, Andrónico hijo de Mesalam. Juraron por Dios y por el rey que traerían pruebas de la ley, y pidieron a Ptolomeo que castigara con la muerte al que violara el juramento. De modo que el rey, reuniendo a muchos de sus amigos, se aprestó a oír a los contendientes. Los judíos alejandrinos tenían mucho miedo a aquellos que atacaban los derechos del Templo de Jerusalén, pues le parecía muy penoso que se destruyera un templo tan antiguo y célebre en todo el mundo.

> Sabeo y Teodosio estuvieron de acuerdo en que primeramente hablara Andrónico. Este fundamentó sus argumentos en la ley y en la sucesión de los pontífices, pues cada uno de ellos estaba al frente del Templo por sucesión paterna; y recordó que todos los reyes de Asia lo habían honrado con donaciones y regalos. En cuanto al de Garizim, como si no existiera, nadie lo tuvo en cuenta.
>
> Con estas y otras razones similares Andrónico convenció al rey de que declarara que el Templo de Jerusalén había sido construido de acuerdo con la decisión de Moisés y que Sabeo y Teodosio tenían que ser condenados a muerte (*Ant.* XIII, iii, 4 [§§74-79]).

No nos contó Josefo si finalmente los samaritanos fueron condenados a muerte o no. Pero, de todas maneras, esta historia nos revela el grado de enemistad y polémica que se había generado entre judíos y samaritanos a lo largo del siglo II a.C. en torno al Templo de Jerusalén, frente a su rival en el monte Garizim.

Otro testimonio de la tensión entre ambas comunidades durante la época helenística quedó plasmada en las relecturas antisamaritanas de la historia del rapto de Dina en Gn 34, testimoniadas en *Jubileos* 30, *Judit* 9,2-4, y *Testamento de Leví* 5-7, o el texto parabíblico sobre la oración del patriarca José contra los samaritanos y su templo en el monte Garizim (*Apócrifo de José* [4Q372 frag. 1])[484]. Por su lado, los samaritanos retrucaron con tradiciones apologéticas de su parte, afirmando que Moisés había enterrado «los vasos sagrados» en el monte Garizim (Josefo, *Ant.* XVIII, iv, 1 §85)[485]. Otra muestra de la estrategia antijerosolimitana por parte de los samaritanos la encontramos en la versión del *Pseudo-Eupólemos*[486] sobre el encuentro del patriarca Abraham con Melquisedec, rey y sacerdote de Dios, referido en Gn 14, en donde la bíblica ciudad de «Salem» (Gn 14,18), tradicionalmente entendida como apelativo de la ciudad de Jerusalén[487], es llamada aquí «la ciudad en el templo Argarizin[488], que significa la "montaña del Altísimo"» (*Praeparatio evangelica* 9.17.5 [traducción mía])[489]. Según esta identificación, entonces, el autor anónimo samaritano del *Pseudeo-Eupólemos* habría querido polemizar con los judíos[490], argumentando que Gn 14 era una prueba cabal de la legitimidad de los reclamos samaritanos acerca de la santidad de su templo y su sacerdocio[491].

Durante el gobierno de Antíoco Epífanes IV, en los marcos de su política de «obligar a los judíos a que desertaran de las leyes de sus padres y a que dejaran de vivir según las leyes de su Dios, este envió al ateniense Geronta «para contaminar el Templo de Jerusalén, dedicándolo a Zeus Olímpico, y el de Garizim, a Zeus Hospitalario (Διὸς Ξενίου [*Zeus Xenios*]), como lo habían mandado los habitantes del lugar» (2 Mac 6,1-2). En caso de ser original esta noticia sobre la iniciativa samaritana de cambiar el nombre de su templo por uno pagano[492], entonces se podría concluir que esta actitud de claro carácter asimilacionista y prohelenista los habría alejado de los judíos conservadores fieles de su identidad judía, tensionando aún más las relaciones tirantes de por sí entre estas dos comunidades rivales.

Años después esta situación de rivalidad se hizo insostenible, hasta culminar con la

destrucción definitiva del templo samaritano por Juan Hircano I en el año 128 a.C. o un poco tiempo después (1 Mac 13,38-48; Josefo, *Ant.* XIII, ix, 1 §256)[493], para nunca volver a ser reconstruido[494]. La destrucción del templo samaritano habría marcado un punto de inflexión significativo en las relaciones entre los judíos y los samaritanos[495], para transformarse en una enemistad declarada y abierta para finales del siglo I d.C.[496], produciéndose el cisma definitivo entre ambas comunidades después de la revuelta de Bar-Kochva contra los romanos (132-135 d.C.)[497].

Estrictamente hablando, el templo samaritano en el monte Garizim no fue construido a efectos de servir como una alternativa religiosa al Templo de Jerusalén, sino más bien como un templo rival contra el Santuario judaíta del monte Sión. Sin embargo, esta polémica en torno a la santidad de los montes Garizim y Sión nos enseña que la noción de «espacio sagrado» jugó un rol crucial en la definición de las identidades de las comunidades religiosas de Israel en la época del Segundo Templo.

6.2.2. El templo de Hircano en ʻArâq el-Emîr

Entre los años 1961-1962 y 1976-1985 se llevaron a cabo excavaciones arqueológicas en un lugar llamado actualmente ʻArâq el-Emîr, ubicado a 29 km al este de Jericó y a unos 17 km al oeste de Amán, la capital de Jordania, sobre una colina mirando hacia la ribera occidental de Wadi es-Sir. Las mismas pusieron al descubierto los restos de una villa o un palacio a los pies del risco; un malecón de barro, que probablemente habría servido a manera de lago artificial; un edificio monumental (Qasr al-Abd) con una entrada amplia; restos de acueductos y otras estructuras varias; parcelas de tierra o jardines; y, finalmente, cuevas naturales y artificiales para residencia en las proximidades del lugar[498].

Todos concuerdan que estos restos serían testimonio de la residencia fortificada llamada en griego *Tyros* por Flavio Josefo, la cual había sido construida a comienzos del siglo II a.C. por el judío helenizado Hircano «el Tobíada»[499], con ocasión de su huida a Transjordania después de la muerte de su padre José y la derrota en la pugna con sus hermanos y el Sumo Sacerdote Simón II, el Justo, contra los Seléucidas:

> Edificó una fortaleza muy sólida, toda de mármol blanco hasta el techo, con esculturas de animales de gran tamaño; la rodeó con una fosa grande y profunda. En el monte que había delante construyó, perforando la piedra, cuevas de varios estadios de longitud; en las mismas dispuso diversas habitaciones, para comer, dormir y estar. Instaló conductos de aguas corrientes, que constituían el encanto y el ornato de la residencia.
>
> Las entradas de las cuevas eran de un tamaño que solo permitía pasar a un hombre por vez; lo hizo para su seguridad; si sus hermanos lo sitiaban no correría peligro de caer en su poder. Construyó también granjas muy extensas que adornó con amplios parques. Habiendo dispuesto el lugar en esta forma, le dio el nombre de Tiro. Este lugar se encuentra entre Arabia y Judea, más allá del Jordán, no lejos de Esbonitis (Josefo, *Ant.*, XII, iv, 11 §230-233).

En los comienzos de las excavaciones, los estudiosos sugirieron como posibilidad que la estructura monumental de Qasr al-Abd no habría servido como una simple fortaleza o palacio, sino que también podría haber funcionado como templo, «en total acuerdo con la tradición arquitectónica siria, influida por los cánones griegos»[500]. Según la propuesta de Campbell, este templo de estilo helenístico podría haber sido utilizado por judíos seguidores de Hircano, residentes en gran número en la «Tierra de los Tobíadas», que, «desilusionados de sobre manera del Templo de Jerusalén y políticamente opuestos a los alineamientos jerosolimitanos», habrían convertido el templo de ʻArâq «en un centro religioso»[501]. Según se supuso, este templo habría sido abandonado antes de ser terminado, probablemente como consecuencia del suicido de Hircano, ocurrido después de que Antíoco Epífanes IV asumiera el cargo de rey en el año 175 a.C. (cf. Josefo, *Ant.* XII, iv, 11 [§234]).

Josefo no había hecho mención alguna en *Antigüedades* de la presencia de un templo, como parte de la «fortaleza». La razón para tal omisión habría sido, con toda seguridad, porque semejante templo no habría existido en la realidad histórica; antes bien, el mismo habría sido fruto de la fértil imaginación de los estudiosos[502]. Según lo han establecido las más recientes investigaciones arqueológicas, el edificio rectangular de Qasr al-Abd (38 × 19 m y 12 m de altura), construido con piedras de sillería esculpidas con animales (leones, panteras y águilas), con sus pórticos, su impresionante escalera, su patio rodeado con cuatro habitaciones y sus fuentes de agua, habría servido más bien como un palacio o una finca solariega construido en el centro de una hacienda suntuosa. Incluso, se ha sugerido que este palacio habría servido de inspiración para los palacios asmoneos y herodianos unos años más tarde[503].

6.2.3. El Templo de Onías IV en Heliópolis

Sería un dato histórico cierto que en la región del distrito (nomo) de Heliópolis en Egipto habría sido construido un templo judío por un sacerdote llamado Onías a mediados del siglo II a.C. Sin embargo, el resto de los detalles de la historia son pocos claros, y en algunos casos, incluso contradictorios.

a. Testimonios literarios y arqueológicos

La fuente literaria principal al respecto es Flavio Josefo en sus obras *Guerra* I, i, 1 §§31-33; VII, x, 2-4 §§420-436; *Antigüedades* XII, v, 1 §§237-238; XII, ix, 7 §§387-388; XIII, iii, 1-3 §§62-73; XIII, x, 4 §285; XIV, viii, 1 §§131-132; XX, x, 3 §§235-237; y *Contra Apión* II, 5 §§49-50[504]. Sorprende el hecho de que en la literatura judeo-helenística, incluyendo Filón de Alejandría, no haya ninguna referencia expresa a este santuario. No obstante, parecerían haber

algunas referencias veladas a este templo en la literatura pseudoepigráfica –como *Oráculos Sibilinos* (V, 493-511)[505], la novela *José y Asenet* (14,1-17,7), *Artapano* (citado por Eusebio en *Praeparatio Evangelica* 9.23.1-4)– y en la Septuaginta (Ex 1,11; Is 19,18). En la literatura rabínica (*m.Men.* 13,10; *t.Men.* 13,12-15; *b.Men.* 109b; *j.Yoma* 6,3; 43d; *b.Meg.* 10a; *b.AZ* 52b) se discute el estatus legal de este templo[506]. Finalmente, en los escritos patrísticos del historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea (*ca.* 263-339) (*Chronica* 2:126) y del renombrado biblista Jerónimo (*ca.* 340-420) (*In Dan.* III.XI.14) se hace mención de algunos detalles que no aparecen en Josefo.

En cuanto a los testimonios arqueológicos, el afamado egiptólogo inglés F. Petrie (1853-1942) aseguraba haber encontrado restos del templo de Onías en *Tell el-Yehoudieh*, ubicado a unos 50 km al noroeste de Memfis, en el bajo Egipto, identificando ese sitio con «Leontópolis, prefectura de Heliópolis», mencionado por Josefo (*Ant.* XIII, iii, 1-2 §§65-71)[507]. Desde entonces, el tema de la localización del templo de Onías ha sido muy disputado por los investigadores, habiéndose propuesto para el caso distintas alternativas[508]. El hallazgo de unas docenas de lápidas funerarias judías en *Tell el-Yehoudieh* y en *Demerdash*, ubicada a 4 km al sur de la ciudad de Heliópolis, confirman la presencia incuestionable de judíos en el distrito de Heliópolis[509]. Sin embargo, como buena parte del distrito de Heliópolis se encuentra enterrada en la actualidad por debajo de los barrios de Matariyah y ʻAin Shams, de la ciudad de El Cairo, es de hecho imposible esperar encontrar restos arqueológicos de los asentamientos construidos por Onías, incluyendo el huidizo templo.

b. Identidad del constructor y fecha de erección

Los escritos de Josefo son confusos en cuanto a la identidad del constructor del templo. En *Guerras* (I, i, 1 §§31-33; VII, x, 2-4 §§420-436), el historiador jerosolimitano afirma que fue Onías «el hijo de Simón» –es decir, Onías III–, quien huyó a Egipto cuando el Templo de Jerusalén fue profanado por Antíoco Epífanes IV (167-164 a.C.) (cf. 1 Mac 1,38). Sin embargo, la mayoría de los investigadores acepta hoy la versión de Josefo en *Antigüedades* (XII, ix, 7 §§387-388; XIII, iii, 1 §62), según la cual Onías IV, el hijo del Sumo Sacerdote legítimo Onías III[510], después de haber huido a Egipto, sea inmediatamente después del asesinato de su padre en el templo de Dafne, próximo a Antioquía, en el año 171 a.C., o después de la nominación de Alcimo como Sumo Sacerdote en el año 162 a.C., habría conseguido el permiso del rey Ptolomeo VI Filométor (181-145 a.C.) y de su hermana-esposa Cleopatra II para construir un templo en la región de Heliópolis[511].

No se conoce a ciencia cierta la fecha exacta de su construcción, pero la misma habría ocurrido después del año 163 a.C. (el retorno del rey Ptolomeo VI Filométor de Roma) y antes

de la muerte de este soberano en el año 145 a.C.[512]

c. Apariencia física del templo

Como en todo lo referente a este tema, Josefo en sus escritos nos dejó también una información algo confusa sobre la apariencia física de este santuario. En algunas oportunidades, Josefo escribió claramente que Onías habría construido una copia de la ciudad de Jerusalén y del Templo. En sus palabras: «allí construyó una pequeña ciudad con el mismo plan de Jerusalén y *un Templo semejante al nuestro*» (*Guerra* I, i, 1 §33; cf. también *Ant.* XII, ix, 7 §388; XIII, iii, 1 §§63, 67; x, 4 §285; XX, x, 3 §236)[513]. Sin embargo, en otro lugar, Josefo suavizó un tanto esta afirmación, arguyendo que Onías «edificó un templo con altar similar al de Jerusalén, *pero más pequeño y más pobre*» (*Ant.* XII, iii, 3 §72). Pero al final de *Guerra,* Josefo llegó a contradecirse con lo dicho en ocasiones anteriores, al afirmar que el templo erigido por Onías había sido «*muy distinto al de Jerusalén*» (VII, x, 3 §427)[514].

Pero es justamente en esta última sección donde el afamado historiador nos dejó cierta información acerca de las dimensiones del edificio y su mobiliario[515]:

> Allí levantó una fortaleza, luego un templo muy distinto al de Jerusalén y parecido más bien a una torre hecha de grandes piedras y con una altura de sesenta codos[516]. El altar se parecía al de la metrópoli y el templo estaba ornado de objetos similares, excepto el candelabro. En su lugar, Onías hizo fabricar una lámpara de oro que suspendió de una cadena también de oro, que expandía una luz brillante[517]. Rodeó todo el espacio del templo con un muro de ladrillos cocidos, con puertas de piedra (*Guerra* VII, x, 3 §§427-429).

d. Motivos para la construcción

¿Cuáles habrían sido las motivaciones que llevaron a Onías IV a construir su templo en Heliópolis? Según una versión de Josefo, Onías habría tenido como objetivo provocar un cisma, creando para tales efectos una alternativa religioso-ideológica para los judíos en Egipto, en perjuicio del Templo de Jerusalén:

> En todas estas cosas, Onías no se guio por sentimientos loables[518]. *Su intención era rivalizar con los judíos de Jerusalén*, indignado por haber tenido que emigrar. Esperaba que, mediante la construcción de este templo, *lograría atraer a la multitud, alejándola de la metrópoli* (*Guerra* VII, x, 3 §31).

En otro lugar Josefo, además de hacer referencia a la situación política de Judea, le atribuyó a Onías también motivos de claro tinte personal, al decir que este sacerdote decidió formular su solicitud de construir el templo al rey Ptolomeo «al ver la opresión que los macedonios y sus reyes ejercían en Judea *y para conquistar gloria y recuerdo eternos*» (*Ant.* XIII, iii 1 §63).

Teniendo en cuenta que Onías IV era miembro de una familia aristocrática influida por los

ideales culturales helenísticos[519], y que él mismo estuvo muy involucrado en los asuntos políticos y militares de Egipto[520]; y considerando, a su vez, que los judíos de Egipto no habrían necesitado de un templo, sea por tener en alta estima al Templo de Jerusalén[521] o sea por su falta de interés general en todo asunto relativo al culto[522], Frey considera básicamente correcta la interpretación de los hechos propuesta por Josefo. Según este investigador, entonces, Onías no habría estado motivado por razones religiosas genuinas al querer construir el templo en Leontópolis, sino, antes bien, su objetivo habría sido puramente político, a saber: compensar en parte la gloria y poder perdidos en Judea. En este sentido, entonces, los intereses de Onías se habrían correspondido con los del rey Ptolomeo VI Filométor y Cleopatra II, asegurándose ellos de esta manera la lealtad y apoyo de los judíos, contando con una fortaleza y fuerzas militares para defender la frontera este del Nilo contra futuras invasiones seléucidas, y teniendo a alguien que represente los intereses de la corona frente a los posibles levantamientos de la población local[523].

Sin embargo, las razones religiosas e ideológicas no pueden ni deben desecharse del todo[524]. Teniendo en cuenta que Onías IV se habría visto forzado a ir al exilio después de que su padre Onías III, el legítimo Sumo Sacerdote de la casa de Sadoq, fuera asesinado en el año 171 a.C.[525], y que el cargo fuera usurpado tiempo después por Alcimo, de origen no-sadoquita, en el año 162 a.C. o por Jonatán el Macabeo en el año 152 a.C., no sería imposible suponer que Onías IV hubiera querido fundar un templo rival, puro y legítimo, contra el corrupto Templo de Jerusalén, cuando entendió que ya no tendría oportunidad de regresar a su país y ejercer el cargo de Sumo Sacerdote que le pertenecía por tradición[526].

Una expresión simbólica de estos sucesos dramáticos en la historia del judaísmo antiguo estaría enmascarada en la obra pseudoepigráfica llamada *José y Asenet*, que cuenta en forma novelada los amores y la boda de José con Asenet, la hija del sacerdote de Heliópolis, Pentefrés (Potifera), mencionados en Gn 41,45[527]. Según la propuesta original hecha hace algunos años atrás por Bohak, la escena de la epifanía celeste con Asenet, el ángel y el panal de miel (14,1-17,7) sería la clave para entender el mensaje central de la obra, incluyendo datos únicos sobre la manera en que los seguidores de Onías habrían entendido su realidad social y religiosa.

Según la narración, después de que fuera rechazada por José debido a su condición de idólatra (cap. 8), la bella Asenet se retiró a sus aposentos y se entregó de lleno a la penitencia, al arrepentimiento, a la confesión y a la plegaria (caps. 9-13). Fue en este momento de extrema tensión dramática, cuando se le apareció un ángel para transformarla en un nuevo ser, totalmente renovado, remodelado y revivificado, dándole un nuevo nombre: «Ciudad de Refugio» (caps. 14-15). Inmediatamente después, el ángel solicitó traer de la alcoba un panal «blanco y brillante como la nieve, lleno de miel, y su aroma era perfume de vida» (16,4). Una vez traída la colmena de miel al aposento de Asenet, entonces una fantástica experiencia

cuasimística de purificación tuvo lugar allí:

> El hombre extendió su mano, asió la cabeza de ella y añadió: –Feliz tú, Asenet, porque te han sido revelados los secretos de la divinidad, y felices los que se unen a Dios por la conversión, porque comerán de ese panal. Semejante miel ha sido elaborada por las abejas del paraíso, y los ángeles se alimentan de ella, y todo el que la come no morirá jamás. El hombre extendió su mano derecha, partió un trozo de panal y comió; y con su propia mano puso otro trozo en la boca de Asenet. Volvió a extender la mano y posó su dedo en el extremo del panal que mira al oriente, y la huella del dedo se convirtió en sangre. Tendió la mano por segunda vez y puso su dedo sobre el extremo del panal que mira al norte, y la huella del dedo se convirtió en sangre. Asenet estaba en pie a su izquierda y observaba todo cuanto iba haciendo el hombre. De las celdillas del panal salieron unas abejas blancas y brillantes como la nieve, y sus alas eran como de púrpura y violeta; sobre sus cabezas había unas diademas de oro, y sus aguijones eran afilados. Todas las abejas se posaron en Asenet, de los pies a la cabeza, y otras, grandes como reinas, tocaron a la joven en los labios.
>
> El hombre ordenó a las abejas:
>
> –Retiraos a vuestros sitios.
>
> Se alejaron de Asenet todas, cayeron a tierra y murieron. El hombre añadió:
>
> –Resucitad y volved a vuestro sitio.
>
> Resucitaron y se alejaron todas juntas hacia el patio adosado al de Asenet (16,7-16).

Tradicionalmente esta escena bastante surrealista fue entendida como un rito de iniciación, en el cual Asenet la pagana se convirtió en una judía pura, como precondición necesaria para casarse con José[528]. Sin embargo, Bohak presentó una interpretación totalmente novedosa de esta escena tan cargada de simbolismo, negando que el tema del proselitismo haya sido el objetivo central de la obra, sino, antes bien, un producto derivado. Según su interpretación, las «abejas blancas y brillantes como la nieve», con alas «como de púrpura y violeta» y con «unas diademas de oro» sobre sus cabezas, habrían significado en clave sacerdotes judíos, que habiendo dejado el panel de miel (= Templo de Jerusalén) manchado con sangre (= profanado ritualmente y corrupto), se posaron en Asenet, ahora renovada y pura, «de los pies a la cabeza, y otras, grandes como reinas, tocaron a la joven en los labios», encontrando en esta «Casa de Refugio» (= templo de Onías en Heliópolis), un sitio para residir y renacer espiritualmente. En caso de estar Bohak en lo cierto, entonces, la novela de *José y Asenet* habría sido compuesta originalmente como un documento de carácter sectario, con el propósito de enaltecer al templo judío de Heliópolis dedicado a Yahveh por los judíos que siguieron al Sumo Sacerdote Onías IV al exilio de Egipto, presentándose como rival del Templo de Jerusalén[529].

Este movimiento religioso de origen sadoquita, que habría dado origen al santuario de Leontópolis, rompió definitivamente sus lazos con Jerusalén, y en tal sentido, según M. Delcor, el mismo habría sido paralelo, de alguna manera, al mismo movimiento que dio origen al establecimiento de Qumrán. Pero a diferencia de aquellos que afirmaron encontrar contactos directos entre ambos grupos[530], Delcor fue mucho más medido en su propuesta, afirmando que «nosotros no vemos relación alguna de ninguna naturaleza que sea entre el santuario de Leontópolis y la comunidad esenia de Qumrán. El solo punto en común es, lo repetimos, el origen sadoquita de sus fundadores: el Maestro de Justicia, por una parte, y el de Onías IV, por

la otra»[531].

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Hayward propuso unos años después que el complejo de ideas «exilio-restauración-construcción de un templo» habría sido adoptado y usado por ambos grupos, pero en cada caso, de una manera diferente: «Qumrán y Leontópolis pueden haber sido originalmente dos ramas de un movimiento Sadoquita común, que rechazaba el Templo de Jerusalén y sus sacerdotes. Ambos grupos creían que la Presencia Divina estaba con ellos, y que en sus caminos diferentes *simbolizaban* esta creencia en su reestructuración de la ideología tradicional del Templo: ellos eran "exiliados" que habían "retornado" y habían restaurado el legítimo sitio-culto y la ciudad»[532].

A juicio de J. J. Collins, él ve como improbable que Onías IV haya querido fundar un templo rival-cismático en Egipto. En caso de haberlo querido, según su opinión, él tendría que haberlo establecido en Alejandría, y no en las proximidades de Heliópolis. Y como este es el caso, entonces, ello probaría que el santuario de Onías habría sido construido originalmente con el objetivo de servir como el santuario de una colonia militar local, del tipo del antiguo templo de Elefantina, con una influencia muy limitada[533]. Otro argumento en este sentido, según Collins, es que no hay ningún eco en las fuentes del judaísmo helenístico y rabínico de que este templo haya sido tema de discordia, lo que dejaría entrever que, desde un comienzo, este santuario no habría tenido como propósito de servir de rival al Templo de Jerusalén, ni tampoco habría sido entendido como tal por los contemporáneos[534].

Al igual que Collins, también Gruen considera que el templo de Onías no habría sido construido con el propósito de desafiar la autoridad del Templo de Jerusalén. Pero suponiendo que el templo de Heliópolis habría sido construido en algún momento entre los años 159-152 a.C., cuando el cargo de Sumo Sacerdote estuvo vacante en Jerusalén[535], Gruen propuso una hipótesis altamente original al afirmar que el santuario de Heliópolis habría tenido como objetivo final de servir como centro de adoración para los judíos piadosos de Egipto, llevando un mensaje de continuidad religiosa, y no de controversia cismática, en esos momentos de agitación en la tierra de Israel. En sus palabras, «el santuario judío en Egipto fue un refuerzo, no un rival, de Jerusalén»[536].

En suma, cualesquiera que hayan sido las razones que motivaron a Onías IV y sus seguidores a construir un templo en Heliópolis, este evento nos enseña una lección significativa para nuestro tema de estudio. El hecho de que un descendiente de la estirpe legítima de Sadoq haya considerado lícito erigir un templo fuera de Jerusalén, en una tierra impura como Egipto, renegando así de la doctrina de centralización de culto establecida desde tiempos bíblicos (Josías), no puede sino llevarnos a concluir que los fundadores de este templo habrían tenido una percepción no-locativa, no-primordial, histórica y antropológica del «espacio sagrado». En otras palabras, al verse neutralizada la santidad del Templo de Jerusalén por la corrupción

ritual y moral prevalente en él, se habría visto justificado trasladar la condición sagrada de la Casa de Yahveh en el monte Sión a otro lugar, implicando con ello que la condición del «espacio sagrado» era el resultado de la acción volitiva del hombre, antes de derivar de la estructura del cosmos.

e. Justificación de la erección del templo en Egipto

Sin embargo, esta acción «cismática» por parte de Onías y sus seguidores no podía dejar de elaborar una argumentación aceptable en términos judíos. ¿Cómo Onías y sus acólitos habrían justificado la construcción de un templo en la tierra impura de Egipto, a la luz de la regulación vigente en Israel desde la revolución deuteronomista, según la cual «*solo en el lugar elegido por Yahveh en una de tus tribus* podrás ofrecer tus holocaustos y *solo allí* pondrás en práctica todo lo que yo te mando» (Dt 12,14)? Este interrogante se habría vuelto aún más desafiante durante la época del Segundo Templo, después de formularse la doctrina que fijaba la exclusividad de culto a Yahveh en Jerusalén, estableciéndose una clara correspondencia entre la unicidad del pueblo de Israel, su Dios y el Templo de Jerusalén[537].

Es cierto que, a diferencia de lo sucedido con ocasión del exilio babilónico, cuando los judíos no osaron construir un templo en «tierra impura»[538], en Egipto había habido ya un antecedente con la construcción de un templo dedicado a Yahveh en Elefantina. Pero en ese caso se podría argüir que tal erección habría sido hecha por israelitas venidos del norte de Israel, que no se habrían visto afectados por la reforma deuteronomista de centralización del culto llevada a cabo por Josías, el rey de Judea, a finales del siglo VII a.C.[539] Pero en el caso de la construcción del templo de Onías en Heliópolis, esta excusa o explicación no podía ser válida cuando la doctrina de exclusividad del Templo de Jerusalén estaba en plena vigencia.

Gruen ha sugerido como posibilidad que tal vez esta interpretación tan radical de Dt 12 no habría estado en rigor durante la época de los Macabeos, y de aquí que el problema no habría existido como tal para esos años. E incluso este investigador ha llamado la atención diciendo que en ningún lugar Josefo afirma o implica que el templo de Onías violara una ley. Esta observación aguda de Gruen se vuelve aún más significativa, cuando nos recuerda que la historia sobre el origen del templo de Onías en *Ant.* XIII, iii, 1-3 §§62-73 aparece yuxtapuesta a la polémica surgida en Alejandría entre judíos projerosolimitanos y samaritanos sobre la identidad del «verdadero templo» (*Ant.* XIII, iii, 4 §§74-79), concluyendo a partir de este hecho que incluso Josefo no habría visto en la construcción del santuario de Heliópolis ninguna infracción flagrante a la práctica judía vigente[540].

Una manera de explicar esta actitud tan tolerante por parte de Josefo podría ser que, asumiendo que el constructor del templo hubiera sido Onías III (como ciertamente este lo

afirma en su versión de *Guerra*)[541], entonces este acto no habría sido entendido por él y sus contemporáneos como una verdadera afrenta a la piedad judía, ya que al ser el legítimo Sumo Sacerdote sadoquita que había sido despojado ilegalmente de su cargo, y al querer construir «un templo semejante al de Jerusalén» (*Ant.* XIII, iii, 1 §63), su propósito real no habría sido erigir un templo rival o cismático, sino ofrecer una alternativa legítima (¿y tal vez momentánea?) desde el punto de vista ritual a los judíos, mientras se mantuviera vigente la situación de inestabilidad y corrupción en el Templo de Jerusalén, a efectos de «servir a Dios de acuerdo con las costumbres de sus antepasados» (*Guerra* VII, v, 2 §424)[542].

Pero en caso de que el constructor hubiera sido Onías IV (así lo afirma el mismo Josefo en su versión de *Antigüedades*), entonces el problema se habría vuelto mucho más grave, considerando que este nunca había ejercido el sumo sacerdocio, y de quien nunca se dice que funcionó a título de tal sirviendo en el santuario; sino, por el contrario, que «encontró Onías judíos semejantes a él, *levitas y sacerdotes, que instauraron allí el culto de Dios*» (XIII, iii, 3 §73). En tal caso, entonces, la cuestión de la legitimación del templo de Onías y de su culto se habría constituido en un asunto crucial para sus acólitos, obligándolos entonces a buscar argumentos convincentes que autentificaran sus pretensiones de servir a Yahveh en un espacio sagrado genuino y lícito.

Un argumento en este sentido habría sido Is 19,19, invocado como texto-prueba para justificar la construcción de un templo en Heliópolis. Prueba de ello es que en varias oportunidades y contextos Josefo (o sus fuentes) recurre a este texto como argumento:

1. «Además había una profecía que se remontaba a seiscientos años antes cuyo autor, llamado Isaías, anunciaba la fundación de este templo en Egipto, por las manos de un judío» (*Guerra* VII, x, 3 §432).

2. «Se apoyaba para esto en lo que dijera el profeta Isaías, seiscientos años antes, de que en Egipto un judío levantaría un templo al Dios supremo» (*Ant.* XIII, iii, 1 §64).

3. «Pues el profeta Isaías predijo esto, que habría en Egipto un altar consagrado al Dios máximo; y este lugar le ha sugerido muchas profecías similares» (*Ant.* XIII, iii, 1 §68)[543].

4. «Nosotros nos preguntamos si será del agrado de Dios levantar un templo en lugar impuro y lleno de animales salvajes. Pero puesto que tú nos dices que esto fue predicho por el profeta Isaías, nosotros te otorgamos el permiso, con tal de que no sea contrario a la ley, pues no queremos aparecer culpables en ninguna forma ante Dios» (*Ant.* XIII, iii, 2 §71).

En todos los casos la referencia en Josefo aludía de una manera clara y específica al verso en Is 19,19, que rezaba así en su versión masorética: ¡Aquel día habrá un altar de Yahveh en medio del país de Egipto y una estela de Yahveh junto a su frontera». A los ojos de los seguidores de Onías, este oráculo pronunciado por Isaías «seiscientos años antes» se habría cumplido en los días del rey Ptolomeo VI Filométor, cuando por medio de «un judío», es decir, Onías[544], se erigió un templo en Heliópolis.

A los ojos de los judíos de la época, esta lectura «actualizante» de las Escrituras,

especialmente los oráculos del profeta Isaías por su interés en el *eschaton*[545], era totalmente legítima, y no se distinguía en mucho de la interpretación del tipo *pešer* utilizada por los qumranitas o los futuros cristianos[546]. Y si a ello le sumamos la noción según la cual sería un profeta quien debía indicar en qué lugar se debía adorar a Dios (cf. *Sifre* a Dt 12,13-14, *Pisqa* 70)[547], entonces el oráculo del profeta Isaías 19,19 habría servido como un argumento ideal para responder a todos aquellos que disputaban la legitimidad de la erección del templo en Heliópolis[548].

Al versículo de Is 19,19 se le sumaba de manera natural como argumento adicional el versículo inmediatamente anterior, que en la versión testimoniada en dos manuscritos de Qumrán (1QIs^{a} y 4QIs^{b}), rezaba de la siguiente manera: «Aquel día habrá cinco ciudades en tierra de Egipto que hablarán la lengua de Canaán y que jurarán por Yahveh Sebaot: Ir Haḥeres (עיר החרס [*ʿîr haḥeres*])[549] se llamará una de ellas» (Is 19,18). Como el nombre de la ciudad en el oráculo original de Isaías hacía referencia a la «Ciudad del Sol», probablemente a «Heliópolis», entonces no quedaba ahora más que unir todos los versículos para presentar una interpretación «actualizada» de la antigua profecía. Según la nueva interpretación promovida por el círculo de simpatizantes de Onías, entonces, el profeta Isaías habría anunciado con siglos de anterioridad que en la «Ciudad del Sol» (= distrito de Heliópolis) (Is 19,18 [1QIs^{a}/4QIs^{b}]) se habría de erigir «un altar de Yahveh» (= un templo) (v. 19), y que el mismo sería construido por un «libertador» (v. 20 [MT/LXX]) y «juez» (LXX) (= Onías), que descendería a Egipto (v. 20 [1QIs^{a}]). De esta manera, pues, la supuesta ilegitimidad de la acción de Onías habría quedado totalmente «justificada» a la luz de las Escrituras.

Sin embargo, todo parece indicar que a los acólitos de Onías no les habría sido suficiente este argumento. A tales efectos habrían «mejorado» el oráculo de Is 19,18 traduciendo el nombre en hebreo de la «Ciudad del Sol» (עיר החרס [*ʿîr haḥērēs*]) (1QIs^{a}/4QIs^{b}) al griego por las palabras πόλις ασεδεκ («Ciudad de Justicia») (LXX). Con esta traducción, los seguidores de Onías habrían querido identificar a su ciudad y templo con la ciudad de Jerusalén, que en Is 1,26 es llamada «Ciudad de Justicia» (עִיר הַ֖צֶּדֶק [*ʿîr haṣēdēq*])[550]. Por su parte, los oponentes a los Oníadas habrían utilizado también las mismas armas para contrarrestar el argumento de los seguidores del templo de Onías, cambiando la versión original (עיר החרס [*ʿîr haḥērēs*]) por la versión polémica de la «Ciudad de la Destrucción» (עִיר הַהֶרֶס [*ʿîr haheres*]) del texto masorético (MT) o por la versión «Ciudad de la Anatema» (עיר החרם [*ʿîr haḥērēm*]) de algunas otras versiones[551].

Finalmente, Is 19,18-19 sería solo uno de los tantos casos posibles de ubicar en la traducción de los LXX, en que los simpatizantes del grupo de Onías habrían tratado de manipular los textos a efectos de legitimar su apoyo hacia el templo de Heliópolis. Otro caso es el presente en Ex 1,11, en que a las ciudades de depósito «Pitom» y «Ramsés», construidas por los hebreos

en el texto masorético, se le sumó en la versión de los LXX «On, que es Heliópolis» (Ὼν, ἥ ἐστιν Ἡλιούπολις), demostrando de esta manera que las raíces judías en el distrito de Heliópolis venían de muy antiguo. Y si a esto la sumamos la propuesta de A. van der Koou, que ha tratado de demostrar que en la traducción griega de los LXX de Isaías, en los lugares en donde se hace referencia a «mi pueblo de Egipto» (10,24; 11,16; 19,18s.24s; 49,1-6), el grupo referido habría sido el grupo sacerdotal de Onías, considerándose a sí mismo como «el Siervo del Señor»[552], entonces queda en harta evidencia que el libro de Isaías habría jugado un papel fundamental en la autoconciencia del grupo de los seguidores de Onías para autoafirmarse como un grupo legítimo y auténtico, frente a los opositores y usurpadores del Templo de Jerusalén[553].

f. Destrucción del Templo

Poco sabemos de las vicisitudes del templo de Onías después de su construcción, a excepción de unas vagas referencias en los escritos de Josefo[554]. Llamativamente, después de haber aludido al templo de Onías al comienzo de su libro en *Guerra* (I, i, 1 §33), Josefo volvió a referirse a este asunto al final de esa obra, luego de haber descrito la destrucción de Jerusalén, el sitio y posterior conquista de Masada, e inmediatamente después de relatar sobre la huida de los sicarios a Egipto (VII, x, 1 §§407-419).

Según nos cuenta Josefo, el temor de las autoridades romanas a que los sicarios motivaran a los judíos a sublevarse contra Roma, llevó al emperador Vespasiano a ordenarle a Tiberius Iulius Lupus (71-73 d.C.) «que destruyera el templo de los judíos construido en la región llamada de Onías» (*Guerra* VII, x, 2 §421). Siguiendo la orden del César, Lupus se puso en acción, pero en vez de destruir el templo «obligó a que le entregaran algunas ofrendas y cerró el templo» (*ibíd.* VII, x, 4 §433). Pero debido a su muerte súbita, fue Valerius Paulino, su sucesor en el cargo, quien finalmente pudo «ejecutar» la orden imperial:

> Paulino, su sucesor, no dejó en el lugar ninguno de los objetos del culto y amenazó a los sacerdotes con penas graves si no se los entregaban todos. No permitió que entren al templo los que querían honrar a Dios, cerró las puertas y lo hizo completamente inaccesible, de modo que no quedara en el lugar ningún indicio de culto. Desde la fundación del templo hasta que fue clausurado, pasaron trescientos cuarenta y tres años (*ibíd.* VII, x, 4 §§434-436).

A pesar de lo afirmado por Josefo, el templo no habría sido simplemente cerrado, sino totalmente destruido[555]. Por un lado, el propio Josefo admite que Paulino lo convirtió en totalmente inaccesible, «de modo que no quedara en el lugar ningún indicio de culto» (*ibíd.* §435)[556]. Así mismo, la destrucción del templo estaría indicada en el *Targum* arameo a Is 19,18, en cuya versión armonizada se haría alusión a la destrucción del templo en Heliópolis: «la Casa del Sol que será *destruida* en el futuro» (קרתא בית שמש דעתידא למחרב [*qarta bêt šemeš d^{e}atîda l^{e}meḥrab]). Por su lado, también la tradición sobre la total destrucción del templo era conocida por el Padre de la Iglesia Jerónimo cuando escribió: «... la ciudad de Onías fue

destruida hasta sus cimientos debido a la Guerra que los judíos habían sostenido contra los romanos» (*In Dan.* III.XI.14 [traducción mía]). Finalmente, algunos creen encontrar una referencia a la destrucción del templo en los *Oráculos Sibilinos* cuando dice:

> Y entonces en Egipto habrá un gran templo santo y allí presentará sus sacrificios el pueblo creado por Dios. A lo largo de cuantas generaciones sea venerado Dios en el recinto sagrado, durante todas ellas concederá a los hombres disponer de recursos. Mas cuando, después de dejar a las desvergonzadas tribus de los tribalos, los etíopes se queden en Egipto, para labrar su tierra, iniciarán sus actos de maldad, para que suceda lo que será lo último, *pues derribarán el gran templo de la tierra egipcia*; allí Dios hará llover sobre la tierra su terrible cólera contra ellos, de suerte que perezcan todos los malvados y todos los impíos. Y ya no habrá ninguna consideración hacia aquella tierra, porque no guardaron los preceptos que Dios le confió (V, 501-510).

Según escribe expresamente Josefo en el texto de *Guerra*, el templo de Onías habría estado funcionando durante 343 años (*ibíd.* VII, x, 4 §436), y según Jerónimo, 250 años (*In Dan.* III.XI.14). Como en ninguno de los casos las fechas ofrecidas reflejarían la verdad histórica, algunos optan por desechar del todo esta información, o por lo menos en el caso de Josefo, a considerar que el número tendría un significado simbólico[557].

6.3. Estrategia 2: Templo escatológico

6.3.1. Identidad del constructor

La moraleja que se puede alcanzar del estudio de los templos alternativos en la sección anterior, tanto sea del templo samaritano en el monte Garizim o del templo de Onías en Heliópolis, es clara y decisiva: la centralización del culto en el Templo de Jerusalén, que había sido establecida por la regulación del Deuteronomio (Dt 12,1-9) y puesta en vigencia por la reformas de Josías (2 Re 22) para finales del Primer Templo, no era ya considerada universalmente como un principio absoluto e irrevocable, sino, antes bien, como uno condicional para finales del Segundo Templo.

Si el Templo de Jerusalén no cumplía los requisitos necesarios fijados por la ley de Moisés debido al estado de impureza ritual del recinto o a la corrupción moral de su sacerdocio, entonces su condición de unicidad podía ser disputada y hasta abrogada. Aunque el Templo era considerado por la inmensa mayoría de los judíos, tanto los de la tierra de Israel como los de la Diáspora, como el *omphalos* de la tierra, y a pesar de haber sido purificado y renovado por los Macabeos y completamente reconstruido por Herodes el Grande hasta convertirse en una de las grandes maravillas del mundo antiguo, eso no les era suficiente a los piadosos judíos. Para ellos, ninguna acción material o humana podía reparar el daño ocasionado y restaurar la santidad perdida de la Casa de Yahveh.

Por ello no sorprende, entonces, que aquellas almas piadosas que rechazaban el presente Templo, tanto sea por razones éticas o rituales, considerándolo inapropiado para servir como centro espiritual de Israel, hayan buscado otras opciones. Ellos actuaron así no porque habían renunciado al concepto del Templo en tanto tal, sino porque ellos estaban tan comprometidos con esta institución, que no estaban dispuestos a transar de ninguna manera en sus ideales religiosos.

Es en este contexto social y religioso en que podemos colocar algunas fuentes literarias contemporáneas, en las cuales comenzó a aparecer la noción de la Nueva Jerusalén, en la que el Templo presente sería reemplazado con ocasión de la nueva creación[558] por un Templo escatológico, perfecto y puro[559]. El testimonio más antiguo en este sentido es el presente en el *Apocalipsis de los animales*, que ofrecía un fantástico relato de la nueva «casa» que sería construida por el «dueños de las ovejas» (es decir, el Dios de Israel) al final de los tiempos:

> Me levanté para ver hasta que él enrolló la vieja casa. Sacaron todas las columnas, vigas y ornamentos de la casa, enrollados junto con ella; los sacaron y echaron en un lugar al sur de la tierra. Vi que trajo el dueño de las ovejas una casa

nueva, más grande y alta que la primera, y la puso en el lugar de la que había sido recogida[560]. Todas sus columnas y ornamentos eran nuevos y mayores que los de la antigua que había quitado, y el dueño de las ovejas estaba dentro. Vi a todas las ovejas que quedaron y cómo todos los animales de la tierra y todas las aves del cielo caían prosternándose ante las ovejas, suplicándoles y obedeciéndolas en todas sus órdenes[561].

Luego, aquellos tres que vestían de blanco y me habían tomado de la mano[562], los que antes me habían hecho subir, me hicieron ascender (otra vez), cogido de la mano del cordero, y me sentaron entre las ovejas, antes de que fuera el juicio[563]. Las ovejas eran todas blancas, y su lana, espesa y pura. Todos los que habían perecido y habían sido dispersados, todas las bestias del campo y todas las aves del cielo se reunieron en esa casa. El dueño de las ovejas se alegró muchísimo, pues todos eran buenos y habían vuelto a su casa. Vi que depusieron la espada que había sido entregada a las ovejas, la volvieron a su vaina y la sellaron ante el dueño. Todas las ovejas fueron convocadas a la casa, que no tenía cabida para todas. Los ojos de todas estaban abiertos: veían bien y no había entre ellas ninguna que no viera. Vi también que esta casa era grande, amplia y muy llena (*1 Henoc* 90,28-36).

A los ojos de este autor anónimo, el presente Templo corrupto (cf. 89,73) sería desarmado[564] a efectos de ser reemplazado por «una casa nueva, más grande y alta que la primera», la cual habría de comprender tanto la ciudad como el Templo, que sería creada *de novo* por el mismo Dios[565]. Este visionario apocalíptico creía que para el final de los tiempos el pueblo volvería a experimentar otra vez la realidad vivida durante la época del desierto, en los comienzos míticos de Israel. Ya no existiría más la distinción histórica entre la «casa» (la ciudad de Jerusalén) y la «torre» (el Templo de Jerusalén); en la era futura habría una sola y única «casa» o campamento, como lo había sido en el pasado (*1 Henoc* 89,36)[566]. De esta manera, entonces, al igual que en el desierto las «ovejas» habían estado junto al «dueño de las ovejas» en la «casa» –es decir, Israel vivía en armonía con su Dios en el campamento en el desierto–, así también en la era escatológica el pueblo todo, en un estado de pureza ritual perfecto («las ovejas eran todas blancas, y su lana, espesa y pura»), retornaría a la «casa», viviendo junto con Dios en una Ciudad-Templo pura y sagrada[567].

La voz del visionario en *1 Henoc* fue solo una de las tantas voces que se alzaron en la época helenístico-romana, soñando con un nuevo Templo perfecto construido por Dios mismo. Uno de estas es la presente en el libro apócrifo de *Jubileos*. Según se nos cuenta en esta obra, cuando Moisés recibió la Ley en el monte Sinaí, el Ángel de la Faz no solo le contó sobre lo que había pasado desde la creación del mundo hasta ese momento, sino también le anunció lo que habría de suceder al final de los tiempos. Y así le dijo:

Dijo entonces al ángel de la faz: –Escribe a Moisés (lo ocurrido) desde el principio de la creación hasta *que me construyan mi templo entre ellos por los siglos de los siglos* y se muestre el Señor a los ojos de todos y sepan que yo soy el Dios de Israel, padre de todos los hijos de Jacob, rey eterno en el monte Sión, y sean Sión y Jerusalén santos[568].

Y el ángel de la faz, que marchaba ante los tabernáculos de Israel, tomó las tablas de la distribución de los años desde la creación, las de la ley y la revelación por septenarios y jubileos, según cada año, en todo el cómputo anual de los jubileos, desde el día de la creación hasta que se renueven los cielos y la tierra y toda su estructura, de acuerdo con las potencias celestiales, *hasta que se cree el templo del Señor en Jerusalén, en el monte Sión*, y todas las luminarias se renueven para remedio, salvación y bendición de todos los elegidos de Israel, y así sea desde ese día por siempre en la tierra (1,28-29).

El autor de *Jubileos* no se oponía al Templo *per se*. Por el contrario, él estaba frustrado y

desilusionado por el presente estado de corrupción, contaminación y profanación del Templo real e histórico, y por ello la esperanza de que el presente Templo desaparecería para ser reemplazado en el futuro por otro ritualmente impoluto y moralmente perfecto[569]. Sin embargo, a diferencia de los samaritanos y de Onías IV, este piadoso no estaba dispuesto a dejar de lado la inveterada tradición de santidad que envolvía al monte Sión, y rechazaba cualquier posibilidad de mover el Templo de su lugar consagrado por Yahveh desde *ille tempore*. Como lo afirmaba claramente el autor de *Jubileos*, su aspiración era que el Templo escatológico fuera erigido en su lugar natural: «... hasta que se cree el templo del Señor *en Jerusalén, en el monte Sión*»[570]. Una vez creado el Templo escatológico, allí habría de morar Yahveh con su pueblo («Construiré mi templo, y *moraré entre ellos*; seré su Dios, y ellos serán mi pueblo verdadera y justamente» [*Jubileos* 1,17]), al igual que lo había hecho antaño en el Edén (cf. 8,19). A sus ojos, pues, el Templo en el final de los tiempos sería la restauración del Edén primigenio[571].

Esta idea acerca del Templo escatológico que sería construido por Dios con ocasión de la nueva creación también está testimoniada de una manera clara y precisa en algunos de los manuscritos del mar Muerto. Por ejemplo, el *Rollo del Templo*[572] reza así:

> En la casa sobre la que haré morar mi nombre[573] [ofrecerán] los holocaustos, [cada día lo que corresponde] a ese día según la instrucción de este precepto, continuamente, de parte de los hijos de Israel, además de sus ofrendas voluntarias. Todo lo que me ofrezcan, todas sus libaciones y todos los presentes que me traigan para su aceptación, los aceptaré. Ellos serán para mí un pueblo, y yo seré para ellos por siempre y los estableceré para siempre jamás. Santificaré mi templo con mi gloria, pues haré morar sobre él mi gloria hasta el día de la creación, *cuando cree mi templo estableciéndolo para mí por siempre*, según la alianza que hice con Jacob en Betel (XXIX, 3-10).

Como en la tradición presente en *Jubileos*[574], también en este pasaje se anuncia que, en el día de la nueva creación, Dios habría de crear un templo eterno y perfecto. Pero, en este caso, según se puede colegir del contexto literario, este nuevo Santuario no sería diferente en su arquitectura al descrito a lo largo de la obra, ya en sí sagrado y puro («Santificaré mi templo con mi gloria, pues haré morar sobre él mi gloria»). Si a diferencia de los casos anteriores (*1 Henoc* y *Jubileos*), en que el Templo escatológico vendría a reemplazar al Templo actual profanado y corrupto, en esta obra el Templo futuro sería más bien una continuación del actual, ¿por qué construir entonces otro nuevo?

La lógica implícita del autor habría sido la siguiente: la Ciudad-Templo ideal, presentada en este documento a manera de revelación a Moisés[575], como el paradigma normativo del Templo a erigir en el devenir histórico de Israel después de la conquista de la Tierra Prometida[576], sería construido obviamente *por hombres*[577], y por su propia naturaleza, entonces, el mismo sería imperfecto y efímero. Por ello, cuando se llegara a la nueva era mesiánica, esa Ciudad-Templo histórica sería reemplazada ahora por una Ciudad-Templo futura, similar al anterior en diseño y carácter, pero no por estar esta mancillada y contaminada ritualmente, sino porque ahora esta Ciudad-Templo escatológica sería perfecta y definitiva al ser creada *directamente por Dios*[578].

Este último Templo, similar al prefigurado en la visión del patriarca Jacob en Betel, serviría como lugar de residencia definitiva de la gloria de Yahveh[579].

Esta idea de que el Templo escatológico sería construido por Dios mismo se hace presente también en otro texto de los manuscritos de Qumrán, *4QFlorilegio* (4Q174)[580], en donde se dice expresamente que el mismo sería hecho «por las manos de Dios»:

> [«Y no lo inquietará de nu]evo un enemigo, [ni volverá a vejarlo] el hijo de la iniquidad como al principio. Desde el día en que [establecí jueces] sobre mi pueblo Israel» [2 Sm 7,10]. *Esto (se refiere a) la casa que* [*Él construirá*][581] *para [él]* al final de los días, como está escrito en el libro de [Moisés: «Un templo del Señor] establecerás con tus manos. YHWH reinará por siempre jamás» [Ex 15,17-18]. Esto (se refiere a) la casa en la que no entrará [...] nunca, ni el amonita, ni el moabita, ni el bastardo, ni el extranjero, ni el prosélito, nunca, porque allí [revelará] a los santos; [gloria] eterna aparecerá sobre ella siempre; extranjeros no la devastarán de nuevo como devastaron al principio el tem[plo de Is]rael por sus pecados. Y ordenó construir para él un templo de hombre, para ofrecerle en él, ante él, obras de la ley (Frag 1-3 col. I, 1-6).

En este midráš escatológico, se interpreta el oráculo de Natán a David concerniente a su casa (2 Sm 7), es decir, los descendientes futuros de David, poniendo el énfasis sobre la cuestión del Santuario[582]. El Templo a construir por Dios en el final de los tiempos sería el tercero y definitivo de una serie de templos complementarios, a saber: el «templo de Israel», devastado por los pecados (una referencia al Templo de Jerusalén histórico), y el «templo de hombre» (מקדש אדם [*miqdāš ʾādām*]) (una alusión velada a la Comunidad del mar Muerto)[583]. A diferencia de lo que había anunciado el profeta Zacarías (6,12-13) a comienzos de la época persa, que un descendiente de la estirpe de David (denominado en este oráculo צֶמַח [*ṣemaḥ*]) habría de construir el Templo de Yahveh[584], el comentador aquí afirma claramente que el Templo de los tiempos mesiánicos sería construido por Dios mismo, «con sus manos», interpretando en clave escatológica el texto de Éxodo: «Un templo del Señor] establecerás *con tus manos* (כּוֹנְנוּ יָדֶיךָ [*konᵉnu yādekhâ*]). YHWH reinará por siempre jamás» (Ex 15,17-18)[585].

Según se puede inferir de todos los testimonios estudiados hasta ahora, pues, la doctrina prevaleciente en la época helenístico-romana era que el Templo escatológico sería construido por *Dios mismo*, como garantía plena de su estado de pureza y perfección, en total acuerdo con una línea de pensamiento enraizada en la teología del profeta Ezequiel (caps. 40-43)[586]. Es de suponer que este Templo del final de los tiempos sería creado siguiendo los lineamientos del modelo celeste del Templo y de la ciudad, concepto que era conocido desde hacía mucho tiempo en el antiguo Oriente[587] y en la tradición israelita (Ex 25,8-9; 1 Cr 28,19).

Esta noción original sufriría una transformación básica años más tarde, después de la destrucción del Templo en el año 70 d.C., como es puesto de manifiesto en los *Oráculos Sibilinos* (libro V)[588]. Según esta obra del judaísmo egipcio, probablemente escrita para finales del siglo I o comienzos del siglo II d.C., el Templo escatológico ahora sería construido por el Mesías:

> Llegó de las celestiales superficies un hombre bienaventurado, con un cetro en sus manos, que Dios le confió, y a todos dominó con acierto y a todos los buenos devolvió la riqueza que habían obtenido los anteriores hombres. Arrancó de sus fundamentos la ciudad entera entre fuego abundante e incendió las comarcas habitadas por los mortales que antes fueron malhechores. A la ciudad que fue el anhelo de Dios[589], la hizo más luminosa que los astros, el sol y la luna, le impuso adornos y creó su santa morada, hecha carne bella y hermosísima, *y construyó, con una altura de muchos estadios, una torre grande e infinita, que tocaba las propias nubes y a todos era visible*[590], de modo que todos los fieles y todos los justos contemplaran la gloria de Dios invisible, anhelada figura. [...] Es en los últimos tiempos de los santos cuando lleva esto a cabo Dios altisonante, creador del magnífico templo (V, 414-433).

A pesar de que en este oráculo no se usa expresamente el término de «Mesías», sino que se hace una referencia vaga a un «hombre bienaventurado», todo parecería indicar que ese era el sentido original del texto, tanto a la luz de Dn 7,13, como a las otras alusiones mesiánicas presentes en otras partes del libro[591]. Si así fuera el caso, entonces, *Oráculos Sibilinos* V sería uno de los raros casos en la literatura judía antigua en que se habría imaginado al futuro redentor como constructor del Templo escatológico[592].

6.3.2. Arquitectura de la Nueva Jerusalén

¿Pero cómo imaginaban los antiguos judíos piadosos que sería ese Templo escatológico? ¿Acaso este Santuario sería edificado por Dios según el plan anunciado por el profeta Ezequiel durante el exilio (caps. 40-43) o tendría una forma diferente? ¿Sus fuentes de inspiración habrían sido bíblicas o extrabíblicas? Las respuestas a estas y otras preguntas pueden hallarse en dos documentos extraordinarios hallados entre los manuscritos del mar Muerto, a saber: la *Descripción de la Nueva Jerusalén* (*NJ*) y el *Rollo del Templo*. Pasemos a continuación a analizar en detalle cada una de estas composiciones.

a. El rollo «Descripción de la Nueva Jerusalén» (NJ)

Este apocalipsis escrito en arameo, conservado en siete copias provenientes de cinco cuevas distintas de Qumrán (1Q32; 2Q24; 4Q554; 4Q554a; 4Q555; 5Q15; 11Q18), datadas paleográficamente para la época romana (segunda mitad del siglo I a.C.-primera mitad del siglo I d.C.), habría sido compuesto originalmente en círculos sacerdotales en las primeras décadas del siglo II a.C.[593] *NJ* sigue el esquema literario de Ez 40-48, en donde, al igual que su lejano predecesor, el autor es conducido por un ángel recorriendo la ciudad de Jerusalén y su Templo[594].

La ciudad es magnífica y tiene unas dimensiones fantásticas, que no toma en cuentas limitaciones topográficas, geográficas o tecnológicas[595]. La visita va desde el exterior al interior, recorriendo las calles, las avenidas y las casas. Los muros exteriores de la ciudad forman un

rectángulo de 140 × 100 estadios (aprox. 32 × 23 km = 6.300 km^2) de superficie y unos 480 estadios de perímetro (aprox. 110 km)[596], con doce puertas, tres por cada lado de la ciudad, que llevan los nombres de los 12 patriarcas[597], flanqueadas cada una de ellas por dos torres (35 × 35 codos)[598].

El plano de la ciudad recuerda la arquitectura característica de la época helenística, con sus ciudades rectangulares y calles en forma de cuadrícula[599]. La ciudad estaba dividida como un tablero de ajedrez, con grandes avenidas y calles, formando grandes bloques ocupados por las manzanas de casas. Veamos un ejemplo de esta descripción fantástica:

> Y él midió desde esta puerta hasta la puerta que [...:] veinticuatro estadios. Y midió esta puerta; la llaman puerta de Aser. Y midi[ó desde esa puer]ta hasta el ángulo que está al Este: estadios, veinticuatro. *Vacat.* Y él me condujo al interior de la ciudad y mid[ió cada man]zana, longitud y anchura: varas, cincuenta y una por cincuenta y una, en cuadrado, [todo alrededor] trescientos cincuenta siete codos de cada lado. Y *(hay)* un soportal alrededor de la manzana, el pórtico de la calle: tres varas, veintiún codos. Igualmente me mostró las medidas de todas las manzanas; entre manzana y manzana hay una calle: ancho, seis varas, cuarenta y dos codos; y las grandes calles que van de Este a Oeste: la anchura de dos de estas calles es de [diez varas;] codos, setenta; y midió la tercera, que pasa a la [izquierda] del templo: dieciocho varas de ancho, [ciento veintiséis codos]. Y la anchura de las calles que van de Sur [a Norte: dos de ellas tienen] nueve varas y cuatro codos cada calle, [sesenta y siete] codos[600] (4Q Nueva Jerusalén^a [4Q549], frag. 1 col. II, 7-21).

En contraste con la descripción bastante detallada de la ciudad, con sus calles y casas, la reseña del Templo y su visita está poco conservada, a excepción de algunos elementos arquitectónicos aislados[601], y la descripción de algunos rituales que se celebran aparentemente en el Santuario, junto con los utensilios del culto y ornamentos de las vestiduras sacerdotales utilizados[602].

Según una posible interpretación de este documento, la ciudad y el Templo aquí presentan un carácter ideal, metahistórico, pero aun así, terrenal. En ningún lugar de la obra se alude a que su ubicación esté en el cielo, y menos que estas estructuras desciendan a la tierra. Así tampoco, no se hace referencia alguna a que esta ciudad y Templo vengan a reemplazar la presente Jerusalén «impura y corrupta» en la era mesiánica. Según Ditommaso, esta composición no presenta los rasgos propios de un documento sectario, careciendo de las ideas y terminologías propias del género. Incluso no hace referencia alguna a un grupo o comunidad determinados; por el contrario, adopta una perspectiva panisraelita, indicada por el nombre de las puertas y la frase «todo Israel» (11Q18 frg. 27, línea 1). Así mismo, él niega toda relación con el *Rollo del Templo*, rechazando la posibilidad de una fuente común o dependencia entre estas obras. Concluye este estudioso su análisis afirmando que «la función principal de este texto era urbano. Es la encarnación de la ciudad perfecta del futuro, el lugar de residencia permanente del pueblo fiel de Dios»[603].

Una interpretación diferente es la adoptada por F. García Martínez. Según su perspectiva, él

sí cree ver coincidencias entre *NJ* y el *Rollo del Templo*[604]. El hecho mismo de que tantas copias hayan sido halladas junto con documentos sectarios de la comunidad del mar Muerto llevaría a pensar que esta composición se habría generado en los mismos círculos de los que se originaría tiempo después la comunidad qumránica[605]. El carácter escatológico de esta composición puede ser inferido a partir de un fragmento del documento de la cueva 4 (4Q554), en donde se sitúa esta descripción en la perspectiva de la batalla final contra las naciones (Kittim, Babel, Edom, Moab y Amón). A partir de este dato, García Martínez sugiere que la ciudad y el Templo de este documento podrían ser identificados con el Templo escatológico que Yahveh habría de construir «al final de los tiempos»[606].

Por último, Chyutin sugiere que la ciudad ideal con el Templo descrito en *NJ* no habría estado solo destinada a servir como centro religioso de los israelitas, sino también a todas las naciones. Según su reconstrucción del documento (col. 22), en el día en que Dios habría de salvar a Israel de sus enemigos, estas naciones vendrían a adorar a Yahveh en el Templo detallado en este documento. En caso de ser así, entonces, esta imagen sería un eco de la visión de Zacarías al final de los tiempos: «Y todos los supervivientes de todas las naciones que hayan venido contra Jerusalén subirán de año en año a postrarse ante el Rey Yahveh Sebaot y a celebrar la fiesta de las Tiendas» (14,16). Suponiendo que el plan de la ciudad en *NJ* haya tenido ciertamente por objetivo describir la ciudad en la era escatológica, entonces, el propósito de este documento, según Chyutin, habría sido concluir y llenar el espacio creado por la tercera visión incompleta en Zacarías:

> Alcé los ojos y tuve una visión: Era un hombre con una cuerda de medir en la mano. Le dije: «¿A dónde vas?» Me dijo: «A medir a Jerusalén, a ver cuánta es su anchura y cuánta su longitud». En esto, salió el ángel que hablaba conmigo, y otro ángel salió a su encuentro y le dijo: «Corre, habla a ese joven y dile: Como las ciudades abiertas será habitada Jerusalén, debido a la multitud de hombres y ganados que habrá dentro de ella. Y yo seré para ella –oráculo de Yahveh– muralla de fuego en torno, y dentro de ella seré gloria» (2,5-9)[607].

b. El Rollo del Templo

Como lo adelantamos más arriba, esta composición es básicamente una obra de carácter legal, en donde se interpretan distintas secciones del Pentateuco (Éxodo-Deuteronomio). El edificio del Templo, con sus patios, estructuras auxiliares y su mobiliario, abarca casi la mitad del texto de esta obra (II-XIII, XXX-XLV). Si a ello le agregamos los detalles sobre los festivales y los sacrificios (XIII-XXIX)[608], así como las leyes de impureza relevantes al Templo y a la Ciudad-Templo (XLV-XLVII), entonces es harto evidente que el tema del Templo, en todos sus aspectos, es el tema central de este rollo[609].

El diseño tan sofisticado del Templo presente en esta obra habría sido inspirado por dos fuentes principales. La primera es la bíblica: la descripción del Tabernáculo en el desierto, el

Templo de Salomón y la visión de Ezequiel[610]. La segunda fuente de inspiración es la arquitectura helenística de su tiempo[611]. A lo largo de toda la composición, el autor se guio por el principio de que el nuevo Templo satisficiera los estándares más altos de la arquitectura de su tiempo, junto con las exigencias más puntillosas de la ley judía.

En esta obra se describe una Ciudad-Templo cuadrangular de dimensiones gigantescas[612], destinado a las doce tribus de Israel (cf. *Testamento de Benjamín* 9), que, de acuerdo a su plan, el Templo estaba localizado en el centro de un sistema de tres atrios cuadrados concéntricos, inspirado por el campamento de Israel en el desierto: el atrio interior, el atrio medio y el atrio exterior[613].

El primer atrio (280 codos por lado = aprox. 140 m), exclusivo para el uso de los sacerdotes, estaba cerrado por sus cuatro costados por un muro, cuando en cada uno de ellos había una puerta localizada a mitad de camino de los mismos, que llevaba uno de los nombres de los hijos de Leví: Aarón (este), Guerson (oeste), Quehat (sur) y Merari (norte). Este atrio interior era el paralelo del así llamado campamento de los levitas en el desierto, es decir, el área donde Moisés y los levitas acampaban alrededor del Tabernáculo (cf. Nm 3,14-39). En este espacio estaba el altar de sacrificios y otras estructuras, como el matadero, la casa de los utensilios de los vestidos, etc. Las distintas estructuras y salas estaban rodeadas por un tabique (el *soreg* de la Misna). Además, a lo largo de los muros del atrio interior corría una basílica o pórtico de dos pisos de altura, techado y encolumnado, con celdas y recámaras[614].

Luego, tanto el segundo (480 codos por lado) como el tercer atrio (1.600 codos por lado), que rodeaban este atrio interior, estaban también amurallados, con una basílica o pórtico de dos pisos de altura, techados y con columnas, corriendo a lo largo de los muros con salas y recámaras, y con un total de doce puertas –tres puertas por costado–, llevando cada una de ellas el nombre de una de las tribus de Israel: en el este estaban las puertas de Simón, Levi y Judá; en el norte, Aser, Neftalí y Dan; en el oeste, Gad, Zabulón e Isacar; y en el sur, Benjamín, José y Rubén[615]. Al segundo atrio solo podían acceder los hombres adultos de Israel (XXXVIII,12-XXXIX,11), mientras que al tercero también podían entrar las mujeres, niños y extranjeros (XL, 5-6)[616]. Las puertas del tercer atrio comunicaban este Templo con el resto de la ciudad. Alrededor del mismo se extendía un foso de unos 100 codos (= 50 m) de ancho, a efectos de separar este Ciudad-Templo del resto del área residencial (XLVI, 9-12)[617]. Según parecería ser, el autor habría imaginado la tierra de Israel a la manera de un cuadrado, con cada tribu acampando frente a su puerta específica.

El anónimo «arquitecto» tuvo como claro propósito proteger la Casa de Yahveh de toda impureza[618], así como acrecentar su santidad por medio de los tres patios concéntricos y el foso alrededor de ellos. El Templo era la fuente de santidad, en donde la gloria de Dios residía. Ubicado en el centro del patio central, del mismo se irradiaba la santidad a todo el pueblo y la

tierra de Israel, al igual como había ocurrido con el campamento de los israelitas en el desierto. Como reza el texto: «Porque yo, YHWH, moro en medio de los hijos de Israel. Se santificarán y serán santos. No harán detestables sus almas con nada de lo que yo he separado de ellos como impuro, y serán santos» (LI, 7-10).

Dentro de esta magnífica estructura, los sacerdotes debían observar las festividades y los sacrificios. Las regulaciones relativas a los sacrificios en este documento (cols. XIII-XXIX) siguen el orden de las celebraciones, comenzando con el mes de Nisan[619], después de regular el sacrificio diario y los sacrificios ofrecidos el sábado. Así mismo, el rollo expone una descripción comprensiva y detallada de los sacrificios a realizar en cada celebración[620].

A la luz de lo descrito más arriba, es evidente, pues, que el plan del Templo en este documento es consistente, sistemático e inteligentemente pensado. ¿Pero cuál es su significado? ¿Por qué fue diseñado y cuál habría sido el propósito del autor? Y lo más importante: ¿por qué se habría tomado el autor el trabajo de imaginar semejante concepto de la Ciudad-Templo, en una época (asumiendo que el rollo fue compuesto originalmente en la segunda mitad del siglo II a.C.) en que el Templo de Jerusalén se erguía glorioso en el monte Sión?

La respuesta básica a todas estas preguntas es la siguiente. Si, como lo afirman la mayoría de los estudiosos, el *Rollo del Templo* fue compuesto alrededor de la segunda mitad del siglo II a.C., entonces podría suponerse que el autor habría tenido motivos similares para su composición a los de los otros autores de obras contemporáneas, tales como el *Apocalipsis de los animales* y el *Libro de los Jubileos.* Al igual que estos últimos soñaban con reemplazar el existente mancillado Templo, con una casa que fuera «grande, amplia y muy llena» (*1 Henoc* 90,36), nuestro autor (o el autor de quien se habría inspirado) habría concebido este plan imaginario a efectos de proponer y promover un Templo perfecto y normativo, libre de impurezas. La esperanza era que este Templo ideal fuera un sustituto idóneo del Santuario de su tiempo, contaminado a su parecer por la impureza ritual y por la corrupción moral, así como una vara por medio de la cual este último Templo podía ser evaluado y rechazado[621].

Se puede asumir como cierto que el problema existente de la corrupción ritual explique la preocupación casi obsesiva por parte del autor para proteger al Templo contra cualquier mácula. Esta ansiedad acerca del asunto de la pureza puede verse en las instrucciones para los tres patios que rodean al Templo mismo (cols. XXXVI-XXXVIII, XXXVIII-XL, XL-XLVI), en las categorías de personas que estaban descalificadas para entrar el Templo y en la Ciudad-Templo (cols, XLV-XLVII), en las leyes concernientes a los animales puros e impuros (col. XLVIII), o en las leyes sobre los muertos y la pureza de las ciudades (cols. XLVIII-LI).

El propósito de todas estas prohibiciones y restricciones era extender la santidad del Templo a la totalidad de la Ciudad-Templo, y de someter al pueblo entero a las leyes de pureza e impureza, que originalmente en el Pentateuco les estaban impuestas solamente a los sacerdotes.

El objetivo era crear un lugar en donde se cumplieran todas las condiciones necesarias para posibilitar la presencia de la gloria de Yahveh: «La ciudad que santificaré estableciendo mi nombre y mi templo [en medio de ella] será santa y estará limpia de toda clase de impureza con que pudieran profanarla. Todo lo que haya en ella será puro, y será puro todo lo que entre en ella...» (XLVII, 3-6).

Esta posición tan extrema puede explicarse a la luz de otras ideas vigentes entonces, según las cuales las restricciones aplicadas a los israelitas en el campamento en el desierto debían ser impuestas sobre la Ciudad-Templo (es decir, Jerusalén) y el Templo mismo (4Q394 [4QMMT], frag. III, 10-12)[622]. Las distintas sectas de la época estaban divididas en cuanto al sentido de estas restricciones, su rigor, y cuáles de ellas debían ser impuestas. Mientras que los minimalistas (saduceos y rabinismo) creían que las leyes de pureza e impureza debían aplicarse solo al Templo y a los sacerdotes, los maximalistas (esenios y el rabinismo en casos aislados) sostenían que las mismas eran obligatorias para toda la nación[623]. Como hemos visto en nuestro caso, el autor del *Rollo del Templo* fue claramente muy riguroso y extremista, pugnando por imponer todas las leyes de pureza e impureza sobre toda la Ciudad-Templo, ignorando la distinción entre el área del Templo y el monte del Templo (que representaba el Tabernáculo y el campamento de los levitas), por un lado, y el resto de la amurallada ciudad de Jerusalén (el campamento de los israelitas), por el otro. En su opinión, ambas áreas debían ser consideradas una sola Ciudad-Templo (XLV, 13-14; XLVII, 3-5, 10-14, 17, 18; XLV, 11-12; cf. Ex 29,45; Nm 5,3).

Este documento exige, pues, lo siguiente: 1) todas las restricciones impuestas en el Pentateuco sobre el campamento de los israelitas deben ser aplicadas a la Ciudad-Templo (cf. XLVI, 16-18 frente a Lv 13,46; XLV, 17 frente a Nm 5,2-4; XLVI, 13-16 frente a Dt 23,13-15); 2) las prohibiciones que el Pentateuco había impuesto a los sacerdotes con defectos físicos, prohibiéndoles entrar al Santuario, debían ser aplicadas ahora a todos los judíos en la Ciudad-Templo (cf. XLV, 12-14 frente a Lv 21,17-23).

De aquí, pues, que el propósito de este plan imaginado era imitar la situación de los israelitas durante su travesía por el desierto (Ex 25,8) –el período épico y prístino–, en el cual las relaciones entre Dios e Israel habían sido instituidas y cimentadas. El Templo ideal propuesto, en toda su sofisticación y belleza, fue concebido para reinstalar la relación armoniosa entre el campamento israelita y el Tabernáculo. Según nuestro autor, solo en caso de que una Ciudad-Templo como la propuesta fuera ciertamente construida, entonces había chances ciertas de concretar la profecía de Ezequiel sobre el retorno de la gloria de Yahveh al Templo, originalmente articulada durante el exilio babilónico: «... y he aquí que la gloria del Dios de Israel llegaba de la parte de oriente, con un ruido de muchas aguas, y la tierra resplandecía de su gloria. [...] La gloria de Yahveh entró en la Casa por el pórtico que mira a oriente. El espíritu me levantó y me introdujo en el atrio interior, y he aquí que la gloria de Yahveh llenaba la Casa»

(43,1-5).

Como vimos más arriba, esta estructura era considerada por el autor como temporaria, hasta que en el final de los tiempos la Ciudad-Templo definitiva sería construida por Dios mismo en la época de la «nueva creación» (XXIX, 7-10). Hasta entonces, el autor de esta composición y el círculo sacerdotal al cual él pertenecía no podían hacer otra cosa más que esperar, hasta que Yahveh en toda su bondad y sabiduría se dispusiera a cumplir esta utopía. Otra posibilidad, sin embargo, era que estas personas tomaran iniciativas concretas para acelerar el día de la redención. Un grupo en este sentido fue la Comunidad del mar Muerto.

6.4. Estrategia 3: El templo de Qumrán

6.4.1. Del Templo al desierto

A pesar de las distintas, y a veces encontradas, opiniones al respecto, la mayoría de los estudiosos considera que los comienzos de la secta del mar Muerto, llamada en los manuscritos del mar Muerto la «Comunidad» (היחד [*ha-yaḥad*])[624], habría ocurrido en algún momento de la segunda mitad del siglo II a.C., originándose a partir de círculos sacerdotales sadoquitas (saduceos o esenios)[625]. Según se ha sugerido, la toma del control del Templo y del sumo sacerdocio por parte de los Macabeos, junto con la influencia creciente de la secta de los fariseos, e incluso la penetración del helenismo en las clases sacerdotales de Jerusalén, habrían sido factores desencadenantes para el surgimiento de este movimiento de oposición y protesta[626].

Sea cierta o no esta propuesta de los investigadores, este movimiento habría tenido en su origen un carácter penitencial[627], naciendo en Palestina (¿o en la diáspora de Babilonia?)[628], a partir de una profunda sensación de culpa (*Documento de Damasco*^{a} [CD-A] I, 5-10). Aun cuando es difícil establecer la causa o causas específicas para este despertar espiritual, todo llevaría a pensar que el «Maestro de Justicia» (מורה הצדק [*môre ha-ṣedeq*]), una figura misteriosa referida en los rollos del mar Muerto a veces con el título de «El Sacerdote» (הכוהן [*ha-kôhēn*]), habría jugado un papel decisivo en los orígenes de este grupo[629]. La aparición de este líder carismático habría sido vista por la Comunidad, y tal vez por el Maestro mismo, como parte del plan divino de redención (*4QPesher Salmos*^{a} [4Q171], col. III, 14-17)[630].

En los mismos documentos sectarios del propio movimiento se nos cuenta que la aparición en escena de este líder provocó intensos conflictos con otros dirigentes contemporáneos. Como los protagonistas son aludidos regularmente en los rollos (en los comentarios y en el *Documento de Damasco*) por medio de epítetos, y nunca por sus nombres verdaderos[631], nos es casi imposible identificar con certeza a los adversarios del Maestro, siendo llamados en ellos con los apelativos: «el Insolente» (CD-A I, 14), «Hombre de Mentira» (*Comentario a Habacuc* [1QpHab] II, 1-4) o el «Sacerdote Impío» (*ibídem*, VIII, 8; XI, 4; XII, 8)[632].

Según se puede inferir de los rollos, como es el caso del *Rollo del Templo* o del documento conocido como la Carta Haláquica o *Miqṣat Maʿasê Ha-Torah* (4QMMT), que datan del estadio formativo de la Comunidad[633], del *Rollo de los Himnos* o el *Documento de Damasco*, las disputas entre estos sacerdotes sadoquitas-esenios y sus opositores habría girado en torno a

asuntos relacionados, en una mayor o menor medida, con el Templo de Jerusalén, como la celebración de las fiestas y el calendario, la pureza ritual, el diezmo, el matrimonio, y otros[634]. El meollo de la cuestión era la nueva interpretación de la ley ritual y bíblica promulgada por el «Maestro de Justicia» (מעשים [*maʿasim*])[635], en total contradicción con las leyes *(halakhot)* promovidas por sus oponentes «los intérpretes de cosas halagüeñas» (דורשי חלקות [*dôršê ḥalaqôt*]), probablemente una referencia velada a los fariseos:

> Pues me expulsan de mi tierra
> como a un pájaro del nido;
> todos mis amigos y mis conocidos han sido de mí alejados,
> y me consideran como un cántaro roto.
> Pero ellos son diseminadores de mentira
> y videntes de engaño,
> han maquinado contra mí [...] maldad
> para cambiar tu Ley, que grabaste en mi corazón,
> por enseñanzas lisonjeras para tu pueblo;
> han negado la bebida del conocimiento a los sedientos,
> en su sed les han dado a beber vinagre
> para contemplar su error,
> para que obren como locos en sus festivales,
> para que sean atrapados en sus redes (1QH^{a} XII, 8-12).

Como consecuencia de estas agrias polémicas, este movimiento de sacerdotes sadoquitas llegó a la conclusión de que como el Templo presente estaba contaminado e inválido (CD-A IV, 15-18; V, 6-7; VI, 12-15; XI, 18-20; CD-B XX, 23; 1QpHab XII, 8-9; 4QPseudo-Moisés Apocalíptico^{e} [4Q390], frag. 1, 8-9), y como las diferencias entre ellos y los clérigos del Santuario eran profundas e insalvables, no les quedaba otra alternativa más que limitar o romper los lazos con el Templo[636].

En un segundo momento, los sacerdotes sadoquitas decidieron finalmente separarse definitivamente del resto de Israel:

> Y [también] está escri[to en el libro de Moisés que no] se introducirá una abominación [en casa, pues] la abominación es detestable. [Y vosotros sabéis que] *nos hemos separado de la mayoría del pue[blo y nos abstenemos] de mezclarnos en estos asuntos, y de unirnos a [ellos] en estas cosas*. Y vosotros sa[béis que no] se encuentra en nuestras obras engaño o traición o maldad, pues sobre [estas cosas] nosotros damos [... y también] os hemos es[crito] que debéis comprender el libro de Moisés [y las palabras de los] profetas y de David [y las crónicas] [de cad]a generación (4QMMT^{d} [4Q397], frag., 7 + 8, 6-11)[637].

Según esta reconstrucción de los hechos, entonces, este grupo secesionista habría salido al exilio voluntariamente (¿de Jerusalén?) hacia un destino desconocido. Algunos incluso han sugerido que en algún momento el «Maestro de Justicia» habría sido perseguido por el «Sacerdote Impío» (1QpHab IX,2-8; *4QPesher Salmos^{a}* [4Q171] II,15-19; IV,7-9). En estas circunstancias, entonces, es cuando este grupo, encabezado probablemente por su líder espiritual, el «Maestro de Justicia», habría decidido instalarse en el desierto[638], en las

proximidades de la costa noroccidental del mar Muerto, en un lugar que hoy conocemos como Qumrán[639], o tal vez en otro lugar desconocido[640]. Según está escrito:

> Y cuando estos existan/como comunidad/ en Israel/según estas disposiciones/ se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad[641] para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquel. Como está escrito: «En el desierto, preparad el camino de ****[642], enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios» [Is 40,3][643] (*Regla de la Comunidad* [1QS] VIII, 12-14)[644].

Sin embargo, Wise ha propuesto una reconstrucción alternativa de los hechos ocurridos, afirmando que el exilio del «Maestro de Justicia» no habría sido por propia voluntad sino forzado, tal vez como consecuencia de un castigo político propinado por sus enemigos[645], cuando, en lugar del desierto de Judea como lugar de destierro, el lugar forzado de confinamiento habría sido «la tierra de Damasco» (CD-A VI,19; VII,15.19; VIII,21; CD-B XIX,34), en «el desierto de Damasco» (cf. 1 Re 19,15)[646]. A pesar de no afirmarlo expresamente, según Wise el «Maestro de Justicia» habría acabado sus días con toda probabilidad en ese lugar[647].

Hayan sucedido los hechos de una u otra manera, todo parecería indicar que para la primera mitad del siglo I a.C. se habría establecido un grupo de sectarios sadoquitas-esenios a manera de «exiliados del desierto» (*Regla de la Guerra* [1QM] I, 2) en Qumrán, en las orillas del mar Muerto[648], constituyendo en ese lugar inhóspito y solitario una Comunidad o *Yaḥad* «para abrir allí el camino de Aquel», a la espera de la llegada de la era escatológica[649]. En palabras de J. Vázquez Allegue: «Con su retiro al desierto buscaban fundamentalmente silencio, paz y alejamiento de la urbe de Jerusalén para, en soledad, encontrar a Dios. El retiro al desierto es un medio para conseguir un fin determinado, alcanzar la visión de Dios»[650].

6.4.2. La Comunidad como templo

a. Las características de la Comunidad[651]

La Comunidad de Qumrán fue sociológicamente hablando una secta religiosa, sin antecedentes de su tipo en Israel, a excepción de los esenios de las fuentes clásicas[652]. La agrupación era pequeña, la cual habría contado en el momento de su mayor apogeo con un máximo de 150-200 personas. La misma estaba bien organizada, con una estructura jerárquica notablemente desarrollada. Su vida estaba orientada al aislamiento, centrada en sí misma, conformando una verdadera «fortaleza» espiritual[653]. Ella se creía la única poseedora de la verdad de Dios, comunicada por el «Maestro de Justicia» a través de la exégesis revelada de las Escrituras (1QpHab VII, 5). Esta agrupación era una asociación de carácter voluntario, que protestaba contra el (supuesto) abandono de las tradiciones ancestrales por parte de la mayoría

del pueblo, y la corrupción ritual y moral del oficialismo sacerdotal del Templo de Jerusalén.

Los hombres de Qumrán se consideraban el «resto» final de la historia sagrada de Israel, quienes, habiendo comprendido su estado de iniquidad en la «época de la cólera»[654], retornaron (según su parecer) al camino de la verdad y justicia, para restaurar la antigua alianza con Dios, de la que el pueblo de Israel se había apartado. De modo que, de acuerdo con su ideología religiosa, la conformación de la secta había constituido una nueva economía de la alianza, como continuidad del pacto establecido con los padres en la antigüedad, que generaba, en correspondencia, un sentimiento de amor hacia los nuevos convertidos (cf. CD-A VIII, 14-18). En este proceso de reconciliación entre Israel y Dios, no pudiendo ser de otro modo, la Ley o *Torá* cumplía un papel fundamental (CD-A VI, 2-11).

Según la teología bíblica tradicional respecto de la alianza, los miembros de la secta de Qumrán veían en el cumplimiento de la Ley la clave para la reconciliación de Dios con el pueblo de Israel. Pero en la nueva versión sectaria de la antigua doctrina del *b^{e}rit* (alianza, en hebreo), la Ley era válida solo si era respetada de acuerdo con la interpretación única y correcta ofrecida por el «Intérprete de la Ley» (¿el «Maestro de Justicia?» o ¿el Mesías sacerdotal?) y los «hijos de Sadoq». De ahí, entonces, que la aceptación de esta exégesis legal exclusiva era una condición *sine qua non* para formar parte de la Comunidad y poder ser considerado un miembro pleno de la «Nueva Alianza» (1QS V,7-10). En otras palabras, el nomismo era un componente esencial en la estructura ideológica de la comunidad del mar Muerto, la que consideraba a la Ley, en su interpretación radical y sectaria, como el instrumento ideal para lograr la salvación eterna de los miembros de la secta y, por extensión, de todo el pueblo de Israel.

Según la ideología religiosa de este grupo, el principio de la Ley iba junto con el mesianismo apocalíptico[655]. Estos sectarios vivían en una atmósfera escatológica exacerbada, en la que, luego de la prolongada «preparación» de la época bíblica, la secta de la Nueva Alianza, como el anticipado «resto» de los profetas, cumpliría finalmente las promesas antiguas de salvación, en las vísperas del gran e inexorable Juicio Final (1QpHab VII, 1-14). La Comunidad imaginaba vivir en las vísperas mismas de la gran confrontación escatológica entre las fuerzas del bien y del mal, en la cual el grupo mismo habría de tomar una parte activa en las acciones bélicas, y que, según la descripción detallada en el manuscrito de corte escatológico llamado *Regla de la Guerra*, habría de finalizar con el triunfo irrevocable de los santos (1QM I, 9-16). Con la victoria de los «hijos de la luz» habría de inaugurarse la tan esperada era mesiánica, en la que un nuevo Templo de origen divino, como vimos más arriba, reemplazaría al Templo de Jerusalén mancillado y obsoleto[656].

Los piadosos de Qumrán no veían el final de los tiempos como un suceso que habría de acaecer en un futuro lejano, sino, antes bien, ellos creían vivir en los comienzos mismos de la

inminente salvación, participando ya en el presente de los beneficios de la vida gloriosa (1QH^{a} XIX, 3-14). Esta experiencia interior de purificación y santidad anticipada de los sectarios era alcanzada a través de su participación en la vida religiosa de la Comunidad. Pero ¿cuál era esa manera particular de vivir que les permitió a los miembros de la secta participar en el presente y por anticipado en la era del reinado de Dios? ¿Cómo pudo la Comunidad vivir una vida piadosa entregada totalmente a Dios, careciendo de un templo físico por medio del cual obtener la gracia y el perdón por los pecados?

b. Sacerdotes en el «templo espiritual»[657]

Como ha sido mencionado más arriba, la secta habría estado conformada desde sus mismos orígenes por sacerdotes sadoquitas-esenios, opuestos al oficialismo sacerdotal del Templo, especialmente a la adventicia familia sacerdotal asmonea. El fundador mitológico del movimiento –conocido por la apelación críptica de «Maestro de Justicia»– habría sido también un sacerdote, que, según algunos estudiosos, pudo haber hecho incluso las veces de Sumo Sacerdote durante el interregno entre la muerte de Alcimo (159 a.C.) y el nombramiento de Jonatán el Macabeo como tal (152 a.C.).

La preeminencia sacerdotal se pone claramente de manifiesto también en la estructura social de la Comunidad. Los sacerdotes hijos de Sadoq ocupaban un lugar de relevancia en su organización social, siendo considerados como los líderes naturales del grupo. La secta concedía siempre a los sacerdotes el primer sitio y les confería funciones preeminentes en el seno de la comunidad[658].

Sin embargo, el carácter sacerdotal de la comunidad no solo se debía al papel central que los sacerdotes desempeñaban en la estructura jerárquica de la sociedad sectaria y en su doctrina religiosa, sino, principalmente, a la noción, presente ya en los estratos más antiguos de su ideología, según la cual todos los miembros de la comunidad, incluso aquellos que no tenían una ascendencia sacerdotal según su genealogía biológica, hacían las veces de un templo simbólico o espiritual[659]. Un texto clave en este sentido se halla en la *Regla de la Comunidad*:

> Cuando estas cosas existan en Israel, el consejo de la comunidad será establecido en verdad. *Vacat*. Como una plantación eterna[660], una casa santa para Israel y el fundamento del santo de los santos para Aarón, testigos verdaderos para el juicio y escogidos de la voluntad (de Dios) para expiar por la tierra y para devolver a los impíos su retribución. *Vacat*. Ella será la muralla probada, la piedra angular preciosa que no *Vacat.* [cuyos fundamentos no] vacilarán y no temblarán en su lugar. *Vacat*. Será residencia santísima para Aarón con conocimiento eterno (?) de la alianza de justicia, y para ofrecer [un olor] agradable; y será una casa de perfección y verdad en Israel; [...] para establecer una alianza según los preceptos eternos/ y ellos, según su voluntad, para expiar por la tierra y para determinar el juicio de los impíos [...] y no habrá iniquidad (1QS VIII, 4-10)[661].

Según la terminología y metáforas de carácter sacro utilizadas en este pasaje[662], queda claramente establecido que la comunidad sectaria se veía a sí misma, ya en los comienzos de su

existencia, según nociones que pertenecían al mundo del Templo de Jerusalén. En cierta manera, como lo establecería uno de los manuscritos, la Comunidad de Qumrán se habría considerado «un templo de hombre» (מקדש אדם [*miqdāš ʾādām*]) (4Q*Florilegio* [4Q174] frag. 1-3, I, 6)[663], cuyas «piedras» del edificio espiritual eran los miembros mismos de la Comunidad[664]. Por ello no sorprende encontrar, en un comentario sectario a un pasaje del libro bíblico de Isaías (54,11-14) sobre la Jerusalén escatológica, que el intérprete de la secta entendiera las piedras preciosas del texto como una representación metafórica del «consejo de la comunidad, los sacerdotes y el pueblo» (4Q*pesher Isaías*^{d} [4Q164] frag. 1, 1-8).

Si la Comunidad hacía las veces de templo, asumiendo «espiritualmente» las funciones sacras de dicha institución, entonces ello implicaba naturalmente que todos los miembros de la Comunidad eran vistos como sacerdotes «en espíritu»[665]. Según lo podemos colegir de este pasaje en el *Documento de Damasco*:

> Y construyó [es decir, Dios] para ellos una casa segura en Israel, como no la ha habido desde tiempos antiguos ni hasta ahora. Quienes se mantienen firmes en ella, tendrán la vida eterna, y toda la gloria de Adán es para ellos. Como estableció Dios para ellos por mano de Ezequiel, el profeta, diciendo: «Los sacerdotes y los levitas y los hijos de Zadok[666] que guardaron el servicio de mi templo cuando los hijos de Israel se extraviaron lejos de mí, ellos me ofrecerán la grasa y la sangre» [Ez 44,15]. Los sacerdotes son los convertidos de Israel que salieron de la tierra de Judá; y los levitas son quienes se les unieron; y los hijos de Zadok son los elegidos de Israel, «los llamados por el nombre», que se alzarán en los últimos tiempos (CD-A III, 19-IV, 4).

Si los piadosos de Qumrán –tanto los sacerdotes de origen como aquellos que no lo eran– se veían a sí mismo como «sacerdotes» en ejercicio[667], entonces resulta obvio imaginar que ellos pretendieran convertir su vida cotidiana en una existencia sagrada o una liturgia viviente, similar al tipo de existencia que los verdaderos sacerdotes llevaban en el Templo de Jerusalén[668]. Como se lee en uno de los *Cánticos del Sabio:*

> Entre los santos Dios santifica para sí [a algunos]
> como santuario eterno,
> y habrá pureza entre los purificados.
> Y ellos serán sacerdotes, su pueblo santo,
> su ejército y sus servidores,
> los ángeles de su gloria.
> Ellos le alabarán con prodigios maravillosos (4Q*Shir*^{b} [4Q511], frag. 35, 3-5).

Como expresa claramente este último pasaje, la cuestión de la pureza era la clave de la existencia de la comunidad. Ya que al igual que los sacerdotes verdaderos debían velar por mantener la pureza del lugar, de los sacrificios y de sus personas mismas, con el propósito de rendir culto a Dios en santidad, así también la Comunidad-Templo con sus sacerdotes «en espíritu» debía preservar escrupulosamente la pureza del sitio, de los utensilios diarios y de sus miembros, a fin de servir como «casa santa para Israel y el fundamento del santo de los santos para Aarón [...] para expiar la tierra y para devolver a los impíos su retribución» (1QS VIII, 6-

7)[669].

A tales efectos, la comunidad de Qumrán transfirió las exigencias de pureza, otrora propias del Templo y de los sacerdotes en servicio, a la esfera de la Comunidad[670]. Así, por ejemplo, está firmemente establecido en los manuscritos que quienes tengan defectos corporales no habrán de formar parte de la comunidad de los santos (CD-A XV, 15-17; 1QSa II, 5-9; 1QM VII, 4-6; 4Q491 1-3, 6). Sin embargo, esta regulación no era más que una transferencia a la esfera de la Comunidad de la ordenanza ya presente en el *Rollo del Templo*, en donde se había prohibido la entrada de ciegos a la Ciudad-Templo para evitar la profanación del sitio (XLV, 12-14). Habiendo sido esta regulación, a su vez, una transferencia a la esfera de todo el pueblo y de la Ciudad-Templo de una regulación que, originalmente, tenía como solo propósito excluir del ejercicio sacerdotal en el santuario a quienes tenían algún defecto corporal (Lv 21,17-21).

Quizás esta preocupación tan marcada por la pureza ritual haya sido también la razón para que los miembros de la secta llevaran una vida cuasimonacal, absteniéndose de toda actividad sexual, para dedicar sus vidas al estudio y la oración (1QS VI, 2-8), sin espacio para la vida familiar y la crianza de niños. En tal caso, entonces, el celibato de la Comunidad habría sido motivado también por el deseo de estos piadosos de asegurar que su vida cotidiana siguiera el principio haláquico fijado «que ningún hombre duerma con su mujer en la ciudad del templo contaminando la ciudad del templo con sus impurezas» (CD-A XII, 1-2; 11Q19 XLV, 11-12).

También en otros aspectos de la vida de la comunidad podemos encontrar el deseo de que su vida imitara de manera simbólica la actividad de los sacerdotes en el Templo de Jerusalén. Por ejemplo, los sectarios de Qumrán se purificaban varias veces al día a efectos de llevar una vida lo más pura posible (1QS II, 25-III, 9; V, 13-14; CD-A X, 10-13; 4Q512)[671], y especialmente con el propósito de participar en la comida comunal celebrada dos veces por día, que aparentemente era un sustituto de los sacrificios ofrecidos en el Templo de Jerusalén (1QS VI, 2-5; *Regla de la Congregación* II, 17-21; Josefo, *Guerra* II, viii, 5 §§130-133)[672].

c. La liturgia qumránica y el templo celestial

Otro sucedáneo idóneo de los sacrificios en la vida de la Comunidad parece haber sido la liturgia. De acuerdo con su concepción del grupo como «templo espiritual», no sorprende que hayan desarrollado una teología, en virtud de la cual la oración era considerada un «sacrificio espiritual»[673]. Como queda claramente establecido en este pasaje:

> Cuando estas cosas existan en Israel de acuerdo con estas disposiciones para fundamentar el espíritu de santidad en la verdad eterna, para expiar la culpa de la transgresión y por la infidelidad del pecado, y por el beneplácito para la tierra sin la carne de los holocaustos y sin las grasas del sacrificio, *la ofrenda de los labios según el precepto será como el olor agradable de justicia, y la perfección de la conducta será como la ofrenda voluntaria aceptable*... (1QS IX, 3.5).

Es evidente, de este último pasaje, que el circunloquio «la ofrenda de los labios» para referirse a la oración reflejaba de una manera muy apropiada de qué modo los hombres de Qumrán entendían la práctica de la plegaria. La centralidad de esta institución en la vida religiosa de los qumranitas queda de manifiesto en el hecho de que centenares de oraciones, tanto canónicas como apócrifas, fueron encontradas en las cuevas del mar Muerto. Por ejemplo, fragmentos de las plegarias cotidianas (4Q*Plegarias Cotidianas* [4Q503]), o la oración conocida bajo el nombre de *Palabras de Lumbreras* (4Q504-506), testimonian bien a las claras la naturaleza religiosa del grupo y su dedicación casi obsesiva a la oración. En general puede decirse que se encontraron en Qumrán oraciones para todo tipo de situaciones, desde plegarias para la mañana y la noche, los días de la semana, los sábados y las festividades, como para rituales de purificación, ritos de pasaje y exorcismos. Este hallazgo representa el testimonio más antiguo conocido en Israel de textos litúrgicos judíos fijos, antes de que los mismos fueran regulados por el rabinismo después de la destrucción del Templo, a partir del siglo I d.C.[674]

Si en la vida cotidiana los miembros de la Comunidad combinaban sus actividades espirituales de oración y estudio con los quehaceres rutinarios para la supervivencia y manutención del grupo[675], es de esperar que, durante el día sagrado del sábado o *Shabbat*, los qumranitas consagraran todos sus esfuerzos al estudio y a la veneración de Dios. Y en tanto tal, entonces, era en este día cuando los hombres de la Comunidad se entregaban de manera particularmente intensa a los rezos, destinados todos ellos a la gloria y la alabanza de Dios[676]. Por ejemplo, uno de esos himnos era el siguiente:

> Himnos para el día del sábado. Dad gracias [...] su santo Nombre por siempre [...] todos los ángeles del firmamento santo [...] a los cielos, la tierra y todos los que piensan [... el abismo] grande, Abadón, las aguas y todo lo que [hay en ellas...] todas sus criaturas, siempre, por los siglos [eternos. Amén. Amén.] *Vacat.* [...] de su santidad. Cantad a Dios [...] gloria y... [...] (4Q*Palabras de los Luceros*[a] [4Q504] frag. 1-2, VII, 4-12).

Una muestra notable de la liturgia sabática desarrollada por los sectarios de Qumrán es la constituida por los *Cánticos del Sacrificio Sabático* (conocida también como la *Liturgia angelical*), testimoniados abundantemente en las cuevas[677]. Esta composición incluye trece himnos cantados por distintos ángeles, uno por cada *Shabbat*; cada himno se repetía cuatro veces durante el año, cubriendo así las cincuenta y dos semanas del año[678]. De este modo, por ejemplo, reza unos de los pasajes del cántico del séptimo sábado (el cántico central de todo el ciclo)[679]:

> [Del Instructor. Cántico del sacrificio del séptimo sábado del die]ciséis del mes. [Alabad al Dios de las alturas excelsas, vosotros los excelsos entre los] divinos del conocimiento. Que los santos santifiquen, los santos] de Dios al rey [de la gloria que santifica con su santidad a todos sus santos...]
>
> [...]
>
> [Por sus palabras exis]ten to[dos los divinos excelsos; por lo que sale de sus labios, todos los espíritus eternos;] por la voluntad de su conocimiento, [todas sus criaturas en sus empresas. Cantad con gozo, los que os gozáis en su conocimiento,] [con re]gocijo entre los dioses [maravillosos. Festejad su gloria con la lengua de todos los que festejan]

[con cono]cimiento; sus cánticos [maravillosos, con la boca de todos los que hacen fiesta en él. Porque él es] Dios de todos [los que cantan por siempre y juez en cuyo poder están todos los espíritus de comprensión.] Dad gracias, todos los dioses [de majestad, al rey de majestad; porque por su gloria proclaman todos] [los divi]nos del conocimiento y todos los espíritus de justicia proclaman su verdad (4Q*Cánticos del Sacrificio Sabático*[a] [4Q404] frags. 3-4).

Se ha escrito mucho sobre la función de la recitación de estos cantos en el contexto litúrgico de la Comunidad de Qumrán. Se ha entendido la obra como: 1) un instrumento de revelación de las realidades celestes; 2) un instrumento de meditación mística; o 3) una justificación del carácter sacerdotal de los miembros de la agrupación. Sin embargo, García Martínez opina que la verdadera función de estos himnos habría sido la de «sustituir los sacrificios del Templo en los que sus miembros no participan, y en concreto la ofrenda del sábado, mediante la participación en la liturgia y el culto sabático celeste reflejado en estos Cánticos. [...] La recitación litúrgica de los *Cánticos para el sacrificio sabático* en los sábados sucesivos de las cuatro *t*[e]*qûfoth*[680] del año proporcionaba a los miembros de la Comunidad la posibilidad de participar en los "sacrificios" sabáticos de los ángeles en el Templo celeste, sustituyendo así la imposibilidad de participar en los sacrificios sabáticos del Templo de Jerusalén»[681].

En caso de que esta última interpretación fuera cierta, pues, la liturgia sabática habría estado en total acuerdo con la teología de la Comunidad, según la cual la secta hacía las veces de un «templo espiritual», sustituyendo con sus alabanzas los sacrificios verdaderos. La participación de los qumranitas en la liturgia angelical estaba enraizada en su creencia, que ellos mismos eran seres cuasiangelicales asociados con el mundo angélico, hasta el punto de creer que los ángeles vivían en medio de la Comunidad (1QM VII, 4-6; 1QSa II, 3-11), y que los ángeles «elegidos del pueblo santo» residían en la morada celestial para alabar el Nombre de Dios (1QM XII, 1), a manera de reflejo de los hombres de Qumrán[682].

De aquí la noción, entonces, de que la Comunidad en Qumrán, en su manera de vivir y adorar a Dios en el «templo espiritual», era el reflejo terrenal a manera analógica de los ángeles sirvientes y adoradores de Dios en el templo celestial macro-cósmico[683]. Como resume el tema D. Dimant: «la analogía entre la Comunidad de Qumrán y la congregación de los ángeles se sintetiza en una cadena de funciones paralelas: a) las dos asambleas están organizadas según una misma ley bajo la égida de Dios; b) las dos asambleas sirven a manera de sacerdocio en el templo, una en el templo de la comunidad aquí abajo y la otra en el santuario celestial; c) la principal actividad en el servicio divino es alabar y pronunciar bendiciones y cantos[684]; d) los ángeles y los hombres de la Comunidad lucharán juntos, hombro a hombro, en la guerra del final de los tiempos contra las fuerzas del mal; e) la congregación terrenal es merecedora de la sabiduría angelical, la cual habrán de recibir del todo con ocasión de la salvación futura»[685].

¿Pero acaso esta noción sobre el templo celestial y macrocósmico le era exclusiva a esta agrupación, o era una noción ampliamente difundida en distintos círculos judíos de la época, con antecedentes aún más antiguos?

La idea de que la divinidad residía en los cielos en una residencia celestial tiene sus raíces en el antiguo Oriente, según la cual los dioses residían en santuarios celestiales, y la estructura del edificio, así como el mobiliario y la liturgia de los templos terrenales, no eran más que copias de sus arquetipos celestiales[686]. La creencia era que había una total correspondencia entre el cielo y la tierra. Como lo afirmaba una antigua tradición rabínica: «Decía R. Pinhas: El santuario en la tierra está localizado precisamente en correspondencia con el santuario celestial, como está escrito: "... hasta el lugar que tú te has preparado para tu sede, ¡oh Yahveh! Al Santuario, Adonay, que tus manos prepararon" (Ex 15,17). "Lugar" aquí [debe ser entendido como] situado en correspondencia con tu lugar de residencia» (*j.Berajot* 4, 5 [traducción mía]. Cf. también *Midraš Tanḥuma*, *Vayakhel*, sec. 7).

Estas nociones fueron conocidas y adoptadas también por el antiguo Israel, cuando se imaginaban que Yahveh residía en los cielos en su morada celestial (1 Re 22,19; Job 1,6; Sal 11,4; 68,35-36), y que el plano de la misma le había sido entregado a Moisés (Ex 25,8-9) y David (1 Cr 28,19), para la construcción del Tabernáculo y el Templo, respectivamente. En ese santuario celeste la corte angelical le rendía a Yahveh alabanzas y honores, según se puede inferir de la visión del profeta Isaías con ocasión de su elección como profeta:

> 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» (6,1-3)[687].

Ya en la tradición religiosa del Segundo Templo encontramos en el libro apócrifo de *1 Henoc* un testimonio original, que nos cuenta «en primera persona» sobre el arrebato de este ancestro antediluviano al cielo para visitar el Santuario divino:

> Se me ha mostrado una visión así: He aquí que las nubes y la niebla me llamaban, el curso estelar y los relámpagos me apresuraban y apremiaban, y los vientos en mi visión me arrebataban raudos, levantándome a toda prisa (y llevándome) al cielo [...] He aquí que había otra casa, mayor que esta, cuyas puertas estaban todas abiertas ante mí, construida de lenguas de fuego, y en todo tan espléndida, ilustre y grande que no puedo contaros tanta gloria y grandeza. [...] Miré y vi en ella un elevado trono, cuyo aspecto era como de escarcha y (tenía en torno a sí) un círculo, como sol brillante y voz de querubines (14,8-18)[688].

En textos judíos de la época grecorromana encontramos detalles más precisos sobre este Templo celestial, según los cuales los ángeles servían en él como sacerdotes. Como lo testimonia el *Testamento de Leví*:

> En el siguiente cielo se hallan los ángeles de la presencia del Señor, sus servidores, que interceden ante el Señor por todos los pecados de los justos cometidos inadvertidamente. Ofrecen al Señor un sacrificio de suave olor, una ofrenda razonable y sin sangre (3,5-6)[689].

Por ello, entonces, a la luz de estas ideas generalizadas sobre el templo celestial en el judaísmo antiguo, es que debe ser apreciado en todo su justo valor el testimonio presente en *Cánticos del Sacrificio Sabático* sobre la liturgia que los sacerdotes-ángeles llevaban a cabo en el templo

celestial:

> [... Y exaltad su exaltación] a las alturas, dioses [de los divinos excelsos, y la divinidad de su gloria por encima de] todas las alturas [excelsas. Porque él es el Dios de los dioses de todos los je]fes de las alturas, y rey [de reyes de todos los consejos eternos: Por las palabras] de su boca exis[ten] to[dos los divinos excelsos; por lo que sale de sus labios, todos los espíritus] eternos; por la vo[luntad de su conocimiento, todas sus criaturas en sus empresas.] Cantad con [gozo, los que os gozáis en su conocimiento, con regocijo entre los dioses maravillosos. Festejad su gloria con la lengua de todos] los que fes[tejan...] (4Q405 frag. 4-5, 1-5)[690].

Según cree Elgvin, los conceptos del santuario celestial como modelo y contraparte del terrenal, y la comunión de liturgias angelicales y humanas, no se habrían originado con los miembros del *Yaḥad,* sino que ellos habrían espiritualizado y transferido a su realidad social y religiosa de exilio y alejamiento de Jerusalén, una concepción en boga en círculos levíticos del Templo de Jerusalén, anterior a la época macabea[691]. En este sentido, pues, esta ideología de espiritualización del templo abrió el camino a una democratización de la experiencia mística, previamente fomentada por los levitas[692]. En sus propias palabras, «la teología del *Yaaḥad* del templo espiritual, el templo de hombres, no es un desarrollo incidental con el tiempo. Ni tampoco se desarrolló como un sustituto del templo físico. Es más bien una *teología de crisis* que emanó del Maestro de Justicia y sus seguidores, una reinterpretación por los sacerdotes y levitas que desesperadamente querían continuar cantando al unísono con sus contrapartes litúrgicas de arriba»[693].

d. Qumrán como espacio sagrado

En caso de que la mayoría de los estudiosos tuviera razón al afirmar que en Khirbet Qumrán habría vivido el grupo sectario de la Comunidad (היחד [*ha-yaḥad*]), sería por tanto legítimo explorar la posibilidad, si la noción de esta agrupación como «templo espiritual» habría dejado su impronta en el espacio físico del lugar.

Durante las excavaciones llevadas a cabo en Khirbet Qumrán en los años cincuenta (1951, 1953-1956), el arqueólogo R. de Vaux, jefe de los excavaciones y director de la École Biblique et Archéologique Française de Jérusalem, llegó a la conclusión de que el complejo edilicio habría servido como un centro comunitario[694]. Esta conclusión se basaba en el hecho de que las excavaciones habían revelado espacios de clara funcionalidad pública, como depósitos, almacenes, cocina, caballerizas, talleres y varias salas de grandes dimensiones (por ejemplo, una sala de lectura, una biblioteca y una sala de escribas o *scriptorium*). Según él, estos edificios habrían servido a una agrupación de carácter sectario, en donde esta habría llevado una vida retirada, solitaria y elitista a las orillas del mar Muerto[695].

Dicha comunidad habría tenido un carácter religioso, con una constante preocupación por la pureza ritual[696]. Ello se deduce de la presencia de piscinas o albercas rituales (en hebreo

miqwaot)[697] en las proximidades de las dos salas que habrían servido como comedores de la Comunidad: la piscina ritual (L56-L58) próxima a la sala (L77), localizada en la parte sur del edificio central[698], y dos baños rituales (L117-L118) al este de la habitación, que habría existido en un segundo piso sobre el complejo de salas (L111, L120, L121, L122, L123) que forman parte de la estructura secundaria al oeste de los edificios[699]. En estas piscinas rituales se habrían purificado los sectarios antes de tomar parte de la comida comunitaria.

Tanto los testimonios sobre los esenios en las fuentes clásicas (Josefo, *Guerra* II, viii, 5 §§128-133; Filón, *Hipotéticas* II, 11.5.11; *Todo hombre bueno es libre* XII, 86, 91), como los manuscritos del mar Muerto (1QS VI, 2-5, 16-21; II, 18-20; 1QSa II, 17-21), establecen claramente que esta comida comunitaria era uno de los rasgos sobresalientes de la vida de este grupo. Algunos (Cross/Schiffman) creen que la misma habría tenido un significado religioso-escatológico, anticipando la comida que se habría de llevar a cabo en la era mesiánica, inmediatamente después de la victoria sobre las fuerzas del mal. Otros (Delcor/Magness) afirman que la comida tenía un significado cultual para los miembros de la secta, arguyendo que los hombres de Qumrán, en su carácter de «templo espiritual», concebían las comidas comunitarias diarias como sustitutos espirituales de los sacrificios ofrecidos cotidianamente en Jerusalén[700]. Cualquiera que haya sido el significado de estas comidas para los sectarios de Qumrán[701], queda claro que la necesidad de purificarse antes de tomar parte de estas ceremonias habría sido para emular el estado de pureza ritual de los sacerdotes, cuando estos llevaban a cabo los sacrificios en el Templo de Jerusalén.

Una cierta cantidad de los utensilios utilizados en estas comidas comunitarias[702] habrían sido hechos en el mismo Qumrán, como lo prueban el taller de alfarero (L65) y los dos hornos localizados en la parte oriental del edificio central (L64-L66). Según Magness, la única razón que podría explicar la producción independiente de una cerámica austera (no decorada), simple e idéntica, en un lugar desértico y retirado (no apropiado para el comercio), carente de energía barata y de una buena arcilla como Qumrán, sería que los habitantes del lugar se habrían asegurado de esta manera de que ningún extraño (considerado «impuro» por definición) tuviera contacto con sus utensilios, como clara expresión de una política selectiva y deliberada de aislamiento[703]. Por ello no sorprende, entonces, que próximo a este lugar de producción de las cerámicas se hallara una alberca ritual muy grande (L71), a efectos de servir para la purificación de los involucrados en esta actividad tan crucial para la vida religiosa de la comunidad.

Basta el caso de estudio sobre las comidas comunitarias en Qumrán para afirmar que un análisis de la organización espacial del sitio lleva a concluir, en los marcos de una arqueología social destinada a elucidar la sintaxis del plan arquitectónico del lugar, que en este lugar habría existido una distribución jerárquica del espacio, marcando una separación entre distintas

esferas, sea entre personas o actividades, o sea entre espacios rituales y no-rituales[704]. En este sentido, entonces, la distribución del espacio en Qumrán habría reflejado la ideología y organización sectaria de la Comunidad en su carácter de «templo espiritual», distinguiendo en él algunas áreas sagradas de otras profanas, como habría sido el caso del comedor comunitario[705]. Por ello no habría estado Josefo muy alejado de la verdad cuando, al describir el recinto en donde los esenios llevaban a cabo su comida comunitaria, decía: «Después de esta purificación se congregaban en una sala particular donde no puede entrar ninguna persona profana; ni ellos mismos pueden penetrar en ese comedor sin estar puros, como si fuera un *recinto sagrado*» (*Guerra* II, viii, 5 §129).

6.5. Estrategia 4: La protesta simbólica contra el Templo

6.5.1. Juan Bautista: un sacerdote atípico

a. De sacerdote a profeta, de la ciudad al desierto

A diferencia del resto de los evangelios, en donde Juan el Bautista (ὁ Βαπτιστής) aparece de repente en escena sin ninguna información previa acerca de sus orígenes (Mc 1,4; Mt 3,1; Jn 1,6), el evangelio de Lucas es el único que nos brinda algunos detalles sobre su descendencia, lugar de residencia y nacimiento.

Según el evangelista, el padre de Juan se llamaba Zacarías y era de la familia sacerdotal de Abías (Lc 1,5), la octava de las veinticuatro clases en que fueron divididos los sacerdotes (1 Cr 24,7-9), y su madre Isabel era «descendiente de Aarón» (Lc 1,5)[706], que vivían en una localidad de la zona montañosa de Judá (Lc 1,39)[707]. A pesar de que las circunstancias de su nacimiento milagroso presentan elementos legendarios (Lc 1,7-23), que recuerdan los nacimientos de algunos héroes bíblicos del antiguo Israel: Isaac, Sansón y Samuel (Gn 18,11; Jue 13,2-5; 1 Sm 1,5-6) [708], la información sobre su linaje y lugar de origen parecería contener datos históricos ciertos. En tal caso, entonces, Juan no habría venido de una casa sacerdotal de prestigio, adinerada y urbana, sino de una familia sacerdotal del área rural, lo que habría de marcarlo para el resto de sus días[709].

También el nombre elegido podría indicarnos algo sobre el ambiente en que se habría criado el Bautista. Lucas nos dice que el nombre «Juan» (en hebreo, יוחנן) le fue ordenado a Zacarías por el ángel Gabriel (Lc 1,13), cuyo significado es «Yahveh es favorable». Pero Juan era un nombre muy frecuente en el ámbito sacerdotal de la familia sadoquita que había sido perseguida por Antíoco IV Epífanes. De aquí la posibilidad, pues, de que la elección del nombre por parte de sus padres reflejaría los círculos de oposición al liberalismo sacerdotal, de las cuales habría abrevado el futuro Juan el Bautista[710].

Más allá de sus orígenes sacerdotales, no se nos dice nada acerca de que Juan haya estado involucrado en actividades propias de su progenie sirviendo en el Templo de Jerusalén, como lo había hecho su padre (Lc 1,8-9). Solo se nos comunica que desde sus mismos comienzos Juan habría sido un «consagrado a Yahveh» (יִרְנָזִ [*nāzir*]), al que le estaba prohibido beber vino o licor[711], haya sido consagrado como tal desde su concepción por toda la vida (Lc 1,14) (cf. Jue 13,5-7.14 [Sansón]; 1 Sm 1,11 [Samuel]), o haya sido resultado de una santidad autoimpuesta

por Juan mismo debido a su piedad religiosa[712]. Cualquiera que haya sido la razón de este nazireato, este rasgo de su personalidad nos revela el carácter íntimo de Juan, a saber: él fue una persona entregada de manera incondicional a Yahveh, cuya manera de vivir, asociada con el nomadismo, lo salvaje y la no-civilización, representaba en sí misma una expresión simbólica de pureza cuasiedénica.

Por ello no sorprende que esta búsqueda de la pureza incondicional, según nos lo cuenta el evangelio de Lucas, lo haya llevado a alejarse de la ciudad y del Templo de Jerusalén, a semejanza de otras figuras de la época (Josefo, Banus, sectarios de Qumrán)[713], para vivir y fortalecerse de espíritu «en los desiertos» (Lc 1,80)[714]. Según algunos (Stegemann), este dato no tendría ningún valor histórico; el mismo habría sido construido por el evangelista a la manera común de presentación religiosa (cf. Lc 2,40.52), con el único propósito de salvar el hiato narrativo existente, entre la tradición sobre los orígenes sacerdotales de Juan en «una ciudad de Judá», conocida solo por Lucas, y el dato firme conocido por este y el resto de los evangelistas, que los comienzos de Juan en su carácter de profeta escatológico habían sido en el desierto (Mc 1,2-26; Lc 3,2-6; Jn 1,23), o más precisamente en «el desierto de Judea» (Mt 3,1-4), en la región del Jordán (Mt 3,6; Mc 1,4; Lc 3,3; Jn 1,28; 10,40)[715]. Sin embargo, otros estudiosos (Betz, Charlesworth, Vázquez Allegue) consideran que esta información algo esotérica podría aludir a la posibilidad histórica cierta de que Juan se haya educado en su juventud en Qumrán, según acostumbraban los esenios a adoptar «los hijos de otros, a la edad en la que el espíritu, tierno aún, se empapa fácilmente con las enseñanzas, los tratan como si fueran hijos de ellos y les imprimen sus propias costumbres» (*Guerra* II, viii, 2 §120)[716].

Cualesquiera que hayan sido las influencias que hubiere recibido a lo largo de su infancia y juventud, es un hecho que, cuando adulto, Juan el Bautista, un sacerdote de origen, vivía en el desierto a la usanza de un ermitaño («Tenía Juan su vestido hecho de pelos de camello, con un cinturón de cuero a sus lomos, y su comida eran langostas y miel silvestre» [Mt 3,4; cf. también Mc 1,6])[717], llevando una existencia ascética y penitencial, no manchada por la civilización. Esta manera de vivir y vestir habría tenido también un alto significado simbólico. Según J. A. Pagola, este estilo de vida apunta a la «de un hombre que habita en el desierto y se alimenta de los productos espontáneos de una tierra no cultivada. Juan quiere recordar al pueblo la vida de Israel en el desierto antes de su ingreso en la tierra que les iba a dar Dios en heredad»[718].

Fue entonces «en el año quince del imperio de Tiberio César» (Lc 3,1), en los años 28-29 a.C., a la edad aproximada de treinta años (cf. Lc 3,23), cuando Juan habría comenzado su actividad pública como un profeta apocalíptico de carácter carismático «bautizando en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Mc 1,4; Lc 3,3)[719]. Su mensaje estaba dirigido a una conversión radical de los pecadores, ante la inminencia del juicio final y la llegada del tiempo escatológico: «Convertíos porque ha llegado

el Reino de los Cielos» (Mt 3,2; ver también *ibídem*, vv. 3-12)[720]. El carácter de su mensaje era mesiánico con un claro tinte de dualismo apocalíptico, orientado especialmente hacia la élite de Jerusalén y otros grupos de poder: los publicanos, soldados, fariseos y legistas (Mt 3,7; Lc 33,10-14; 7,30)[721].

La vocación de Juan se habría visto influida de manera decisiva por los oráculos del profeta Malaquías (mediados del siglo V a.C.), con los motivos del juicio de fuego y de la conversión (Mal 3,2-3.7.19), las imágenes del hacha en la raíz del árbol y de la paja al aventar el grano (Mal 3,19a.b), y especialmente el anuncio sobre la futura venida de Elías: «He aquí que yo os envío al profeta Elías antes que llegue el Día de Yahveh, grande y terrible. Él hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra de anatema» (Mal 3,23-24)[722].

Siguiendo la exégesis de Malaquías, quien veía en Elías el mensajero que habría de allanar el camino delante de Yahveh (Mal 3,1), según el anuncio de liberación proferido por Isaías 40,3, Juan o sus seguidores habrían entendido su figura como la de un «nuevo Elías» (Mt 11,14; Mc 1,2; Lc 1,17.76), cumpliéndose con su aparición en el desierto de Judea la profecía del reverenciado profeta del Primer Templo: «Conforme está escrito en Isaías el profeta: *Mira, envío mi mensajero delante de ti, el que ha de preparar tu camino* [Mal 3,1]. *Voz del que clama en el desierto: Preparad el camino del Señor, enderezad sus sendas*» [Is 40,3] (Mc 1,2-3)[723].

Esta asociación con la figura de Elías explicaría también el lugar de actividad de Juan en «Betania, al otro lado del Jordán» (Jn 1,28; 10,40)[724]. Ya que, según la tradición bíblica, Elías habría sido originario de «Tisbe de Galaad» (1 Re 17,1) –región situada en la margen oriental del Jordán, que se extendía desde el lago Tiberíades hasta el mar Muerto–, y también habría sido arrebatado al cielo en un sitio ubicado en la orilla oriental del Jordán, próximo a Jericó (2 Re 2,4-11). Si a ello le sumamos el hecho de que la orilla oriental del mar Muerto, frente a Jericó, había sido la última estación de Israel antes de cruzar el Jordán para entrar a la Tierra Prometida (Jos 4,13.19), entonces queda claro que el propósito de Juan al elegir su lugar de predicación y acción habría sido para simbolizar con ello un nuevo comienzo para Israel, llamando a los pecadores al arrepentimiento, retornando de esta manera a la pureza inicial de la nación antes de la entrada a Canaán[725].

b. El bautismo de conversión

La administración del bautismo fue un rasgo distintivo de la actividad de Juan, que complementaba su anuncio de conversión espiritual: «apareció Juan bautizando en el desierto, proclamando un bautismo de conversión para perdón de los pecados» (Mc 1,4; cf. Mt 3,6; Lc 3,3). Este rito de inmersión era un símbolo de purificación o de renovación, que como tal era

conocido en las religiones antiguas y en el judaísmo de la época (véase *infra*). Sin embargo, en el contexto de Juan, esta práctica se distinguía de ellas por tres rasgos principales: 1) la purificación no era solo ritual sino también moral (Mt 3,2.6.8.11; Lc 3,10-14); 2) no se repite y cobra por ello el aspecto de una iniciación; y 3) tenía una dimensión de carácter escatológico, anticipando la salvación futura (Mt 3,2.11; 1,19-34)[726]. Esta purificación practicada por Juan se diferenciaba de la anunciada por los profetas para el tiempo escatológico (Ez 36,25; Zac 13,1), ya que esta exigía la conversión absoluta del individuo.

Todos los testimonios concuerdan que el bautismo era llevado a cabo «en el río Jordán» o «la región del Jordán» (Mt 3,5; Mc 1,5; Lc 3,3; Jn 1,28). Más allá del significado simbólico de que este lugar estuviera ubicado en la orilla oriental del Jordán, en las inmediaciones del desierto, según lo apuntamos más arriba, el marco geográfico específico en donde se llevaba a cabo la práctica habría tenido en sí mismo un alto valor metafórico. Según la propuesta interesante de Vázquez Allegue: «En primer lugar, se desarrolla en un río, esto es, una corriente de agua que no permite bañarse dos veces en ella porque él está en permanente movimiento. Esto conlleva un aspecto ritual y simbólico muy interesante desde el punto de vista de la purificación. Quien se sumerge en el río lo hace siempre lavándose en un agua que desaparecerá en su descenso[727]. [...] Finalmente, realizar el bautismo en una zona del Jordán situada a unos metros de su desembocadura en el mar Muerto tiene un nuevo contenido teológico que no se puede pasar por alto. La naturaleza del lugar y las características de la zona hacen que cualquier especie animada, cualquier forma de vida que descienda por el río, muera a su llegada a ese mar. La densidad y el grado de salinidad que contiene el mar Muerto no permiten la existencia de vida alguna en sus aguas. Desde este punto de vista, el bautismo realizado a pocos metros de la desembocadura, en un lugar donde todavía hay vida, pero situado a pocos metros de la muerte, otorga al rito un marco teológico y escatológico inconmensurable»[728]. En este sentido, pues, el lugar mismo de la conversión bautismal evocaba la imperiosidad del arrepentimiento y el perdón de los pecados, antes de que «todo árbol que no dé fruto [sea] cortado y arrojado al fuego» y que la «paja [sea quemada] con fuego que no se apaga» (Mt 3,10.12).

En general, las abluciones rituales eran una práctica común desde la época bíblica entre los israelitas, y especialmente entre los sacerdotes, con el propósito de lograr la purificación de las impurezas por medio del agua[729]. Durante la época del Segundo Templo, esta costumbre se volvió muy popular entre los judíos desde la época de los Macabeos (mediados del siglo II a.C.) y hasta finales del siglo I a.C., lo que explica la significativa presencia de piscinas rituales o *miqwaot* (más de 700) de la época grecorromana halladas a lo largo de toda la tierra de Israel del siglo I d.C. (antes del año 70 d.C.), especialmente en la ciudad de Jerusalén, en el área próxima a la entrada a los recintos del Templo, en las residencias sacerdotales en Jerusalén, en Jericó y en Qumrán[730]. Según nos refiere el Talmud al respecto: «La pureza se extendía por doquier en Israel» (*b.Shabbat* 13a [traducción mía])[731]. Específicamente hablando, el lavado parcial (*José*

y Asenet 14,12-13.15) o total del cuerpo, junto con el ofrecimiento de un sacrificio, y la circuncisión en el caso de los hombres, habrían sido una condición ineludible en el ritual de la conversión, en donde el bautismo de prosélitos era realizado por el propio candidato (cf. *m.Pesahim* VIII, 8; *b.Yebamot* 46a)[732].

Sin embargo, en el caso del bautismo de Juan, a diferencia de la práctica del bautismo proselitista entre los judíos de la época, se trataba de un bautismo «escatológico», en el cual había un elemento novedoso, a saber: la impureza ritual del cuerpo no podía ser removida sin una previa purificación del corazón, por medio de la confesión de los pecados. En palabras de los evangelios: una «conversión para perdón de los pecados» (Mc 1,4; Lc 3,3). El perdón de los pecados, pues, estaba estrechamente unido con el bautismo[733]. Así mismo, el bautismo de Juan presentaba otra innovación, sin parangón en los ritos de purificación conocidos entre los judíos: Juan mismo hacía de bautizador, en su calidad de mediador debido a su origen sacerdotal[734].

La formulación en los evangelios de estas doctrinas puede ser comparada con el único testimonio extrabíblico conocido sobre Juan presente en los escritos de Josefo, cuando este contaba sobre «Juan, llamado el Bautista» (*Ant.* XVIII, v, 2 §116)[735] lo siguiente:

> Herodes lo hizo matar, a pesar de ser un hombre justo que predicaba la práctica de la virtud, incitando a vivir con justicia mutua y con piedad hacia Dios, para así poder recibir el bautismo. Era con esta condición que Dios consideraba agradable el bautismo; se servían de él no para hacerse perdonar ciertas faltas, sino para purificar el cuerpo, con tal que previamente el alma hubiera sido purificada por la rectitud (*Ant.* XVIII, v, 2 §117).

Al comparar el bautismo de Juan según Josefo con la versión de los evangelios, las diferencias entre ambas presentaciones saltan a la vista: los evangelios hablaban de un «un bautismo de *conversión para perdón de los pecados*», mientras que Josefo establecía claramente que «se servían de él *no para hacerse perdonar ciertas faltas*, *sino para purificar el cuerpo*». Es decir, en la versión de Josefo se rechazaba de plano el carácter sacramental del bautismo en su capacidad de «perdonar los pecados», admitiendo solo el carácter de ablución para el cuerpo. Así también, en la versión de Josefo, el nuevo estilo de vida era un presupuesto para la efectividad del bautismo («con tal que *previamente el alma hubiera sido purificada por la rectitud*»), mientras que, según los sinópticos, la nueva manera de vivir era resultado del bautismo («dad, pues, frutos dignos de conversión» [Lc 3,8]).

¿Cómo se pueden explicar estas diferencias? Dado que Josefo no fue un contemporáneo de Juan, una posible explicación podría ser que para esos años la memoria sobre Juan ya había perdido algo de vigor y precisión, y por ello Josefo, al ser dependiente de las tradiciones sobre Juan, no pudo ser más preciso en los detalles. Sin embargo, otra probable solución a esta cuestión sería que la información recibida por Josefo sobre Juan, asumiendo en principio no ser muy diferente originalmente a la conocida en los evangelios, habría sido premeditadamente suprimida o manipulada por el historiador judío por razones ideológicas. En tal sentido,

entonces, los elementos escatológicos y mesiánicos habrían sido totalmente descartados por Josefo por no adecuarse a su agenda política. Josefo se habría opuesto de manera consciente a la formulación del bautismo, como este aparece en Mc 1,4 y Lc 3,3, por haberle parecido que tenía elementos mágicos que no le hubieran sido aceptables a sus lectores educados grecorromanos. Por ello, él habría modificado adrede la información recibida sobre Juan el Bautista, transformándolo de un predicador del juicio final y un administrador de un «sacramento» escatológico, en un filósofo popular grecorromano exhortando a los ciudadanos a la virtud[736].

Ahora, volviendo al tema central de esta sección, hay una pregunta que se impone: ¿este desarrollo conceptual tan original de Juan sobre el bautismo, habría sido creado *ex novo*, o se pueden encontrar antecedentes en el judaísmo de la época del cual el Bautista se podría haber inspirado?

Según sabemos de los rollos del mar Muerto, la práctica de purificación observada por la secta tenía una característica muy peculiar, según la cual se establecía una conexión esencial entre la inmersión física, el arrepentimiento y la pureza espiritual. Según está escrito:

> Y todo el que rehúse entrar [en la alianza de Di]os para marchar en la obstinación de su corazón, no [entrará en la co]munidad de su verdad, pues su alma aborrece las disciplinas del conocimiento del juicio justo [...] No será justificado mientras siga la obstinación de su corazón, pues mira las tinieblas como los caminos de la luz. En la fuente de los perfectos, él no será contado. No quedará limpio por las expiaciones, ni será purificado por las aguas lustrales, ni será santificado por los mares, o ríos, ni será purificado por toda el agua de las abluciones. Impuro, impuro será todos los días que rechace los preceptos de Dios, sin dejarse instruir por la comunidad de su consejo [...] Y por la sumisión de su alma a todas las leyes de Dios es purificada su carne al ser rociada con aguas lustrales y ser santificada con las aguas de contrición (1QS II, 25-III, 9).

Como puede verse, entonces, al igual que en el bautismo de Juan, también los hombres de Qumrán establecían un nexo entre la ablución física y el arrepentimiento. La persona que se mantenía en la obstinación de su corazón, sin poner en práctica la disciplina de la congregación, seguía estando impuro, aunque se lavara en mares o ríos[737].

A partir de este paralelo esencial existente entre ambas concepciones teológicas sobre la naturaleza de la práctica bautismal, algunos han sugerido que el bautismo de Juan, a pesar de las marcadas diferencias entre ellas[738], se habría inspirado en la concepción sectaria qumranita respecto de las abluciones rituales. Y en caso de haber sido así, entonces, esta dependencia entre ambas concepciones sería un argumento más en favor de la propuesta, que antes de que comenzara Juan su predicación escatológica, habría estado ciertamente en Qumrán, formando parte de la Comunidad piadosa del mar Muerto[739].

Esta posibilidad se vuelve aún más verosímil cuando, llegando al meollo de la cuestión, no se puede dejar de formular un interrogante básico: ¿cómo es posible que Juan, un hombre de origen sacerdotal, cuyo padre había servido en el Templo de Jerusalén, haya podido promover la

práctica de la conversión-bautismo, ofreciendo un perdón radical sin la asistencia del Templo? O en otra formulación del mismo tema: ¿qué podemos inferir a partir del bautismo de conversión en Juan sobre su manera de evaluar el Templo de Jerusalén?

Cuando Juan había dejado en algún momento de su juventud a su familia, Jerusalén y el Templo para ir al desierto, con esa acción había mostrado de hecho su rechazo del Templo como lugar santo, considerándolo un lugar inútil para eliminar la maldad del pueblo, y con sacrificios de expiación ineficaces para expiar los pecados. A partir de este supuesto sobre la ineptitud e inoperancia del Templo de Jerusalén, e inspirado por la noción de bautismo propulsado por la Comunidad, según la cual el arrepentimiento era una precondición para la expiación del pecado por medio de la ablución ritual, Juan habría concebido de manera original el concepto de «bautismo de conversión» al margen del Templo, en donde él mismo como bautizador de origen sacerdotal era ahora el mediador para la obtención del perdón divino. En tal sentido, entonces, el bautismo de conversión de Juan vino a ser una alternativa de facto a los sacrificios del Templo de Jerusalén.

Esta innovación de Juan habría conmovido los cimientos mismos sobre los que se fundaba la legitimidad del Templo de Jerusalén. En palabras de Pagola: «El "bautismo de Juan" es mucho más que un signo de conversión. Incluye el perdón de Dios. No basta el arrepentimiento para hacer desaparecer los pecados acumulados por Israel y para crear el pueblo renovado en el que piensa Juan. Él proclama un bautismo de conversión "para el perdón de los pecados". Este perdón concedido por Dios en la última hora a aquel pueblo completamente perdido es probablemente lo que más conmueve a muchos. A los sacerdotes de Jerusalén, por el contrario, les escandaliza: el Bautista está actuando al margen del templo, despreciando el único lugar donde es posible recibir el perdón de Dios. La pretensión de Juan es inaudita: ¡Dios ofrece su perdón al pueblo, pero lejos de aquel templo corrompido de Jerusalén!»[740].

La predicación y acción simbólica de Juan fue una crítica colosal implícita contra el Templo de Jerusalén, a pesar de no haberse referido a él de una manera expresa y directa en sus alocuciones. En tal sentido, entonces, Juan el Bautista, al igual que el «Maestro de Justicia», habría dejado Jerusalén y el Templo para buscar una alternativa religiosa en pleno desierto, creyendo en el poder creador salvífico y purificador de Dios, que se manifestaría al final de los tiempos. En el caso de Qumrán, la esperanza fue que Dios establecería en el futuro escatológico el verdadero santuario y el culto ideal, pero hasta que ello sucediera, la vida de la comunidad en su carácter de «templo espiritual» anticipaba los tiempos mesiánicos. En el caso de Juan, por su lado, la vida de justicia y piedad a llevarse a cabo después de la remisión absoluta de los pecados era la fórmula correcta hasta la llegada del «más fuerte» que él, que los bautizaría «en Espíritu Santo y fuego» (Mt. 3,11; Lc 3,16; Jn 1,27-33).

6.5.2. Jesús: un profeta escatológico

a. La actitud paradójica hacia el Templo

A diferencia de Juan el Bautista, cuya actitud crítica hacia el Templo de Jerusalén estaba implícita en su acción bautismal, en el caso de Jesús de Nazaret su opinión con respecto del Santuario sagrado se manifestó no solo en sus acciones, sino también en sus palabras.

Es posible identificar en los hechos y en los dichos de Jesús dos actitudes opuestas, pero no necesariamente contradictorias, hacia la Casa de Yahveh. Por un lado, Jesús habría mostrado un significativo afecto, compromiso y reverencia hacia la ciudad de Jerusalén y el Templo, en total consonancia con los sentimientos del resto de los galileos de su época[741]. Prueba de ello son la reiteradas visitas que, según la versión de Juan, Jesús habría hecho a Jerusalén con ocasión de las distintas festividades sagradas (Pascua [2,13; 6,4; 11,55], Fiesta de las Tiendas [7,2], Fiesta de la Dedicación [10,22], Fiesta no precisada [¿Pentecostés?] [5,1]), antes de la última y dramática venida a la ciudad santa para celebrar la Pascua judía con los apóstoles (Mt 21,1-9; Lc 19,28-38; Mc 11,1-10; Jn 12,12-16)[742].

Jesús veía el Templo de Jerusalén como lugar central de su actividad, en donde acostumbraba a enseñar y a pregonar su mensaje. Como el mismo Jesús lo señalaba al decirles a los que vinieron a aprehenderlo en el jardín de Getsemaní, en el monte de los Olivos: «Todos los días estaba junto a vosotros enseñando en el Templo» (Mc 14,49; Mt 26,55; Lc 22,53)[743]. En este sentido, Jesús no era diferente a otros maestros de la época, como el caso del afamado sabio fariseo Yohanán ben Zakkay (segunda mitad del siglo I d.C.), de quien se dice que acostumbraba a sentarse «a la sombra del Templo» para enseñarles a sus alumnos (*b.Pesahim* 26a).

Como muchos en Israel, Jesús veía el Templo de Jerusalén como el lugar de residencia de Dios mismo, como lo daba a entender en su famosa diatriba contra los fariseos «hipócritas»:

> Y también: «Si uno jura por el altar, eso no es nada; mas si jura por la ofrenda que está sobre él, queda obligado». ¡Ciegos! ¿Qué es más importante, la ofrenda o el altar que hace sagrada la ofrenda? Quien jura, pues, por el altar, jura por él y por todo lo que está sobre él. Quien jura por el Santuario, jura por él *y por Aquel que lo habita*. Y quien jura por el cielo, jura por el trono de Dios y por Aquel que está sentado en él (Mt 23,18-22).

O como lo decía Jesús de una manera más concreta y abierta en otra oportunidad, al llamar al Templo de Jerusalén: «Casa de mi Padre» (Jn 2,16).

A la luz de lo señalado hasta ahora, entonces, no sorprende que Jesús no se haya mostrado hostil contra el Templo de Jerusalén en tanto tal, hasta el punto de reconocer la validez de las sacrificios llevados a cabo en él, según la regulación establecida en el Pentateuco[744]. Prueba de ello es el relato de la curación al leproso, cuando, después de quedar milagrosamente limpio de

su enfermedad, Jesús le ordenó: «Mira, no digas nada a nadie, sino vete, muéstrate al sacerdote y haz por tu purificación la ofrenda que prescribió Moisés para que les sirva de testimonio [Lv 14,1-32]» (Mc 1,43; Mt 8,4; Lc 5,14)[745].

Sin embargo, la actitud respetable y favorable de Jesús hacia el Templo como institución central de Israel, y tal vez precisamente por ello, lo llevó a adoptar una posición crítica hacia el Santuario, tanto de manera implícita como explícita[746]. Una muestra de su actitud de censura tácita hacia el Templo podría verse en sus prácticas de curación y exorcismos, cuando sin recurrir a la liturgia penitencial y bautismal de Juan, y prescindiendo del recurso de los sacrificios, les ofrecía a manera de alternativa a los enfermos y poseídos el perdón por los pecados y la salvación de Dios (Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26)[747]. En palabras de J. Pagola, la actuación de Jesús era «un desafío al templo como fuente exclusiva de salvación para el pueblo»[748].

Por su parte, un testimonio de crítica explícita se manifiesta en su lamento sobre Jerusalén, cuando decía sobre la ciudad de Dios:

> ¡Jerusalén, Jerusalén, la que mata a los profetas y apedrea a los que le son enviados! ¡Cuántas veces he querido reunir a tus hijos, como una gallina reúne a sus pollos bajo las alas, y no habéis querido! Pues bien, se os va a dejar desierta vuestra casa. Porque os digo que ya no volveréis a ver hasta que digáis: *¡Bendito el que viene en nombre del Señor!* [Sal 118,26] (Mt 23,37-39; cf. Lc 13,34-35)[749].

Más específicamente, Jesús asumió una actitud muy crítica hacia la aristocracia sacerdotal. En sus parábolas sobre los viñadores homicidas (Mc 12,1-12; Mt 21,33-46; Lc 20,9-19)[750] y sobre el mayordomo (Mt 24,45-51; Lc 12,42-46), Jesús acusaba veladamente a los sacerdotes, acusándolos por su abuso de poder y privilegios, y por su falta de sensibilidad hacia los pobres, viudas y necesitados[751].

¿Cómo es posible entender esta doble actitud hacia el Templo por parte de Jesús? ¿Cómo podía el galileo ser fiel al Templo y a la vez criticar a sus autoridades o descalificar su *raison d'être* como lugar exclusivo de expiación de los pecados? La respuesta a esta paradoja estaría en la reflexión acertada de C. Evans cuando dijo: «Yo creo que los judíos del primer siglo hacían una distinción entre el Templo como ideal, divinamente dado y divinamente dirigido, y el Templo como funcionaba en la realidad. Casi todas las críticas derivan de fuentes palestinenses, y no de la diáspora. Esto sugiere claramente que aquellos que estaban próximos y en contacto frecuente (con él) eran los más críticos»[752].

Jesús podía criticar radicalmente el funcionamiento del Templo, pero al mismo tiempo, y a pesar de parecer a simple vista una absurda contradicción, él podía sentir un afecto grande hacia «el valor fundamental del Templo»[753]. No hay mejor ejemplo para testimoniar estos sentimientos encontrados de Jesús hacia la Casa de Dios, que el dramático evento ocurrido con ocasión de su última visita a Jerusalén, cuando expulsó a los vendedores y cambistas del Templo

(Mc 11,15-18; Mt 21,12-13; Lc 19,45-48; Jn 2,14-16). Este evento representó un punto de inflexión en la vida de Jesús, que lo llevaría finalmente a su trágica muerte en la cruz.

b. La expulsión de los vendedores del Templo

Según los sinópticos, el evento de la expulsión de los vendedores en el Templo, conocido también por el nombre de «purificación» del Templo (que implica obviamente ya una interpretación de los hechos), habría tenido lugar a los comienzos de la visita de Jesús en Jerusalén, al final de su ministerio público, en claro contraste con Juan, que colocaba este acontecimiento en la semana inaugural del inicio de su ministerio[754]. Así reza la versión de los hechos según el evangelio de Marcos:

> Llegan a Jerusalén; y entrando en el Templo, comenzó a echar fuera a los que vendían y a los que compraban en el Templo; volcó las mesas de los cambistas y los puestos de los vendedores de palomas y no permitía que nadie transportase cosas por el Templo. Y les enseñaba, diciéndoles: «¿No está escrito: *Mi Casa será llamada Casa de oración para todas las gentes?* [Is 56,7] ¡Pero vosotros la tenéis hecha una *cueva de bandidos*! [Jr 7,11]» (Mc 11,15-18).

Como es de imaginar, este evento decisivo en la carrera de Jesús mereció la atención de innumerables estudiosos, que evaluaron de manera variada los distintos detalles presentes en las diferentes versiones, llegando obviamente a conclusiones desiguales y, en muchos casos, contradictorias[755]. ¿Cuál es la versión original: Marcos o Lucas? ¿La versión de Juan sería una versión independiente de la de Marcos? ¿Las referencias bíblicas serían originales o secundarias? Con toda la importancia que tienen estos y otros muchos interrogantes más para entender el carácter del relato y su significado histórico y teológico, solo un asunto merece nuestra atención en los marcos de nuestro estudio, a saber: ¿cuál fue el propósito de la acción de Jesús?

Esta pregunta crucial ha merecido un sinnúmero de propuestas, en muchas ocasiones por el mismo estudioso, las cuales en muchos casos se complementan entre ellas y no se excluyen entre sí. Algunas respuestas han interpretado la acción de Jesús de una manera concreta y literal, aduciendo que el objetivo de su acto habría sido protestar: 1) contra las injusticias y abusos de los sacerdotes (Evans, Charlesworth), 2) contra la actividad comercial en la Casa de Dios y su funcionamiento (Evans, Casey), 3) contra la exclusión de los gentiles y el sistema sacrificial como tal (Freyne, Ådna), 4) contra el dinero impregnado de impureza moral (Regev), 5) contra el uso de monedas idólatras (Charlesworth), o 6) contra la presencia y abuso de vendedores en el área del Templo (Evans)[756].

Otra interpretación, que ha merecido el apoyo de numerosos investigadores, es la que ha explicado la acción de Jesús como un gesto simbólico-profético de destrucción del Templo (Pagola, Crossan, Sanders, Flusser, Ehrman). Esta acción simbólica de Jesús habría sido una de otras tantas acciones simbólicas llevadas a cabo por este profeta escatológico a lo largo de su ministerio público[757], en total acuerdo con la manera de actuar de los profetas clásicos[758].

La interpretación de la acción de Jesús como un gesto simbólico de destrucción se vería corroborada por dos argumentos. Por un lado, al hacer referencia a la invectiva de Jeremías con las palabras «una cueva de bandidos» (7,11), Jesús habría querido amenazar implícitamente a los judíos con la posibilidad de una inminente destrucción del Templo de Jerusalén, en caso de no mejorar su conducta, como había sido el caso con Jeremías, cuando le había advertido a los israelitas que el Templo sería destruido por sus pecados: «yo 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 Silo, y os echaré de mi presencia como eché a todos vuestros hermanos, a toda la descendencia de Efraím» (*ibídem*, vv. 14-15).

Por el otro lado, el tema de la destrucción del Templo aparece de manera expresa en la versión de Juan, según reza el texto: «Los judíos entonces le replicaron diciéndole: "¿Qué señal nos muestras para obrar así?". Jesús les respondió: "Destruid este Santuario y en tres días lo levantaré"» (2,18-19)[759]. Aunque este testimonio sea exclusivo de Juan, sin referencia alguna en los sinópticos, los investigadores tienden a considerar la versión de Juan como más original, suponiendo que el Jesús histórico habría acompañado realmente su acción simbólica con una referencia directa a la destrucción del Templo[760].

En este sentido, pues, Jesús no habría sido muy diferente al amenazar con una próxima destrucción del Templo[761] a lo anunciado en algunas obras apocalípticas de la época (como *1 Henoc* 90) o a otros profetas de la época, como había sido el caso de Jesús, hijo de Anán. Según nos lo cuenta Josefo:

> Un cierto Jesús hijo de Anán, hombre plebeyo y rústico, cuatro años antes de la guerra, estando la ciudad en paz y con gran abundancia de todo, fue a la fiesta de los Tabernáculos, en la cual es costumbre levantar tiendas en honor de Dios, y súbitamente se puso a gritar dentro del Templo:
>
> –¡Voz del oriente, voz del occidente, voz de los cuatro vientos, voz contra Jerusalén y el Templo, voz contra los recién casados y las recién casadas, voz contra todo el pueblo!
>
> Gritando de esta forma noche y día recorría todas las calles de la ciudad. Algunos de los principales del pueblo, disgustados por sus palabras agoreras, se apoderaron del hombre y lo golpearon. Pero él no pidió piedad ni se defendió y prosiguió con los mismos gritos. Los magistrados judíos, creyendo con razón que se trataba de un poseído por una furia divina, lo entregaron al gobernador romano. Desollado hasta los huesos a latigazos, no rogó ni derramó una lágrima; a cada golpe respondía, con la voz más lastimera que podía:
>
> –¡Ay, ay de Jerusalén! (Josefo, *Guerra* VI, v, 3 §§300-304).

Pero todo llevaría a pensar que Jesús no solo habría anunciado la próxima destrucción del Templo. Como su propósito no era suprimir el Templo[762], sino antes bien promover una renovación radical del mismo, su amenaza de destrucción se habría visto acompañada por un anuncio sobre la restauración de un futuro Templo en la inmediata era escatológica. Como ya había sido adelantado por la literatura apocalíptica (*1 Henoc* 90; *Jubileos* 1; *Rollo del Templo* XXIX; 4Q*Florilegio*), también Jesús esperaba que el Templo escatológico sería construido por Dios mismo, «no hecho por hombres (ἀχειροποίητον)» (Mc 14,58) [763].

Cualquiera que hubiera sido el propósito y significado de la acción y las palabras de Jesús durante los sucesos ocurridos durante la expulsión de los vendedores y cambistas en el Templo, una cosa queda bien clara. El Jesús histórico, arraigado y modelado en la tradición de Israel, nunca habría tenido como propósito suprimir el Templo de Jerusalén o cancelar la actividad sacrificial[764]. Su objetivo, al igual que Jeremías siglos atrás, habría sido promover una mejora del comportamiento ético del pueblo, con la esperanza de que la Casa de Dios sea realmente pura y santa. Si Jeremías no fue «antijudío» al criticar el Templo y amenazar con la futura destrucción, tampoco Jesús lo fue[765]. A pesar de las graves falencias en el Templo de su época, Jesús el judío nunca se habría podido imaginar un judaísmo sin Templo[766]. Por eso, si el Templo de Jerusalén, ampliado y embellecido por Herodes, no podía satisfacer las exigencias radicales de moralidad y justicia social de Jesús, entonces su esperanza estuvo puesta en que Dios lo reemplazaría en el futuro próximo por uno perfecto y divino. Y en este sentido, pues, Jesús como profeta escatológico habría unido su voz a las otras voces de su tiempo.

6.6. De la polémica a la catástrofe

De esta manera, pues, en una atmósfera cargada de sentimientos encontrados, en los que algunos judíos vivían la ciudad y su Templo como la expresión más sublime de la religiosidad, mientras que otros la consideraban un antro de impureza, corrupción e injusticia social, esperando que el Santuario, controlado por una aristocracia sacerdotal cruel y déspota, fuera reemplazado por un Templo divino perfecto en la era escatológica, llegamos a las postrimerías de la época del Segundo Templo. ¡Quién habría imaginado en esos días que las profecías escatológicas sobre el Templo estaban por convertirse en realidad!

A consecuencia del robo de dinero del tesoro del Templo por parte del procurador Gesio Floro (64-66 d.C.), estalló una rebelión en Jerusalén. Floro mandó crucificar a algunos judíos, pero una sublevación le obligó a abandonar la ciudad. Como consecuencia de ello, se generalizó la revuelta estallando también disturbios en Cesárea y en todo el país. En septiembre del año 66, el legado de Siria Cestio Galo intentó abortar la revuelta de Jerusalén sin éxito, abandonando la ciudad con graves pérdidas. Como consecuencia de ello, entonces, el gobierno quedó en manos de los insurrectos.

Cuando la situación se transformó en incontrolable, el emperador Nerón (54-68 d.C.) designó a Vespasiano y a su hijo Tito responsables de la restitución del orden en la tierra de Israel. En el año 67 d.C., Vespasiano, a la cabeza de 60.000 hombres, reconquistó Galilea, haciendo prisionero al gobernador insurrecto Yosef ben Mattityahu (el futuro famoso historiador Flavio Josefo)[767].

En Jerusalén, la situación fue deteriorándose rápidamente. En el año 67-68 d.C., los zelotas de Juan de Giscala, fugitivo de Galilea, y los judíos de Idumea se hicieron dueños de Jerusalén. El caos fue tan grande en la capital, que el Sumo Sacerdote Anán y otros notables del pueblo fueron asesinados por los rebeldes. En su lugar, los rebeldes eligieron de «manera democrática» (por sorteo) un Sumo Sacerdote sin abolengo sacerdotal. Mientras tanto, las fuerzas de Vespasiano siguieron su avance hacia el sur en dirección a Jerusalén. Durante el verano del año 68 d.C., el ejército romano ocupó la zona baja del litoral y el valle del Jordán, destruyendo en esa oportunidad Qumrán (según la evidencia arqueológica: restos de incendio y monedas del segundo año de la revuelta).

Como consecuencia de la situación creada en Roma debido al suicidio del emperador Nerón (junio del año 68 d.C.), Vespasiano aplazó el sitio de Jerusalén pero sometió el resto del territorio de Judea. En Jerusalén, mientras tanto, otros revolucionarios hicieron su aparición: Simón Bar Giora, nativo de Gerasa (una ciudad de Transjordania) y los sicarios

ultranacionalistas. Estos extremistas también se apoderaron de algunas fortalezas: Masada, Herodión y Maqueronte.

Cuando en el año 69 d.C. Vespasiano, el nuevo emperador de Roma, pasó a ser el gobernador exclusivo del Imperio, le fue confiado a su hijo Tito el sitio de Jerusalén por medio de cuatro legiones, con agregados de miles de soldados de las legiones romanas en Egipto y de restos de la Legión XII *(Fulminata)*, que comenzó para las Pascuas judías (marzo-abril) del año 70 d.C. La situación se hizo insostenible para los judíos. El hambre y los asesinatos entre partidarios de Simón Bar Giora y los de Yohanán de Gush Jalav fueron diezmando a los rebeldes[768].

Ante una situación de semejante gravedad, cuando parecía inmediata la caída de la ciudad, ¿por qué los rebeldes no decidieron rendirse y entregarse a los romanos? ¿Acaso creían que podrían evitar la destrucción que se avecinaba? ¿No veían que la suerte de la ciudad estaba echada?

Como ya había sucedido a finales de la época del Primer Templo, también para finales del siglo I de nuestra era se había hecho popular la creencia de que la ciudad de Jerusalén no caería en manos de los gentiles. Como lo había imaginado el visionario anónimo en *1 Henoc,* con ocasión de describir el último combate contra Israel:

> En esos días se reunirán los ángeles y se lanzarán a oriente, donde están los partos y medos, incitarán a los reyes, y entrará en ellos el espíritu de revuelta, los instigarán (a levantarse) de sus tronos, y surgirán como leones de su cubil y como lobos hambrientos en medio de su rebaño. Subirán y hollarán la tierra de mis elegidos, y se convertirá esta ante ellos en era y camino trillado. *Pero la ciudad de mis justos será un tropiezo para sus caballos:* se suscitará una guerra intestina, y su mano derecha prevalecerá sobre ellos. Nadie conocerá a su prójimo, a su hermano, ni el hijo a su padre y su madre, hasta que a consecuencia de sus muertes haya multitud de cadáveres y su castigo no sea vano. En esos días abrirá su boca el šeol y se hundirán en él, y su ruina no cesará: el šeol tragará a los pecadores a la vista de los elegidos (*1 Henoc* 56,5-8).

Pero aun cuando los romanos de manera sistemática tomaron la tercera y luego la segunda muralla, y luego conquistaron la fortaleza de Antonia, ubicada en la zona noroccidental del Templo, e incluso cuando el sacrificio diario había dejado de ser ofrecido, tampoco entonces los rebeldes creyeron que el Templo de Jerusalén caería en manos de los romanos. El Dios de Israel no habría de permitir que su Casa cayera en manos impuras. Testimonio de esta línea de pensamiento entre los insurgentes nos ha llegado por medio de Josefo, cuando escribió:

> Gritaron que menospreciaban la muerte, la que preferían a la servidumbre. Mientras vivieron harían todo el daño posible a los romanos; ya que tenían que morir, no se preocupaban por la patria; y el mundo era para Dios un templo mucho más honorable que el actual. *Además el santuario sería salvado por aquel que moraba en él; era su aliado* y ellos se reían de todas las amenazas, pues la solución de los acontecimientos pertenecía a Dios (*Guerra* V, xi, 2 §§458-459)[769].

Según Flusser, los rebeldes no se habrían referido al «mundo» como el Templo preferido por Dios, como lo da a entender Josefo, sino al Templo celestial[770]. A su entender, la esperanza de los rebeldes habría estado puesta en la creencia, de que el verdadero Templo no era el que

ahora estaba amenazado por los romanos, sino el que estaba en el cielo con Dios, escondido desde los comienzos mismos de la creación. Por ello, entonces, el Templo de Dios, divino y perfecto, estaba a salvo de cualquier daño, hasta ser revelado en el final de los tiempos. Como se lo había comunicado Dios al escriba Baruc antes de la destrucción del Primer Templo:

> Y el Señor me dijo:
>
> –Esta ciudad será entregada durante un tiempo y el pueblo será perseguido un tiempo, pero el mundo no será relegado al olvido. ¿Piensas que esta ciudad es aquella acerca de la cual dije: «Te he grabado en las palmas de mis manos» [Is 49,16]? *Este edificio que ahora está edificado entre vosotros no es el que se reveló junto a mí y que fue preparado desde el principio cuando concebí hacer el paraíso*, y el que mostré a Adán antes de que pecase. Cuando desobedeció el mandato, lo despojé de él como también (lo despojé) del paraíso. Tras esto se lo mostré a mi siervo Abraham durante la noche entre las partes del sacrificio. También se lo mostré a Moisés en el monte Sinaí, cuando le enseñé la imagen del tabernáculo y todos sus utensilios. *Ahora está guardado a mi lado, como el paraíso*: marcha, pues, y haz como te he ordenado (*Apocalipsis siríaco de Baruc* 4,1-7)[771].

Pero frente a estas esperanzas de los rebeldes fanáticos en una salvación milagrosa por parte de Dios, otros vieron ante sus ojos la realidad descarnada y sin tapujos, advirtiendo a sus conciudadanos de las desgracias por venir. Como la profecía apocalíptica sobre la inminente ruina de Jerusalén puesta en boca de Jesús:

> Como dijeran algunos, acerca del Templo, que estaba adornado de bellas piedras y ofrendas votivas, él dijo: «Esto que veis, llegarán días en que no quedará piedra sobre piedra que no sea derruida». Le preguntaron: «Maestro, ¿cuándo sucederá eso? Y ¿cuál será la señal de que todas estas cosas están por ocurrir?» [...]
>
> Cuando veáis a Jerusalén cercada por ejércitos, sabed entonces que se acerca su desolación. Entonces, los que estén en Judea, huyan a los montes; y los que estén en medio de la ciudad, que se alejen; y los que estén en los campos, que no entren en ella; porque estos son días de venganza, y se cumplirá todo cuanto esté escrito. ¡Ay de las que estén encinta o criando en aquellos días!
>
> Habrá, en efecto, una gran calamidad sobre la tierra, y Cólera contra este pueblo; y caerán a filo de espada, y serán llevados cautivos a todas las naciones, y *Jerusalén será pisoteada por los gentiles*, hasta que se cumpla el tiempo de los gentiles. [...]
>
> Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobrad ánimo y levantad la cabeza porque se acerca vuestra liberación (Lc 21,5-7.20-24.28)[772].

En el mismo espíritu de la profecías que habría anunciado Jesús años atrás, según la versión de Lucas y los paralelos (Mt 24; Mc 13), también Josefo rechazó las esperanzas vanas de los rebeldes, advirtiendo que las profecías antiguas ya habían anticipado la próxima caída de la ciudad. Por ello, entonces, todo intento de rebelarse contra Roma estaba condenado al fracaso:

> ¿Quién ignora los escritos de los viejos profetas y el oráculo que amenaza a esta desdichada ciudad? Fue predicha su destrucción para cuando alguien del pueblo comience a derramar la sangre de sus conciudadanos[773]. ¿Por ventura no están la ciudad y el Templo llenos de vuestros cadáveres? Dios será, Dios mismo, quien, juntamente con los romanos, arrimará a la ciudad el fuego de purificación y destruirá desde sus cimientos una ciudad tan manchada por vosotros (*Guerra* VI, ii, 1 §§109-110).

Pero nada pudo impedir el desenlace final. El día 29 de agosto del año 70 (según el calendario judío, el día 10 del mes de Av)[774] los romanos tomaron el atrio interior e

incendiaron el Templo, haya sido «por una especie de impulso divino» o por decisión del mismísimo Tito (Josefo, *Guerra*, VI, iv, 5 §§252-253)[775]. Unos días después fueron conquistadas y destruidas las restantes partes de la ciudad.

Miles de judíos murieron en la contienda. Los habitantes de la ciudad que quedaron con vida fueron condenados a trabajos públicos, deportados como esclavos o muertos en los juegos de gladiadores. El triunfo de Roma contra los rebeldes judíos fue celebrado con la acuñación de una serie de monedas con la inscripción «*Judea Capta*» (en latín, «Judea capturada»), con una entrada triunfal en Roma de las tropas trayendo los despojos del Templo, y con la erección del arco de triunfo de Tito por su hermano Domiciano en el año 81 d.C.

¡Qué trágico y humillante final para el *omphalos* del mundo! Con este evento de alcances cuasicósmicos, el Templo de Jerusalén histórico y real, que había sido considerado una de las grandes maravillas del mundo antiguo, llegó así a su triste final. Para muchos judíos, el mundo volvió al caos; un mundo sin Templo era un mundo sin rumbo, sin sentido. Un ejemplo concreto de esta situación de desorden existencial y desesperanza lo podemos ver en el lamento de Baruc sobre Sión:

> Dichoso el que no haya nacido,
> o el que habiendo nacido ha muerto.
> Nosotros que vivimos, ¡ay de nosotros!
> Pues hemos visto los dolores de Sión
> y lo que le ha ocurrido a Jerusalén.
> Llamaré a las sirenas del mar.
> ¡Venid vosotros desde el desierto, Lilit, diablos y chacales de las selvas!
> ¡Despertad y ceñid vuestros riñones para la lamentación!
> ¡Entonad conmigo el lamento y gemid conmigo!
> ¡Vosotros, labradores, no sembréis más!
> ¿Por qué, tierra, das los frutos de tu cosecha?
> ¡Guarda en tu interior la dulzura de tus alimentos!
> Y tú, vid, ¿por qué continúas dando tu vino
> que no podrá ser ofrecido en Sión,
> ni tampoco las primicias de los frutos?
> Vosotros, cielos, ¡retened vuestro rocío y no abráis los depósitos de la lluvia!
> Tú, sol, ¡retén la luz de tus rayos!;
> tú, luna, ¡apaga la abundancia de tu luz!
> ¿Por qué debe amanecer la luz si se ha oscurecido la luz de Sión?
> Vosotros, esposos, ¡no entréis (en la cámara nupcial)!
> Que las doncellas no se adornen con coronas.
> Y vosotras mujeres, ¡no recéis para dar a luz!
> Regoncíjense mucho las estériles,
> alégrense las que no tienen hijos,
> y las que los tienen se entristezcan.
> ¿Por qué han de engendrar con dolores y enterrar con gemidos?
> ¿Por qué han de tener hijos los hombres
> o la semilla de su naturaleza ha de recibir su nombre

si esta madre está devastada y sus hijos cautivos?
¿No volváis a hablar ya de la hermosura,
ni disertéis sobre la belleza!
Vosotros, sacerdotes, tomad las llaves del santuario
y lanzadlas a lo alto del cielo;
Dádselas al Señor y decid:
«¡Protege Tú mismo tu casa, no nosotros,
que hemos sido hallados mayordomos mentirosos!».
Vosotras, doncellas, que tejéis el lino fino
y la seda con oro de Ofir,
daos prisa y arrojad todo al fuego
para que lo conduzca hasta su Hacedor;
que la llama lo lleve a su Creador,
¡no sea que se lo apropien los enemigos! (*Apocalipsis siríaco de Baruc* 10, 6-19).

Según se puede colegir de este texto, hubo judíos que dejaron ciertamente de sentir que la vida tuviera sentido, absteniéndose de todo placer terrenal, hasta el punto de dejar de satisfacer sus necesidades más elementales. Pero fue entonces cuando los rabinos tomaron las riendas de la comunidad descabezada, tratando de no dejar caer al pueblo en la desesperanza y el desconsuelo. Como lo cuenta esta hermosa historia del Talmud de Babilonia:

> Nuestros Rabinos enseñaron: Cuando el Templo fue destruido por segunda vez, un gran número en Israel se convirtió en ascetas, obligándose a no comer carne ni beber vino. R. Joshua se puso a conversar con ellos y les dijo: «Mis hijos, ¿por qué no comer carne, ni beber vino?». La respuesta fue: «¿Vamos a comer carne que solía ser traída como ofrenda en el altar, ahora que este altar está en suspenso? Vamos a beber el vino que solía ser derramado en libación sobre el altar, pero ahora ya no?» Él les dijo: «Si esto es así, entonces, no hay que comer tampoco el pan, porque las ofrendas de comida han cesado». Ellos dijeron: «[Eso es así, y] nos podemos arreglar con la fruta». «No debemos comer fruta tampoco, [él dijo], porque ya no hay una ofrenda de primicias»[776]. Entonces podemos arreglarnos con otras frutas [dijeron]. «Pero, [él dijo] no debemos beber agua, porque ya no hay ningún rito del vertido del agua»[777]. Para ello ya no tuvieron ninguna respuesta, por lo que les dijo: «Mis hijos, vienen y me escuchan. No lamentarse [por la destrucción del Templo] es imposible, porque el golpe ha caído. Pero lamentarse mucho también es imposible, porque no es posible imponer a la comunidad un decreto que la mayoría no puede soportar» [...] Por lo tanto, los Sabios han ordenado este modo: Una mujer puede ponerse todos sus adornos, pero puede prescindir de uno o dos (*b.Bava Batra* 60b [traducción mía]).

Como ya había sucedido cientos de años atrás con ocasión de la destrucción del Primer Templo, el pueblo de Israel se vio forzado a renacer como el ave fénix de sus cenizas, conformando su realidad social, religiosa y mental, sin un Santuario físico en torno al cual construir su vida nacional[778]. A tales efectos, los rabinos promovieron una estrategia similar a la adoptada por los qumranitas años atrás, a saber: el Templo físico fue reemplazado por la *idea* del Templo. Desde entonces, la vida cotidiana y religiosa de los judíos fue modelada inspirándose en el Templo, manteniendo la memoria viva de esta institución por medio del culto sinagogal, la oración, el estudio de la Torá y el arte[779].

Veamos más específicamente la noción del estudio de la Torá como sustituto del Templo. Según los sabios, el estudio de la Torá (en su sentido más amplio) representaba un verdadero

encuentro con Dios. En este sentido, entonces, la Torá reemplazaba al Tabernáculo como el lugar de residencia de Dios, convirtiéndose el sabio en un «sacerdote» virtual, y el estudio de la Torá tenía un carácter sacral[780]. Como lo decía R. Jalafta (un sabio de la segunda mitad del siglo II d.C.): «si diez se sientan y se ocupan de la Torá, la presencia de Dios está en medio de ellos, por cuanto que está escrito: *Dios está en medio de la comunidad de Dios* [Sal 82,1] [...] ¿De dónde (sabemos) que está incluso con uno? Por cuanto está escrito: *en todo lugar donde recuerde mi nombre, vendré a ti y te bendeciré* [Ex 20,24]» (*m.Avot* III, 6).

Pero estas estrategias de los rabinos no deben llevarnos al engaño. A diferencia de los cristianos, que podían imaginar una Jerusalén celestial descendiendo del cielo sin Templo en los tiempos mesiánicos (cf. Ap 21,22), los judíos nunca dejaron de imaginar la redención del pueblo y del mundo sin la reconstrucción de su Templo. La esperanza era que un Templo celestial habría de descender milagrosamente de las alturas, como señal del inicio de la era escatológica[781]. Como acostumbran a cantar los judíos hasta el día de hoy alrededor de la cena pascual: «Poderoso es: Él construirá su Casa pronto. Pronto, pronto, en nuestros días. Dios construye, Dios construye, construye tu Casa pronto» (*Hagadá de Pesaj* [traducción mía]).

[461] Sobre la urbanización de la ciudad de Jerusalén y el fenómeno sectario, véase BAUMGARTEN, «City Lights».

[462] Sobre estos temas, véase más arriba cap. 3, p. 63, n. 9.

[463] Para detalles, véase más arriba cap. 4, p. 107, n. 23.

[464] El *Testamento de Levi* forma parte de una obra apócrifa llamada *Testamento de los Doce Patriarcas*, que en su forma actual es una composición cristiana compuesta no antes del siglo II d.C. Sin embargo, la dependencia de materiales cuasitestamentarios conocidos de tradiciones o composiciones judías antiguas (siglos II-I a.C.), como es el caso del *Documento de Leví arameo* o tradiciones relacionadas con Neftalí o Judá, lleva a pensar que esta composición, sea en partes o sea en su totalidad, habría sido en esencia una obra judía en su origen, siendo luego interpolada con elementos cristianos en los primeros siglos de nuestra era. Para detalles, véase PIÑERO, *Testamento de los Doce Patriarcas*, pp. 11-28; KUGLER, «Testaments», p. 1296.

[465] Cf. también *Salmos de Salomón* 2,1-3; 8,8-12.21-22.

[466] El *Apocalipsis de los animales* (caps. 85-90) forma parte del *Libro de los Sueños*, que a su vez conforma la cuarta sección de *1 Henoc* (caps. 83-90). Todo parecería indicar que alguna vez habría sido una obra independiente antes de ser incorporada a *1 Henoc*. Según se cree, esta parte de la obra procedería del mismo contexto religioso que el libro de Daniel, y como este (cf. Dn 8) resume la historia del mundo bajo simbolismo de animales hasta el tiempo de los Macabeos. Esta obra, escrita originalmente en arameo, habría sido compuesta en los tiempos de las primeras victorias de Judas el Macabeo (segundo tercio del siglo II a.C.). La versión completa del texto se encuentra en etíope clásico (*Ge'ez*), pero fragmentos de esta obra se hallaron en la cueva 4 de Qumrán. Sobre este libro, véase ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 285-287; ASSEFA, «Dreams, Book of», pp. 552-553.

[467] El análisis a continuación de esta y la próxima perícopa sigue la interpretación de Dimant («Jerusalén y el Templo», pp. 178-183).

[468] El uso de «torre» para referirse al Templo de Jerusalén está testimoniado también en *Targ. Isaías* 5,2; *t.Me'ila* 1,16; *t.Sukka* 3,15. Según DIMANT («Jerusalén y el Templo», p. 179), este símbolo habría tenido su origen en la Jerusalén y el Templo de los tiempos históricos, cuando en los libros de Nehemías y Crónicas, a comienzos de la época persa, ya llamaban al Templo con el nombre de יְרָה *(bîrâ)* por la torre que se erguía al norte del monte (Neh 2,8; 7,2; 1 Cr 29,1.19). Esta práctica continuó también en la época rabínica (cf. *m.Tamid* 1,1; *m.Midot* 1,9).

[469] La imposibilidad de reconocer la falsedad del Templo se debía a que «estas ovejas tenían cegados los ojos y no veían, y los pastores lo mismo» (*1 Henoc* 89,74).

[470] A manera de *pars pro toto*, la «mesa» representa aquí el culto sacrificial en su conjunto.

[471] Sobre la ilegitimidad del Templo en tiempo de los Macabeos, véase más arriba cap. 5, p. 135, n. 19.

[472] La «torre alta y elevada» terrenal (= Primer Templo) tenía su contrapartida en la «torre alta» del cielo (= Templo celestial). Cf. 87,3.

[473] A diferencia de la referencia expresa hecha aquí de que el «Dueño de las ovejas» (=Dios) «se puso en la torre» (= residió en el Templo de Salomón), este dato es totalmente omitido al hablar del Segundo Templo (cf. 89,73). Este hecho llevó a C. C. ROWLAND («The Second Temple», p. 181) a concluir que el autor del *Apocalipsis de los animales* habría apoyado la creencia de que Dios habría estado ausente del Segundo Templo. Según algunos estudiosos, esta doctrina sobre la ausencia de Dios del Templo de Jerusalén, y el aumento del énfasis en la trascendencia de Yahveh, habría sido una creencia generalizada entre los judíos del Segundo Templo (cf. *b.Yoma* 21b). Sin embargo, en base a textos diversos (Jl 2,27; 4;17; Sal 135,21; *Rollo del Templo* XXIX,7-10; Mt 23,21; Josefo, *Guerra* VI, v, 3; *m.Sucot* V,4), G. I. DAVIES concluye que «la creencia en la presencia divina en el Segundo Templo estaba mucho más difundida de lo que se acostumbra a pensar» («The Presence of God», p. 33 [traducción mía]). Sin embargo, su argumentación a mi parecer no es convincente.

[474] Sobre la noción de que el Segundo Templo había sido inferior en calidad al Primer Templo, véase este pasaje en el *Apocalipsis Siríaco de Baruc*: «En ese tiempo, tras un poco, Sión será reedificada, se establecerán de nuevo sus ofrendas, los sacerdotes volverán a su ministerio y de nuevo vendrán las naciones para glorificarla, *pero no completamente como al principio*» (68,5-7). Una reafirmación indirecta de esta noción sería el interés renovado por el Templo de Salomón que se halla presente en un fragmento de la obra *Sobre los reyes de Judea*, escrita por el historiador judío Eupólemo para mediados

del siglo II a.C., y preservada por el historiador cristiano Eusebio de Cesarea (siglo IV d.C.) en su libro *Praeparatio Evangelica* IX, 34,1-16. Para su texto, véase FALLON, «Eupolemus», pp. 868-870. La idealización de Sión y su Santuario en la época de Salomón queda reflejada también en el *Apocalipsis Siríaco de Baruc* cuando decía que «la paz y la tranquilidad estuvieron presentes en aquel tiempo» y que «la ciudad de Sión dominaba entonces sobre todas las tierras y lugares» (61,2.7).

[475] Esta familia sacerdotal era una más de los turnos diarios de los que había de 4 a 9 en cada clase sacerdotal (sección semanal). Véase JEREMIAS, *Jerusalén*, p. 206.

[476] A partir de Jonatán el Macabeo se sucedieron ocho sumos sacerdotes asmoneos sin interrupción durante ciento quince años, hasta la toma de Jerusalén por Herodes el Grande en el año 37 a.C. El último Sumo Sacerdote de estirpe asmonea fue Aristóbulo III, quien fue mandado asesinar por el mismísimo Herodes en el año 35 a.C. (Josefo, *Ant.* XV, iii, 3 §55).

[477] Josefo alude aquí a la acusación lanzada por el fariseo Eleazar contra Juan Hircano I, el padre de Alejandro, cuando le enrostró a este diciéndole «que tu madre fue esclava durante el reinado de Antíoco Epífanes» (*Ant.* XIII, x, 5 §292).

[478] A excepción de Aristóbulo el asmoneo y el babilonio Ananel (Sumo Sacerdote del 37 al 36 a.C., y a partir del 34, por segunda vez).

[479] Según lo especifica JEREMIAS (*Jerusalén*, pp. 211-212), «entre los 25 sumos sacerdotes ilegítimos de la época herodiana y romana, no menos de 22 pertenecen a estas cuatro familias, a saber: Boetos (8), Anás (8), Phiabi (3) y Kamith (3); en cuanto a los otros tres sumos sacerdotes, se puede suponer que estaban ligados a estas familias». Para detalles sobre estas épocas tumultuosas, véase JEREMIAS, *ibíd.*, pp. 209-215.

[480] Traducido por JEREMIAS, *Jerusalén*, p. 213. Sobre los abusos de los sumos sacerdotes hacia los años 50 y 60, que llegaron incluso a enviar siervos para arrancar por la fuerza diezmos a sacerdotes de rango inferior, véase Josefo, *Ant.* XX, viii, 8 §§179-181; XX, ix, 2 §§205-207. Cf. también *Testamento de Moisés* 7,3-10.

[481] Para una reseña general sobre la crítica hacia el Templo presente en las fuentes judías antiguas, véase EVANS, «Opposition to the Temple», pp. 236-241; ídem, «Jesus' Action in the Temple».

[482] En excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Tell er-Rās, al final del pico norte del monte Garizim, se encontraron algunos restos que fueron interpretados como testimonio del templo samaritano de la época helenística. Véase CAMPBELL, «Jewish Shrines», pp. 159-162. Pero esta posibilidad fue desestimada por Y. Magen. Véase MAGEN, «The Dating of the First Phase», p. 157, n. 2; FREY, «Temple and Rival Temple», p. 183, n. 79.

[483] Sobre los hallazgos arqueológicos, véase MAGEN, *ibíd.*, pp. 164-166; ídem, «Bells, Pendants», pp. 32-35. Véase también ROUSSEAU y ARAV, *Jesus and His World,* p. 207. Estas construcciones a comienzos del siglo II a.C. en el monte Garizim habrían sido resultado del curso positivo que tomaron las relaciones entre los samaritanos y los seleúcidas durante el gobierno de Antíoco III. El lujo de la ciudad habría tenido como origen los donativos que habrían enviado samaritanos residentes en la diáspora (Alejandría y Delos). Sobre estos temas, véase ESHEL, «El desarrollo de la fe», p. 206.

[484] Sobre la interpretación antisamaritana de Gn 34, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 55-61. Para detalles sobre el *Apócrifo de José* (4Q372), véase PETERS, «Joseph, Apocryphon of»; KNIBB, «Joseph, Apocryphon of». Para ver el texto, GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán*, pp. 277-278.

[485] Sobre los orígenes judíos de la leyenda samaritana, véase KALIMI Y PURVIS, «The Hiding of the Temple Vessels», pp. 682-685.

[486] El historiador eclesiástico Eusebio de Cesarea (*ca.* 263-339 d.C.), en su obra histórica *Praeparatio Evangelica*, cita dos pasajes de la obra *Sobre los judíos* compuesta por el historiador pagano Cornelius Alexander Polyhistor (*ca.* 112-130 a.C.), en cuyo frag. I (9.17.2-9) –que Eusebio atribuye a Eupólemus vía Polyhistor– se hace una clara referencia a la figura de Melquisedec y a su encuentro con el patriarca Abraham. A pesar de la atribución tradicional hecha por el gran historiador cristiano, la mayoría de los investigadores modernos (*pace* Doran o Piñero) la consideran errónea. Por ello, entonces, la literatura científica llama al autor de este fragmento con el apodo de *Pseudo-Eupólemos*, argumentando que este autor anónimo habría sido un samaritano, quien habría vivido en la tierra de Israel o Egipto, en la primera mitad del siglo II a.C. La obra original podría haber sido compuesta en un período premacabeo; pero, en todo caso, la misma habría sido finalizada antes de la destrucción del templo samaritano por Juan Hircano I en el año 128 a.C. Para más detalles, véase DORAN, «Eupolemus, Pseudo»; PIÑERO, *Literatura judía*, p. 120; HOLLADAY, «Eupolemus, Pseudo-»; WACHOLDER, «Pseudo-Eupolemus' Two Fragments»; WALTER, «La literatura judeo-griega», p. 80.

[487] El topónimo «Salem» vuelve a aparecer solo una vez más en la Biblia Hebrea, en paralelo al término «Sión», como

nombre abreviado de Jerusalén (Sal 76,3). Haya sido «Salem» en Gn 14 una referencia a la ciudad de Jerusalén o no, en la época del Segundo Templo la identificación de esta ciudad con Jerusalén fue tomada como un hecho. Cf. *Génesis Apócrifo*, XXII, 13: «Fue a Salen, que es Jerusalén»; Josefo, *Ant.* I, x, 2 §180: «Y a Solima luego la llamaron Jerusalén».

[488] La transliteración del hebreo de las palabras monte Garizim (הַר גְּרִזִים [*har g^{e}rizim*]) en «Argarizin» (Αργαριζίν) aparece ocasionalmente en algunos textos de la época romana, como en Josefo, *Guerra* I, ii, 6 §63 y en el Pentateuco Samaritano (cf. Dt 1,29; 27,4). En los LXX, el nombre es transcrito ὄρος Γαριζιν *(oros garizin)*. Sobre la costumbre de escribir el nombre de la montaña en *scripto continua*, véase más arriba, cap. 4, p. 125, n. 72.

[489] No queda claro si el autor anónimo habría traído aquí una tradición alternativa a la versión bíblica de carácter polémico, reemplazando la identificación popular «Salem»=Jerusalén por «Salem» = Argarizin, o tal vez habría entendido que la ciudad de «Salem» estaba localizada en Samaría. Esta última interpretación podría haberse basado en Gn 33,18, como se puede concluir de la traducción de los LXX de Gn 33,18 («Salem, la ciudad de Siquem») y en *Jubileos* 30,1 («... subió Jacob pacíficamente a Salén, que está al oriente de Siquén»). Cf. también Jdt 4,4.

[490] Curiosamente, esta tradición prosamaritana no aparece reflejada en el Pentateuco samaritano, ni tampoco en el *Targum* samaritano.

[491] Sobre un tratamiento detallado de este pasaje, véase ROITMAN, «La identidad mesiánica-sacerdotal de Jesús», pp. 96-99. Véase también BOHAK, *Joseph and Aseneth*, pp. 95-96.

[492] Eshel («El desarrollo de la fe», p. 208) acepta como una verdad histórica que los «sidonios que viven en Siquem» le habrían solicitado a Antíoco IV dedicar su templo en el monte Garizim a Zeus, a efectos de resaltar las diferencias entre ellos y los jerosolimitanos. Por su parte, SCHWARTZ (*El segundo libro de los Macabeos*, pp. 301-302) rechaza la autenticidad de la versión presente en 2 Mac, aduciendo que la misma no habría formado parte del texto original, sino que, antes bien, las palabras «(como lo) habían pedido los habitantes» (según la propuesta de leer ἐνετυγχανον [*enetygjanon*] en vez de ἐτυγχανον [*etygjanon*]) habrían sido añadidas por un autor antiguo a partir de una fuente antisamaritana, del tipo presente en Josefo, *Ant.* XII, v, 5 §263. Para las distintas posibilidades de interpretación, véase SCHWARTZ, «John Hyrcanus I's Destruction», p. 15, y p. 23, nn. 34-35.

[493] Según Josefo, la destrucción del templo samaritano habría ocurrido inmediatamente después de la muerte de Antíoco VII en el año 128 a.C. Sin embargo, MAGEN («The Dating of the First Phase», p. 193, n. 43) afirma, a partir de los hallazgos numismáticos, que el templo en el monte Garizim habría sido destruido por Juan Hircano I aproximadamente en el año 110 a.C., junto con Siquem y Mareša. Para una datación temprana de la destrucción del templo samaritano en el monte Garizim entre los años 128-120 a.C., véase SCHWARTZ, «John Hyrcanus I's Destruction», p. 11.

[494] El Nuevo Testamento no hace mención alguna de un templo en el monte Garizim; él solo habla de un lugar de adoración allí (Jn 4,21-22).

[495] Según la opinión de PUMMER («Samaritanism», p. 1188), el momento de la destrucción del templo samaritano habría marcado el inicio del cisma definitivo entre ambas comunidades religiosas. Así también lo cree FREY, «Temple and Rival Temple», p. 186. De acuerdo con SCHWARTZ, «John Hyrcanus I's Destruction», pp. 11-13), por el contrario, el cisma en las relaciones entre judíos y samaritanos no habría sido una consecuencia directa de la destrucción. A su juicio, las relaciones entre ambas partes de la nación israelita se habrían matenido bastante estrechas también después del año 128 a.C. y hasta mediados del siglo I d.C., habiendo incluso evidencia de buenas relaciones entre por lo menos algunos judíos y algunos samaritanos.

[496] La hostilidad existente entre los samaritanos y los judíos se evidencia en los testimonios de Josefo (*Ant.* XIII, iii, 4 §§74-79; XVIII, ii, 2 §30; XX, vi, 1 §118) y del Nuevo Testamento (Lc 10,25-37; 17,11-19; Jn 4,4-42).

[497] ESHEL, «El desarrollo de la fe», p. 209.

[498] GUTFELD, «'Arâq el-Emîr», p. 364.

[499] Hircano era descendiente del clan de los Tobíadas, una prestigiosa familia judía helenizada residente en la región de la Transjordania (Amonitis). Con toda probabilidad, «Tobías el siervo amonita» (Neh 2,19; 6,17-18; 13,7), activo en la época de Nehemías a mediados del siglo V a.C., habría sido un miembro de esta familia. Los papiros de Zenon (redactados en griego en el Egipto ptolemaico, en el siglo III a.C.) mencionan a otro Tobías de este clan, un rico terrateniente y hombre de negocios, que vivió en la «Tierra de Tobías» (tal vez, una colonia militar). Para una romántica versión de las peripecias de esta familia, véase Josefo, *Ant.* XII, IV, 1-9, 11 §§156-222, 228-236). Sobre este tema, véase SCHWARTZ, «Tobiads».

[500] CAMPBELL, «Jewish Shrines», p. 163 (traducción mía).

[501] CAMPBELL, *ibíd.*, p. 163 (traducción mía). A partir de esta interpretación propuesta por Campbell, Frey sugirió que Hircano habría construido este templo alternativo con claros objetivos políticos, con el propósito de evitar que sus seguidores judíos permanecieran leales al Templo de Jerusalén, dominado por sus adversarios proseléucidas. En caso de estar en lo cierto, entonces, la acción de Hircano sería «un remarcable paralelo a la huida de Onías IV a Egipto dos décadas más tarde» para construir el templo en Leontópolis («Temple and Rival Temple», p. 195 [traducción mía]). Sobre la huida de Onías IV y la erección del templo en Egipto, véase la próxima sección.

[502] Esta es la conclusión también alcanzada por A. WASSERSTEIN («Notes on the Temple of Onias», p. 121).

[503] GUTFELD, «ʿArâq el-Emîr», p. 364.

[504] GRUEN («The Origins and Objectives», p. 57) descarta el valor histórico de la información provista por Josefo, afirmando que la misma presenta «inconsistencias», «imprecisiones» e «improbabilidades alocadas». A su parecer, Josefo falló al no leer de manera crítica las fuentes que estaban a su disposición, prestando poca atención a las incongruencias de su propia narrativa. Sin dejar de reconocer los problemas inherentes a estos testimonios, J. E. TAYLOR («A Second Temple in Egypt», pp. 298-310) presenta una actitud mucho más positiva, al evaluar favorablemente el valor histórico de los testimonios de Josefo en *Guerra* y *Antigüedades*. Y ello porque acierta FREY al afirmar que «sin los datos de Josefo nosotros no seríamos capaces de decir nada sobre la historia del templo de Leontópolis» («Temple and Rival Temple», p. 188 [traducción mía]). A la luz de la dependencia casi exclusiva de Josefo, pues, los estudiosos están obligados a llevar a cabo una lectura de sus testimonios, tomando en cada caso los recaudos metodológicos necesarios.

[505] A pesar de no haber una expresa mención de Leontópolis, algunos (Collins) han sugerido que la prominencia que tiene el tema del templo en *Oráculos Sibilinos* III se debería a que el mismo habría tenido su origen en los círculos sacerdotales próximos a Onías IV y el templo de Heliópolis (cf. Ditommaso, «Sibylline Oracles», p. 1227). Para una opinión contraria al respecto, véase CHESTER, «The Sibyl and the Temple», pp. 41-42.

[506] La información presente en estas fuentes es fantástica e imprecisa, careciendo de todo valor histórico. Según R. YANKELEVITCH («El templo de Onías», pp. 11-115), el interés de los rabinos en este asunto habría sido estrictamente académico, tomando el templo de Onías solo como ejemplo o paradigma de la cuestión urgente que les preocupaba a los sabios después del fracaso de la revuelta de Bar-Kochva (135 d.C.), a saber: si era legítimo o no erigir un centro rabínico fuera de la tierra de Israel. Sin embargo, sobre el valor de los datos históricos presente en algunos casos en las fuentes rabínicas, véase la próxima nota.

[507] Véase CAMPBELL, «Jewish Shrines», p. 165. A excepción de la mención de «Leontópolis» que aparece en el intercambio epistolar entre Onías y Ptolomeo como lugar de erección del templo de Onías (*Ant.* XIII, iii, 1-3 §§65,70), este nombre no aparece mencionado en ninguna otra oportunidad en los escritos de Josefo, ni tampoco en las referencias de los autores cristianos. Por ello, G. BOAK (*Joseph and Aseneth*, p. 28) duda de su autenticidad. Para una opinión contraria, a partir de la memoria del nombre preservada en la tradición rabínica, véase WASSERSTEIN, «Notes on the Temple of Onias», pp. 125-129.

[508] Según BOHAK (*Joseph and Aseneth*, pp. 27-29), el referido templo habría estado localizado en las proximidades de la antigua ciudad de Heliópolis, a unos 38 km al nordeste de Memfis. Para una crítica de esta propuesta, véase FREY, «Temple and Rival Temple», p. 186, n. 97. Para un tratamiento detallado del asunto, véase TAYLOR, «A Second Temple in Egypt», pp. 313-320.

[509] La ciudad de Heliópolis (en griego, la «Ciudad del Sol»), llamada en egipcio *Iunu*, había sido un importante centro religioso de culto del dios Sol Ra en la época de los faraones, pero comenzó a decaer para el último milenio antes de nuestra era. En la Biblia Hebrea, esta ciudad es conocida con el nombre de אֹן *(ʾÔn)* en la historia de José (Gn 41,45,50; 46,20), como בֵּית שֶׁמֶשׁ (*bêt šēmēš* [la «Casa del Sol»]) en Jeremías (43,13), como אָוֶן (*ʾAwen* [un juego de palabras con *ʾOn*, en sentido peyorativo]) en Ezequiel (30,17) y como עִיר הַהֶרֶס (*îr ha-ḥeres* [«la Ciudad del Sol»]) en Isaías (19,18 [1QIsa^{a}/4QIsa^{b}]). Véase BOHAK, «Heliopolis», pp. 721-722. En la época del Segundo Templo, el área de Heliópolis fascinó a los judíos, asociando la región con las figuras de José (Artapano) y Moisés (Apión *apud* Josefo). Cf. TAYLOR, «A Second Temple in Egypt», pp. 314-315. La zona alrededor de Heliópolis fue conocida en la antigüedad con el nombre de «el territorio de Onías» (cf. Josefo, *Guerra* I, ix, 4 §190; *Ant.* XIII, ix, 4 §287). Además de *Tell el-Yehoudieh* y *Demerdash,* ya mencionados en el cuerpo del trabajo, hay otros sitios en los cuales los judíos seguidores de Onías se habrían establecido, como es «el campo de los judíos» (Josefo, *Ant.* XIV, viii, 2 §133), sobre la ribera occidental del Nilo; *Tell el-Yahoud*, a 10 km al sur de Bilbeis; y, finalmente «la villa de los sirios», probablemente el pueblo de *Siryaqus* mencionado en fuentes coptas y árabes. Para detalles, véase BOHAK, *Joseph and Aseneth,* pp. 25-27.

[510] COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, p. 69; BOHAK, *Joseph and Aseneth*, p. 20; DELCOR, «Le Temple d'Onias»,

p. 191; GRUEN, «The Origins and Objectives», p. 51. Para la opción de Onías III, véase TAYLOR, «A Second Temple in Egypt», p. 308.

[511] Según cree BOHAK (*Joseph and Aseneth*, pp. 22-25), la elección de la región de Heliópolis para erigir el templo habría estado influida por la profecía en Is 19,18-19, creyendo que con su acción ellos estaban cumpliendo el oráculo antiguo. Sobre esta profecía, véase más abajo, sección e. Además, el establecimiento de Onías y sus seguidores en el área de Heliópolis le fue también conveniente a las autoridades ptolomeas, teniendo en cuenta la ubicación estratégica del lugar, a mitad de camino entre Alejandría y Memfis.

[512] Para detalles, véase BOHAK, *ibíd.*, pp. 20-22; FREY, «Temple and Rival Temple», pp. 188-191; DELCOR, «Le Temple d'Onias», pp. 188-193; COLLINS, *Between Athens and Jerusalem,* p. 71, n. 37.

[513] Esta tradición era también conocida por Eusebio y Jerónimo. Véase BOHAK, *Joseph and Aseneth*, p. 29, n. 51.

[514] Para un intento de explicar las razones de estas contradicciones en Josefo, véase BOHAK, *ibíd.*, pp. 29-30.

[515] Es dable suponer que Josefo habría recibido la información en este caso directamente de los mismos romanos que «clausuraron» el templo de Onías en el año 73-74 d.C.

[516] Sobre la referencia al Templo de Jerusalén como «torre», véase más arriba en este capítulo, p. 166, n. 8. La altura de 60 codos concuerda con las dimensiones del Templo preherodiano (Esd 6,3), construido por los retornados a Sión a los comienzos de la época persa. Sobre el significado de este dato, véase la propuesta de HAYWARD, «The Jewish Temple at Leontopolis», pp. 433-434.

[517] Sobre la interpretación de esta lámpara como representación simbólica del sol, véase HAYWARD, *ibíd.*, pp. 434-437. A partir de las conclusiones de HAYWARD, véase la hipótesis de Taylor («A Second Temple in Egypt», pp. 311-313) sobre la aceptación del calendario solar por parte de Onías. Según FREY, «Onías no pudo hacer una copia exacta del Templo de Jerusalén, entonces parece que él desarrolló un tipo diferente de simbolismo cósmico que se adecuaba mejor al contexto de la diáspora egipcia» («Temple and Rival Temple», p. 193, n. 133 [traducción mía]).

[518] Como descendiente directo de la estirpe asmonea y fiel servidor del Templo de Jerusalén, es harto comprensible que Josefo haya mostrado sus reparos a la acción de Onías.

[519] Su padre Onías III había huido al templo pagano de Dafne, cerca de Antioquía (Siria), y su tío Jasón había sido uno de los promotores de la reforma helenística en Jerusalén (2 Mac 4,7-20).

[520] Véase Josefo, *Guerra*, VII, x, 2 §425; *Ant.* XIII, iii, 1 §65; *Contra Apión* II, 5 §49.

[521] Como lo confirman el testimonio de la *Carta de Aristeas* (véase más arriba, pp. 137-141), *Oráculos Sibilinos* III o la polémica sostenida entre judíos projerosolimitanos y los samaritanos en Alejandría sobre el verdadero Templo (cf. Josefo, *Ant.* XIII, iii, 4 §§74-79).

[522] Véase SCHWARTZ, «Temple or City».

[523] FREY, «Temple and Rival Temple», pp. 191-192. Sobre el interés de Ptolomeo VI y Cleopatra II en la construcción del templo en el área de Heliópolis, véase también BOHAK, *Joseph and Aseneth*, pp. 23-24.

[524] Como lo afirma TAYLOR: «sería posible también conjeturar que el establecimiento del templo habría sido hecho tanto como un acto político como religioso, destinado a reforzar el apoyo de los judíos antiseléucidas en Judea y la continuación del servicio apropiado de Dios en un tiempo que el Templo de Jerusalén y su culto habrían sido considerados expoliados, alterados y profanados. Si el templo hubiera sido construido por Onías IV, el ímpetu habría sido visto como antimacabeo, pero ninguna fuente nos dice que fuera así. Más bien, nosotros podemos ver aquí un movimiento antihelenizante, y un intento de asegurar que Dios era adorado de manera apropiada de acuerdo con las prescripciones de culto de la Torá en una nueva Jerusalén, por así decir, ahora situada en Egipto» («A Second Temple in Egypt», p. 310 [traducción mía]).

[525] 2 Mac 4,33-34. Sobre posibles referencias a este asesinato en fuentes de la época, véase Dn 9,26; 11,22; *1 Henoc* 90,8.

[526] DELCOR, «Le Temple d'Onias», p. 196.

[527] Esta obra pseupoepigráfica fue escrita originalmente en griego (16 manuscritos), probablemente en la diáspora egipcia, entre mediados del siglo II a.C. y el primer siglo d.C. La misma es conocida en varias versiones antiguas (eslava, siríaca, armenia, latina y otras), lo que muestra su enorme popularidad entre los cristianos. Para más detalles, véase PIÑERO, *Literatura judía*, pp. 89-91; MARTÍNEZ FERNÁNDEZ y PIÑERO, *José y Asenet,* 191-208; ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria,* pp. 404-408; BOHAK, *Joseph and Aseneth,* pp. 83-100; AHEARNE-KROLL, «Joseph and Aseneth». Véase también, GUEVARA LLAGUNO, *José y Asenet*; HACHAM, *Joseph and*

Aseneth.

[528] MARTÍNEZ FERNÁNDEZ y PIÑERO, *José y Asenet*, pp. 200-201.

[529] BOHAK, «Aseneth's Honeycomb»; ídem, *Joseph and Aseneth*, pp. 88-94. La interpretación de Bohak fue hecha a partir de la versión extensa de la novela publicada por C. Buchard, y no en base a la versión breve de M. Philolenko, sobre la cual fue hecha la presente traducción al español. De aquí, pues, que para entender en todo su alcance la interpretación de Bohak, sea necesario leer la versión larga de la escena. A tales efectos, véase BUCHARD, *Joseph and Aseneth,* pp. 224-230.

[530] S. H. STECKOLL («The Qumran Sect») llegó a proponer que los fundadores de Qumrán habrían venido de Leontópolis sugiriendo que, al igual que en el templo de Onías en Egipto, también en las proximidades del mar Muerto habría funcionado un templo real con sacrificios. Esta propuesta fue rechazada de plano por DELCOR («Le Temple d'Onias», pp. 197-199) y DE VAUX («*Post-Scriptum*»). Sobre este tema, véase más adelante en este capítulo, p. 236, n. 241.

[531] DELCOR, «Le Temple d'Onias», p. 199 (traducción mía). Según Delcor, el objetivo de los sadoquitas de Egipto no habría tenido como propósito producir un «verdadero cisma» (*op. cit*., pp. 202-203), diferenciándose en este sentido de la comunidad del mar Muerto. Sobre este tema, véase más adelante en este capítulo.

[532] HAYWARD, «The Jewish Temple at Leontopolis», p. 443 (traducción mía [énfasis en el original]). A pesar de considerar imprudente asumir una conexión definitiva directa entre los que apoyaron la construcción del templo de Onías en Heliópolis y aquellos que escribieron los documentos sectarios del mar Muerto, TAYLOR («A Second Temple in Egypt», pp. 311-313) encuentra en los obvios paralelos existentes entre ambos grupos, como la estima por el sacerdocio sadoquita y la presencia de una colonia militar en 1QSa y en 1QM, y especialmente, en la creencia común en un calendario solar, una relación intrigante que merece una investigación futura.

[533] Sobre este último punto, véase también WASSERSTEIN, «Notes on the Temple of Onias», p. 123.

[534] COLLINS, *Between Athens and Jerusalem*, p. 71. No obstante, véase la próxima sección al respecto.

[535] 1 Mac 9,54; 10,21; Josefo, *Ant.* XX, x, 3 §237.

[536] GRUEN, «The Origins and Objectives», p. 70 (traducción mía). Para una crítica de esta propuesta, véase COLLINS, *ibíd.*, p. 72, n. 41.

[537] Sobre esta doctrina, véanse las siguientes referencias en las obras de Filón de Alejandría y Josefo: «Pero Moisés previno desde el principio que no se edificaran muchos templos, ni en muchos lugares ni en un mismo lugar, pues consideraba que, dado que Dios es uno solo, *también el templo debe ser uno solo*» (Filón, *Leyes particulares* I, xii §67); «*Y no habrá altar ni templo en ninguna otra ciudad*; porque Dios es uno solo y la nación de los hebreos, una sola» (Josefo, *Ant.* IV, viii, 5 §201); «*Hay un solo templo* para un único Dios –pues lo semejante siempre ama lo semejante–, común para todos, igual que Dios es también común para todos» (Josefo, *Contra Apión* II, 193 §23).

[538] Cf. más arriba, cap. 3, p. 93, n. 104.

[539] Cf. véase más arriba, cap. 3, p. 85, n. 79.

[540] GRUEN, «The Origins and Objectives», p. 61, y n. 71.

[541] Esta identidad es también la conocida por los rabinos. Cf. *b.Men.* 109b.

[542] Sobre la legitimidad de Onías III, véase TAYLOR, «A Second Temple in Egypt», pp. 308-309; DELCOR, «Le Temple d'Onias», pp. 201-203.

[543] TAYLOR (*ibíd*., p. 314, n. 29) señala que la referencia de Josefo aquí al verso de Is 19,19a es muy próxima a la formulación de este en la traducción de los LXX.

[544] Las citas 1 y 2 de Josefo hacen referencia al hecho de que por medio de «un judío» se habrían de cumplir las palabras de Isaías. Pero como se puede ver con claridad, el oráculo original en su versión masorética no hacía alusión alguna a este asunto. De aquí la conclusión de GRUEN («The Origins and Objectives», p. 61, n. 68) de que Onías habría ampliado el sentido literal de la profecía de Isaías de manera arbitraria a efectos de que este se adecuara a sus propósitos. Sin embargo, HAYWARD («The Jewish Temple at Leontopolis», pp. 441-442) cree que este desarrollo exegético habría tenido un fundamento textual. Ya que, en el verso contiguo al mencionado, el profeta decía que el altar y la estela «Estará como señal y testimonio de Yahveh Sebaot en el país de Egipto. Cuando clamen a Yahveh a causa de los opresores, les enviará *un libertador* que los defenderá y librará (מ יַעַ וְרַב וְהִ יִלֵּם)» (v. 20) (MT). Y en la versión de los LXX se traducían las palabras referidas al libertador que sería enviado así: «καὶ ἀποστελεῖ αὐτοῖς Κύριος ἄνθρωπον, ὃς *σώσει* αὐτούς, *κρίνων σώσει* αὐτούς» («Y el Señor les enviará un hombre, que los salvará, juzgando los salvará»). Teniendo en cuenta que en la

versión de Qumrán del libro de Isaías (1QIs[a]) se halla presente una variante textual, inexistente en la versión masorética, en la que se dice que este libertador habrá de descender (יורד [*yôrēd*]) (a Egipto), entonces no sería imposible imaginar, según argumenta Hayward, que los seguidores de Onías habrían interpretado este oráculo del profeta sobre un «salvador y juez» que descendería a Egipto como haciendo referencia a Onías el sadoquita.

[545] Cf. las palabras del Eclesiástico sobre Isaías al respecto: «Con el poder del espíritu vio el fin de los tiempos/ y consoló a los afligidos de Sión. Hasta la eternidad reveló el porvenir/ y las cosas ocultas antes que sucedieran» (48,24-25). También Josefo tenía en alta estima las cualidades proféticas de Isaías: «Por lo demás el profeta, reconocido por todos como inspirado por Dios, anunció hechos muy ajustados a la verdad, con la seguridad de que no decía falsedad alguna, y dejó por escrito todo lo que profetizó para que la posteridad juzgara». La singular importancia del profeta Isaías en el judaísmo del Segundo Templo se manifiesta en el hecho de que 22 manuscritos de este libro se encontraron entre los rollos del mar Muerto, y que es el profeta más citado en los rollos de Qumrán, así como en el Nuevo Testamento. Sobre la importancia del libro de Isaías en el judaísmo antiguo, véase SOMMER, «Isaiah, Book of», p. 775; BERGES, *Isaías*, pp. 137-161.

[546] Sobre este género literario, véase BERRIN TZOREF, «Pesharim».

[547] GRUEN, «The Origins and Objectives», p. 61, n. 69.

[548] Es significativa la observación de WASSERSTEIN («Notas sobre el templo de Onías», p. 124), que el mismo pasaje de Is 19,19 es también citado en los dos Talmudes, y precisamente en el mismo contexto en donde se hacer referencia al templo de Onías. De aquí nuestra sugerencia, pues, de que el uso de Is 19,19 para legitimizar el templo de Onías tendría una larga historia, y, con toda seguridad, habría tenido su origen en los comienzos mismos del templo, viniendo directamente con toda probabilidad de Onías mismo o de su círculo más cercano.

[549] Antes de conocerse esta lectura en los manuscritos del mar Muerto, la misma era conocida en la versión griega de Symmachus, en la latina de la Vulgata y en los escritos del filósofo medieval judío Rabi Saadia HaGaón (s. X). En esos años, los estudiosos habían explicado esta variante textual como una glosa de la época macabea del tipo *vaticinum ex evento*, en clara oposición a la versión masorética «Ciudad de la Destrucción» (עִיר הַהֶרֶס [*ʿîr hahērēs*]). Sobre esta variante textual, véase más adelante.

[550] A diferencia de la traducción en los LXX de la palabra «Justicia» (צֶדֶק [*ṣēdēq*]) en Is 1,26 por la palabra griega convencional *δικαιοσύνης*, en Is 19,18 la misma palabra fue transliterada por la palabra *ασεδεκ*, habiendo querido indicar con ello la singular relación existente entre Jerusalén = Heliópolis con la estirpe legítima de los Oníadas descendientes del mítico Sadoq.

[551] En el *Targum* arameo de Isaías encontramos la versión armonizante *(lectio conflata)*: «la Casa del Sol que será destruida en el futuro» (קרתא בית שמש דעתידא למחרב [*qarta bêt šemeš dʿatîda lʿmeḥrab*]). Cf. también *b.Men* 109b.

[552] Véase VAN DER KOOU, «The Servant of the Lord», p. 396.

[553] Un fenómeno similar al presente en los rollos del mar Muerto y en el Nuevo Testamento, en donde el libro de Isaías tuvo también un papel preponderante en la búsqueda de legitimidad por parte de los grupos sadoquitas-esenios-qumranitas y los primeros cristianos.

[554] Para la historia del templo de Onías entre mediados del siglo II a.C. y su destrucción en el año 74 d.C., véase BOHAK, *Joseph and Aseneth*, pp. 30-37.

[555] Según parecería ser, Josefo habría querido absolver a los romanos del cargo de haber destruido templos. Cf. BOHAK, *ibíd.*, p. 38, n. 78.

[556] En este tema sigo los testimonios recogidos por BOHAK (*Joseph and Aseneth*, pp. 37-38).

[557] El equivalente de 7 jubileos –49 × 7–. Sobre la dimensión simbólica de este número, véase HAYWARD, «The Jewish Temple at Leontopolis», pp. 436-437.

[558] La idea de la «nueva creación» ya había sido adelantada por el Segundo o Tercer Isaías (65,17; 66,22), para luego convertirse en un motivo popular en la literatura apocalíptica de la época del Segundo Templo. Véase *1 Henoc* 45,4-6; 91,16; *Jubileos* 1,29; *Apocalipsis siríaco de Baruc* 32,1; 2 Pe 3,13; Ap 21,1.

[559] Los orígenes de la creencia en la Nueva Jerusalén y el Templo escatológico se encuentran ya en la época exílica y posexílica (cf. Ez 40-48; Is 49,14-21; 52,1-2; 54; 60; Zac 2,8-9; 14,6-9; Tob 13,11-17; 14,5), siendo desarrollada con posterioridad en el judaísmo de la época del Segundo Templo (*1 Henoc* 26,1; *Jubileos* 8,12.19; y otros). En general, se pueden clasificar los distintos testimonios sobre la Nueva Jerusalén en dos categorías básicas: una Jerusalén idealizada

(restaurada) frente a una ideal (utópica), y una Jerusalén terrestre frente a otra celestial. La Nueva Jerusalén ideal y celestial prevalece en la literatura judía tardía. Sobre este tema, véase DITOMMASO, «Jerusalem, New»; SANDERS, *Jesus and Judaism*, pp. 81-90.

[560] El autor usa aquí verbos en plural para describir el desmontado de la «casa», pero usa el verbo en singular para referirse a su construcción. En opinión de DIMANT («Jerusalén y el Templo», p. 188), esta distinción indicaría que, según el visionario, los ángeles habrían de desarmar el Templo presente, pero sería Dios mismo quien habría de construir el nuevo Templo escatológico.

[561] Una referencia a la conversión de los gentiles en la era mesiánica. Cf. Is 14,2; 66,12; *Salmos de Salomón* 17.

[562] Alusión a tres ángeles. Cf. 87,2.

[563] El cordero podría referirse a Elías el profeta escatológico, y se haría referencia al juicio final. Cf. Mal 3,23.

[564] En esta visión no se alude a la destrucción del Templo, sino antes bien, a su desarme y posterior traslado a «un lugar al sur de la tierra». Esta imagen tal vez presumía la noción de que, a pesar de que el Templo presente era impuro desde un punto de vista ritual, su otrora santidad obligaba ser respetuoso hacia los restos del edificio. Para un paralelo sugestivo, sobre la manera en que fue tratado el altar de los holocaustos profanado, con ocasión de la purificación y dedicación del Templo por parte de Judas el Macabeo, véase 1 Mac 4,43-46. Cf. FLUSSER, «El templo escatológico», p. 181.

[565] Es sugestiva la observación de DIMANT («Jerusalén y el Templo», p. 190) cuando afirma que en este apocalipsis no se hace referencia alguna a que la Nueva Jerusalén escatológica ya existía desde tiempos inmemoriales, escondida en los cielos hasta su revelación en la era escatológica, o que la preexistente «Jerusalén celestial» descendería del cielo. Estas últimas ideas, según ella afirma, habrán de hacer su aparición en la historia de las ideas religiosas de Israel solo en la época próxima o inmediatamente después de la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70 d.C. Cf. *Apocalipsis siríaco de Baruc* 4; Ap 21; *Libro IV de Esdras* 10,25-60. Sin embargo, DITOMMASO («Jerusalem, New», p. 798) cree que la Nueva Jerusalén en este apocalipsis probablemente «se origina en el cielo».

[566] Según la interpretación de DIMANT («Jerusalén y el Templo», p.188), en la era escatológica regiría el concepto de «Ciudad-Templo» como una entidad única e inseparable, en donde la existencia de un templo independiente sería irrelevante. En palabras de A. YARBO COLLINS: «La función de la Nueva Jerusalén es la misma como la del campo [de Israel en el desierto. Cf. Ex 14,19-20; 16,13; A.R.]. Como Moisés metió a todas las "ovejas" en la "casa", así todas las "ovejas" estáran en medio de la nueva "casa"» («The Dream of the New Jerusalem», p. 250 [traducción mía]). Para una equivocada interpretación de esta perícopa, llevandólo a concluir que el autor del *Apocalipsis de los animales* habría imaginado una ciudad restaurada sin Templo, véase ROWLAND, «The Second Temple», p. 186. Algunos suponen que tal vez la misma idea se encuentre implicada en la visión de Juan en el Apocalipsis cuando decía al ver descender la Jerusalén celestial: «Pero no vi Santuario alguno en ella; porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario» (21,22). En tal caso, entonces, la premisa aquí habría sido que, cuando Dios residiera entre los hombres en la era escatológica en una Ciudad-Templo, ya no habría necesidad de un Templo para mediar entre ellos. Véase REGEV, «¿Un reino de sacerdotes?», pp. 25-26.

[567] ROITMAN, *Envisioning the Temple,* p. 83.

[568] De acuerdo con WERMAN (*El libro de Jubileos*, p. 139), en estas palabras habría una polémica velada, según la cual solo en el futuro escatológico Jerusalén y el Templo serían santos, en clara contraposición con la situación actual de ambas entidades en la realidad de vida del autor.

[569] Cf. *Apocalipsis siríaco de Baruc* 32,2-4; *Oráculos Sibilinos* III, 702-31; 772-75.

[570] Esta idea vuelve a ser mencionada más adelante en la obra, cuando después del diluvio le fue revelado a Henoc por los ángeles en el cielo el devenir de la historia «hasta el día del juicio»: «Pues cuatro sitios en la tierra son del Señor: el Jardín del Edén, el monte oriental, este monte en que estás hoy, el monte Sinaí, y *el monte Sión, que será santificado en la nueva creación para santidad de la tierra. A causa de este será santificada la tierra de toda iniquidad e impureza para siempre*» (*Jubileos* 4,26).

[571] ROITMAN, *Envisioning the Temple*, p. 84. Como dice J. T. A. G. M. VAN RUITEN: «Mi sugestión es que cuando el *Libro de los Jubileos* habla sobre Edén, no significa la inauguración de todos los santuarios en la historia de Israel, sino que está dirigido al futuro y escatológico Templo en el monte Sión. El presente Templo, como la actual creación, es deficiente, y no funciona como debería funcionar. Por ello el autor de *Jubileos* habla sobre un restaurado Sión en una nueva creación» («Visions of the Temple», p. 224 [traducción mía]).

[572] Dos manuscritos de esta obra escrita en hebreo fueron hallados en la cueva 11 de Qumrán en el año 1956 (11Q19

[11QTemple[a]] y 11Q20 [11QTemple[b]]), y una probable tercera copia muy fragmentada –en la cueva número 4 (4Q524 [4QTemple[b]])–. Unas de las copias (11Q19) es el rollo más extenso hallado entre los manuscritos de Qumrán. Ambos manuscritos fueron copiados para finales del siglo I a.C. o comienzos del siglo I d.C. La obra habría sido compuesta originalmente en la época de los Macabeos a mediados o en la segunda mitad del siglo II a.C., generada en círculos sacerdotales prequmránicos. Esta composición se caracteriza por presentar una interpretación de materiales legales contenidos en el Pentateuco (Éxodo-Deuteronomio), con particular énfasis en temas referidos al Templo (la estructura edilicia, los sacrificios, el calendario litúrgico y las regulaciones sobre la pureza ritual). Esta obra sería un «nuevo Deuteronomio», en donde el Templo ideal es el Templo perfecto que debería ser construido por Israel en tiempos históricos, según la revelación hecha por Yahveh mismo a Moisés en el monte Sinaí. Para detalles, véase ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 27-49; ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria,* pp. 30-38; GROSS, «Temple Scroll»; STEGEMANN, «¿Es el *Rollo del Templo*?; GARCÍA MARTÍNEZ, «The Temple Scrolls and the New Jerusalem», pp. 431-445.

573 El autor hace referencia aquí a la Ciudad-Templo ideal que se describe en secciones anteriores de esta composición. Sobre los detalles arquitectónicos de esta estructura, véase la próxima sección.

574 Esta cercanía en las ideas acerca del Templo escatológico entre el *Rollo del Templo* y *Jubileos* llevó a Flusser («El templo escatológico», p. 180) a sugerir que tal vez habría una relación literaria entre ambas obras. Sobre la relación existente entre estas dos composiciones en cuanto a su tradición exegética y legal común, véase VANDERKAM, «The Temple Scroll».

575 En las secciones preservadas de este manuscrito no nos ha llegado ninguna referencia concreta a Moisés. Sin embargo, en algunas partes se nos da a entender que estas regulaciones le habrían sido reveladas a Moisés («y su lado izquierdo lo asignarás a los hijos de *Aarón tu hermano*» [XLIV,5]) en el monte Sinaí (LI,6-7).

576 Este programa de construcción revelado en el Sinaí, y por tanto normativo, llevaba implícita su crítica al Templo de Jerusalén existente en la época del autor, es decir, el Templo macabeo. Como lo dice F. GARCÍA MARTÍNEZ: «Su presentación no puede menos de poner en evidencia la inadecuación del Templo existente con relación al Templo normativo, con lo que el Templo debería ser en realidad para conformarse con los preceptos revelados» (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 34).

577 BROSHI, «Las dimensiones gigantescas», p. 174.

578 «No hay el mínimo indicio de que el carácter del Templo habría de diferir en algún sentido [...] La única diferencia es que el Señor mismo lo construiría» (YADIN, *The Temple Scroll*, p. 187 [traducción mía]).

579 El autor del *Rollo del Templo* consideraba la creación del Templo escatológico como el cumplimiento de la promesa hecha por Dios a Jacob en Betel. Sin embargo, en los relatos de Génesis sobre las apariciones de Yahveh a Jacob en Betel (28,12-15; 35,9-13), no hay referencia explícita alguna al tema del Templo del final de los tiempos. Según sugiere YADIN (*The Temple Scroll*, p. 184, n. 5), es probable que el autor haya tenido en mente elaboraciones como las presentes en *Jubileos* (27,19-27; 31-32) y *Testamento de Leví* (7,4; 8; 9,3), en donde se asociaba a Jacob y Betel con la ordenación de Leví como «sacerdote del Dios Altísimo». Sin embargo, en ninguno de estos pasajes se hace tampoco una referencia clara a la construcción de un futuro Templo. Probablemente tenga razón Werman (*El libro de Jubileos*, p. 434) al afirmar, que cuando Dios se le apareció a Jacob en Betel por segunda vez a su regreso de Paddán Aram (32,21), según la versión de *Jubileos*, mostrándole «lo que le habría de ocurrir a él y a sus hijos por todos los siglos» *(ibíd.)*, le habría mostrado también en esa oportunidad que el Templo sería construido en Jerusalén en época de Salomón y en el final de los tiempos (1,27). Y por ello le habría quedado claro a Jacob la razón de la ordenanza, de que el lugar de la construcción del Templo sería Jerusalén y no Betel: «No construyas este lugar, ni lo hagas templo eterno, no mores aquí, pues no es este el sitio» (32,22). En caso de estar en lo cierto, entonces, el autor del *Rollo del Templo* podría haber estado haciendo referencia a esta visión apócrifa de Jacob en *Jubileos*, asumiendo que al Patriarca se le habría anunciado ya en Betel, en una segunda visión (32,21-26), con ocasión de su regreso al lugar de Paddán Aram, la construcción de un Templo escatológico. Otra posibilidad interesante es la sugerida por FLUSSER («El templo escatológico», p. 181), a partir de la tradición exegética presente en el midraš rabínico de *Sifrei Devarim* a Dt 33,12 sobre la bendición de Moisés a Benjamín, según la cual Dios le habría revelado a Jacob ya con ocasión de su primer visita a Betel, al darse cuenta de que el lugar era «la puerta al cielo» (Gn 28,17), la historia del Templo.

580 La única copia de este documento muy fragmentado (se han conservado 26 fragmentos, 17 de ellos de dimensiones mínimas) es una composición del tipo *pešer* temático sobre los distintos aspectos del final de los tiempos. El mismo habría sido copiado en la segunda mitad del siglo I a.C. o al comienzo del siglo I d.C. Esta composición de carácter sectario sería el

inicio de un midraš escatológico del cual otro documento, 4Q*Catena*[a] [4Q177], habría preservado restos de su parte final. Para detalles, véase ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 108-110; BROOKE, «Florilegium».

[581] Según la lectura adoptada por YARBRO COLLINS («The Dream of the New Jerusalem», p. 245).

[582] El intérprete antiguo aprovecha la ambigüedad del término «casa» (בית [*baît*]) que tiene la palabra en hebreo ya en el texto bíblico de 2 Sm 7: «descendencia» y «Templo», a efectos de su exégesis.

[583] Sobre la discusión de este término y su significado, y la articulación de la creencia en un Templo escatológico y la noción de la Comunidad como templo espiritual, véase más adelante en el capítulo, sección 6.4.2.b.

[584] En el oráculo original de Zacarías, se hacía una referencia al papel escatológico de Zorobabel, hijo de Šealtiel. Sobre este asunto, véase más arriba, cap. 4, p. 108. Aquí sigo el análisis de BROOKE, «Miqdash Adam», p. 289.

[585] BROOKE, «Miqdash Adam», p. 91. Sobre el trasfondo mítico detrás de la distinción entre un Templo hecho o no hecho «por manos», véase FREEDMAN, «Temple Without Hands». Sobre la noción de que el «monte santo» fue hecho por la diestra de Dios, véase Sal 78,54. Esta misma tensión en torno a la identidad del constructor del Templo escatológico se halla presente en el famoso pasaje de Marcos, en la escena del juicio de Jesús ante el Sanedrín: «Nosotros le oímos decir: Yo destruiré este Santuario hecho por hombres (χειροποίητον) y en tres días edificaré otro no hecho por hombres (ἀχειροποίητον)» (Mc 14,58). Sobre el análisis de este texto, véase más adelante, p. 256, n. 303. Esta tradición exegética sobre la construcción del Templo por Dios «con sus manos» fue también deducida de Is 49,16, como lo atestigua el *Apocalipsis siríaco de Baruc*: «Y el Señor me dijo: –Esta ciudad será entregada durante un tiempo y el pueblo será perseguido un tiempo, pero el mundo no será relegado al olvido. ¿Piensas que esta ciudad es aquella acerca de la cual dije: *"Te he grabado en las palmas de mis manos"*?» (4,2).

[586] Véase más arriba, cap. 3, p. 97, n. 117.

[587] Véase más arriba en la Introducción, p. 24, n. 18.

[588] Los *Oráculos Sibilinos* son una colección de profecías judías y cristianas escritas en griego en forma de hexámetros, atribuidas a una profetiza pagana. Los más antiguos oráculos judíos, el núcleo de la colección, fueron compuestos en la diáspora egipcia entre la era macabea y las primeras décadas del siglo II d.C. Para detalles, véase PIÑERO, *Literatura judía*, pp. 109-111; DITOMMASO, «Sibyllines Oracles».

[589] Probablemente, una referencia velada a Jerusalén.

[590] Sobre el símil de la «torre» para referirse al Templo, véase *1 Henoc* 89,50, 73. Según CHESTER («The Sibyl and the Temple», pp. 57-59), en este texto habría un contraste implícito entre el Templo escatológico de los judíos, puro y perfecto, y la Torre de Babel, símbolo de la idolatría pagana. Observa correctamente Yarbro Collins («The Dream of the New Jerusalem», p. 251) que en la perspectiva apocalíptica presente en los *Oráculos Sibilinos* V, la nueva Jerusalén tendría un Templo distinguido de la ciudad, en claro contraste con la perspectiva religiosa del *Apocalipsis de los animales*, el *Rollo del Templo*, y probablemente también, el *Libro de los Jubileos* y el Apocalipsis, que hablaban sobre la existencia futura de una Ciudad-Templo.

[591] Como «varón extraordinario» (§256), «un rey enviado por Dios» (§108) o «llegará desde el cielo una estrella grande» (§158). Véase CHESTER, *ibíd.*, pp. 49-50.

[592] Para la noción del Mesías como constructor del Templo escatólogico en textos judíos tardíos, véase *Targ. de Zacarías* 6,12; *Targ. de Isaías* 53,5; *Levítico Rabba* 9,6. Cf. CHESTER, «The Sibyl and the Temple», pp. 52-53. Sobre la acusación a Jesús, atribuyéndole haber dicho que destruiría el Templo y que lo reconstruiría en tres días (Mc 14,58; Mt 26,61; cf. Mc 15,29; Mt 27,40; Jn 2,19; Hch 6,14), véase más adelante en el capítulo, sección 6.5.2.b.

[593] Para más información general, véase ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 78-80; DITOMMASO, «New Jerusalem Text»; GARCÍA MARTÍNEZ, «The Temple Scroll and the New Jerusalem», pp. 445-457.

[594] A diferencia de Ez 48,35, en donde Jerusalén es llamada «Yahveh está allí» (יְהוָה שָׁמָּה [*YHWH šāmâ*]), en esta obra la ciudad carece de nombre. Pero, de todas maneras, queda en claro que no puede ser otra ciudad más que la ciudad de Jerusalén.

[595] A pesar de que *NJ* depende literariamente del libro de Ezequiel, el primero se aparta del libro bíblico en cuanto al trazado de la ciudad. Según lo aclara GARCÍA MARTÍNEZ: «El plano ideal de Ez es un cuadrado de dimensiones reducidas, mientras que *NJ* proyecta la ciudad como un rectángulo de medidas enormes» («La "Nueva Jerusalén"», p. 566). Para

estudios detallados de esta ciudad ideal y propuestas diferentes de interpretación, véase GARCÍA MARTÍNEZ, «La "Nueva Jerusalén"», pp. 572-579; BROSHI, «Arquitectura y construcción de ciudades»; CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 180-184; ídem, *The New Jerusalem Scroll*, pp. 33-44, 70-106.

[596] Según BROSHI («Arquitectura y construcción de ciudades», p. 287), la superficie de esta ciudad ideal habría sido equivalente a los territorios de la Transjordania en el presente, y, calculando una población de 25 personas por km^2, la misma habría estado habitada por 150 millones de personas!

[597] Norte: Dan, Neftalí, Ašer; Este: Simeón, Leví, Judá; Oeste: Gad, Zabulón, Isacar; Sur: Benjamín, José, Rubén.

[598] Es de destacar que el número de puertas como el orden de los nombres de cada una de ellas en *NJ* coinciden con las puertas de los distintos atrios del *Rollo del Templo*, XXXIX-XLI. Cf. García Martínez, «La "Nueva Jerusalén"», p. 572, n. 33. Esta descripción de los muros con sus puertas recuerda la descripción de la Jerusalén mesiánica en la visión de Juan en el Apocalipsis: «tenía una muralla grande y alta con doce puertas; y sobre las puertas, doce Ángeles y nombres grabados, que son los de las doce tribus de los hijos de Israel; al oriente tres puertas; al norte tres puertas; al mediodía tres puertas; al occidente tres puertas» (21,12-13). En última instancia, a pesar de la diferencia en el orden de las puertas, todos estos testimonios dependen en principio de Ez 48,31-34.

[599] A diferencia de la propuesta de que el plano de la ciudad en *NJ* habría seguido los lineamientos fijados por Hipodamus de Mileto (siglo V a.C.) (BROSHI, «Arquitectura y construcción de ciudades», p. 289), y se habría inspirado en el plano regular de las ciudades helenísticas, que seguían los principios geométricos de Pitágoras (GARCÍA MARTÍNEZ, «La "Nueva Jerusalén"», p. 580), CHYUTIN (*Architecture and Utopia*, p. 184) afirma que el autor de este documento se habría visto influido por el diseño ortogonal de la ciudad según el método egipcio arcaico. Para detalles, véase ídem, *The New Jerusalem Scroll*, pp. 113-130, especialmente, p. 126.

[600] A pesar de los claros elementos propios del diseño urbano helenístico, GARCÍA MARTÍNEZ (Aranda Pérez, García Martínez y Pérez Fernández, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 80) apunta que las dos grandes avenidas perpendiculares parecen influidas por el *cardo* y *decumanus* de las ciudades romanas.

[601] Por el estado de conservación de los materiales, no se puede precisar nada sobre la forma, dimensiones y ubicación exacta del Templo dentro de la ciudad. Según la reconstrucción propuesta por Chyutin (*Architecture and Utopia*, pp. 181 y 182 figura 6.3), el Templo («Santo de los Santos») junto con el área residencial («Santo») habrían ocupado el centro del complejo amurallado («tierra profana»).

[602] Para detalles, véase CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll*, pp. 45-69.

[603] DITOMMASO, «New Jerusalem Text», p. 997 (traducción mía).

[604] Para una lista de los elementos parecidos en estas dos composiciones, véase BROSHI, «Arquitectura y construcción de ciudades», pp. 286-287.

[605] ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 80. En otro lugar, García Martínez trató de afinar aún más el foco, al decir sobre el origen del documento lo siguiente: «Su presencia en Qumrán y la abundancia de las copias encontradas nos garantiza al menos que la comunidad comprendió las ideas reflejadas en el texto como compatibles con su ideología propia. Lo que equivale a decir que si la obra no proviene directamente de la secta debe provenir o del movimiento esenio del que la comunidad qumránica se deriva o de la tradición apocalíptica en la que el movimiento esenio hunde sus raíces. [...] Las raíces veterotestamentarias de la concepción que *NJ* refleja y sus paralelos en la literatura apocalíptica permitirían clasificar la obra como un apocalipsis pre- o extra-qumránico» («La "Nueva Jerusalén"», pp. 589). BROSHI cree incluso reconocer en esta obra un carácter polémico velado, al afirmar que «solo una polémica antimacabea podría haber dado origen a una semejante enemistad contra el Templo existente y a una ocupación tan detallada en la figura del Templo digno» («Arquitectura y construcción de ciudades», p. 290 [traducción mía]).

[606] A juicio de García Martínez, el texto que refleja una concepción idéntica a la presente en este documento, y que constituye a su parecer el punto de enlace entre *NJ* y la noción del templo escatológico en el *Rollo del Templo* XXIX, 9-10 y *4QFlorilegio*, es 1QM II, 1-6, en donde se describe el Templo y el culto en el que los sectarios participarán durante la guerra final entre los «hijos de la luz» contra «los hijos de la oscuridad». Véase GARCÍA MARTÍNEZ, «La "Nueva Jerusalén"», pp. 587-588.

[607] CHYUTIN, *The New Jerusalem Scroll*, pp. 11-112; ídem., *Architecture and Utopia*, p. 181.

[608] Según J. MAIER («Temple», p. 925), esta sección del documento habría tenido como origen una fuente anterior a la composición misma, probablemente derivada originalmente de planos desarrollados en los siglos IV-III a.C.

[609] Por esta razón, Y. Yadin, el editor de la *editio prínceps* de este manuscrito, lo llamó el *Rollo del Templo*, a pesar de que este nombre mismo no parece mencionado en ningún lugar de la composición.

[610] A pesar de la clara e inmediata influencia de la visión de Ezequiel sobre el plan de la Ciudad-Templo en esta composición, hay obvias diferencias entre ellas, como: 1) el plan del programa de restauración en Ezequiel es escatológico, mientras que en el *Rollo del Templo* es normativo e ideal; 2) el avance de la visita en Ezequiel 40-41 es desde el exterior hacia el interior del edificio, mientras que en el *Rollo del Templo* es precisamente de manera contraria; 3) los números 25, 50 y sus múltiples juegan un papel central en Ezequiel, mientras que en el *Rollo del Templo* el número 7 o sus múltiplos son importantes. Para otras diferencias, véase YARBRO COLLINS, «The Dream of the New Jerusalem», pp. 241-242.

[611] Sin embargo, no hay en la obra rasgos arquitectónicos helenísticos precisos ni tampoco se hace uso de términos técnicos griegos. Cf. MAIER, «Temple», p. 925.

[612] Esta estructura de enormes dimensiones (1.600 codos por lado [= 800 m]) era precisamente la de Jerusalén en el siglo II a.C. (80 ha), extendiéndose desde la Puerta de Damasco por el oeste hasta la ladera del monte de los Olivos por el este, en la Jerusalén de hoy en día. Según BROSHI («Las dimensiones gigantescas», p. 175), el complejo del Templo de Herodes (que era una de las mayores explanadas construidas en la antigüedad) era comparativamente menos que la cuarta parte del Templo del *Rollo del Templo*. La presentación a continuación sigue a ROITMAN, *Envisioning the Temple,* pp. 43-47, 84-88. Para un estudio detallado del Templo en este documento, véase CHYUTIN, *Architecture and Utopia*, pp. 114-142.

[613] Para una ilustración de la Ciudad-Templo, véase la propuesta de L. Ritmeyer en ROITMAN, *ibíd.*, p. 46. Cf. también CHYUTIN, *ibíd.*, p. 137.

[614] Para el plan del atrio interior, véase CHYUTIN, *ibíd.*, p. 141.

[615] Para el segundo atrio, véase CHYUTIN, *ibíd.*, p. 140.

[616] En la visión de Ezequiel se fijaba claramente que extranjeros no entrarían en el complejo del Templo (44,5-9; cf. Is 56,6-7). Sin embargo, la costumbre de permitir la entrada de extranjeros al atrio exterior del Templo se volvió una práctica regular y aceptada a lo largo del Segundo Templo. Es de destacar que el tratado *Midot* de la Misna suponía un Templo solo para judíos, al igual que la visión de Ezequiel. Sin embargo, según la lectura de algunos otros pasajes de esta composición (por ejemplo, XLV,17; XLVII,3-6), nos darían a entender que el *Rollo del Templo* no habría permitido tampoco la entrada de extranjeros a la Ciudad-Templo. Sobre este tema, véase GLUCKLICH, *El camino a Qumrán*, pp. 313-314.

[617] En ningún lugar de este rollo se hace mención del nombre de la ciudad. Pero, como en el caso del rollo *Descripción de la Nueva Jerusalén*, es obvio que se refiere a la ciudad de Jerusalén.

[618] La obsesión por las cuestiones de pureza por parte del autor se pone de manifiesto en las leyes de pureza e impureza asociadas con el Templo y la Ciudad-Templo (cols. XLV-XLVII). Mientras que los detalles de estas leyes derivan del Pentateuco (Levítico y Deuteronomio), las mismas presentan innovaciones y cambios notables. Por ejemplo, de acuerdo con este documento, un hombre que había tenido relaciones sexuales con su esposa no podía entrar a la Ciudad-Templo por el término de tres días (XLV, 11-12; cf. Ex 19,15). Al ciego le estaba absolutamente prohibido entrar en la ciudad (*ibíd.*, 12-13; cf. Lv 21,17-21). El propósito de estas y otras muchas regulaciones tan estrictas era extender la santidad del Templo por toda la extensión de la Ciudad-Templo, y de someter a toda la nación a las leyes de pureza e impureza, que en el código mosaico les eran aplicables solamente a los sacerdotes. Para detalles, véase GARCÍA MARTÍNEZ, «El problema de la pureza», pp. 168-175.

[619] El calendario que sigue este rollo es de carácter solar y tiene 364 días, como el presente en otros rollos del mar Muerto (cf. 11QSalmos XXVII, 2-7). De acuerdo a este calendario, todas las celebraciones caen en el primer día de la semana. Sobre este calendario en el judaísmo antiguo, véase BEN-DOV, «Calendars», pp. 459-460.

[620] A diferencia de la tradicional formulación del Pentateuco, en donde algunos de los sacrificios son prescritos en detalle, mientras que otros son solo aludidos, con el orden de los sacrificios y sus exactos tiempos que no son siempre especificados (por ejemplo, véase Lv 23; Nm 28-29). El culto a llevar a cabo en el Templo era según la ley saducea. Además de este documento, una regulación semejante se halla presente en otros documentos de la secta de Qumrán: 4QMMT, fragmentos sadoquitas y en algunos otros tratados legales menores, para ser puestos en práctica en el futuro Templo. Cf. SCHIFFMAN, «Community Without Temple», p. 279.

[621] Seguramente no es casualidad que las dos copias de este documento halladas en la cueva 11 de Qumrán hayan sido copiadas en la época herodiana (11Q19), o incluso un poco más tarde (11Q20). Con toda probabilidad, el gran proyecto herodiano de remodelación del Templo de Jerusalén habría generado preguntas muy concretas sobre la santidad del lugar.

Por su parte, Delcor propuso hace algunos años una hipótesis algo osada, según la cual el *Rollo del Templo* podría haber sido una fuente de inspiración para los sacerdotes esenios que habrían participado en la construcción del Templo de Herodes. Para detalles, véase DELCOR, «Is the Temple Scroll?», pp. 83-85.

[622] Sobre las reglas de pureza en 4QMMT, véase GARCÍA MARTÍNEZ, «El problema de la pureza», pp. 175-177. Sobre esta misma noción en el *Apocalipsis de los animales*, véase más arriba en este capítulo, p. 196, n. 106.

[623] Cf. DIMANT, «Jerusalén y el Templo», p. 184, y para las fuentes rabínicas, n. 31. Sobre la polémica acerca de la santidad de Jerusalén entre laxos y rigoristas en la teoría y en la práctica, véase QIMRON, «La polémica sobre la santidad de Jerusalén».

[624] En otros documentos, este grupo se autodenomina también con otros apelativos, como «los hijos de la luz», «los hijos de Sadoq», «los humildes» y otros más. Para una presentación sumaria de estos documentos antiguos, véase ROITMAN, «Manuscritos del Mar Muerto».

[625] Sobre el tema de los orígenes de la comunidad del mar Muerto existe una vasta bibliografía. Para los orígenes esenios, véase ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 57-75; VANDERKAM, «La comunidad de los manuscritos»; GARCÍA MARTÍNEZ, «Orígenes del movimiento esenio»; VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz*, pp. 35-44. Sobre los orígenes saduceos, véase SCHIFFMAN, «Los orígenes saduceos». Para una crítica y reevaluación de la cronología tradicional, véase WISE, «The Origins and History», pp. 91-102.

[626] SCHIFFMAN, «Community Without Temple», p. 268; FREY, «Essenes», pp. 601-602; ESHEL, «La historia de la Comunidad de Qumrán», pp. 191-199; GLUCKLICH, *El camino a Qumrán*, pp. 272-281. Para un rechazo de esta reconstrucción de los hechos, aduciendo que esta construcción socio-histórica de la comunidad de Qumrán está basada en una evaluación equivocada de los testimonios literarios, véase KUGLER, «Priesthood at Qumran», p. 114. Para una propuesta alternativa, véase WISE, *ibíd.*, pp. 107-109. Según este último investigador, el origen de este movimiento opositor habría sido en el primer tercio del siglo I a.C., y más precisamente, en la época del traspaso del poder de Alejandro Janeo (103-76 a.C.) a su esposa Salomé Alejandra (76-67 a.C.) a mediados de los años 70.

[627] Para una reevaluación del carácter penintencial de la secta en términos de su propia teología, poniendo énfasis en la transformación de la naturaleza humana en un ser cuasidivino, véase LAMBERT, «Penitential Movement».

[628] SHANKS, «El origen de los esenios»; ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 61-62.

[629] Según algunos estudiosos (H. Stegemann, G. Jeremias y J. Murphy-O'Connor), el «Maestro de Justicia» habría sido un Sumo Sacerdote sadoquita, que habría servido como suprema jerarquía de Israel en el interregno después de la muerte de Alcimo (159 a.C.) y antes de la usurpación del cargo por parte de Jonatán el Macabeo (152 a.C.), y quien, a pesar de su expulsión, habría seguido siendo considerado el legítimo Sumo Sacerdote de la estirpe de Sadoq por sus seguidores. Véase ESHEL, «La historia de la Comunidad de Qumrán», pp. 199-200.

[630] Algunos creen encontrar en el *Rollo de los Himnos* (1QHodayot^{a} [1QH^{a}]), en por lo menos ocho o nueve salmos agrupados en las cols. X-XVII, caracterizados por el uso de «Yo», un testimonio personal y directo del «Maestro de Justicia» mismo. Sobre este tema, véase WISE, «The Origins and History», pp. 103-104.

[631] De los más de 900 manuscritos hallados en Qumrán, solo en diez de ellos se mencionan figuras históricas conocidas por sus nombres, entre ellos: Jonatán el Macabeo; Simeón el Macabeo; Juan Hircano I; el rey Jonatán (Alejandro Janeo); Juan Hircano II; los reyes seléucidas Antíoco Epífanes y Demetrius; «Emilius» (el gobernador romano de Siria, M. Aemilius Sacurus); entre otros. Véase ESHEL, «La historia de la Comunidad de Qumrán», p. 192.

[632] Para este último se han propuesto distintos personajes para su identificación: Jonatán el Macabeo, Simeón el Macabeo, Alejandro Janeo y, recientemente, Juan Hircano II.

[633] Como muchos temas en estos documentos son comunes, se considera que ambas composiciones habrían sido elaboradas para la misma época (mediados del siglo II a.C.), originándose en círculos sacerdotales opuestos a sus colegas del Templo de Jerusalén. En la Carta Haláquica hay 22 casos de disputas legales en asuntos atingentes a la impureza ritual y los sacrificios. Sobre este documento, véase ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 22-30.

[634] Para detalles sobre las polémicas legales, véase SCHIFFMAN, «Community Without Temple», pp. 269-271; A pesar del énfasis en asuntos de carácter ritual, los rollos del mar Muerto también presentan críticas sobre temas sociales (cf. 1QpHab VIII, 12; IX, 5; X, 1; XII, 10; CD-A VI, 16; *Comentario de Nahúm* (*4QPesher Nahún* [4Q169]) I, 11. A juicio de R. Kugler, «ya que la polémica de los rollos nunca cuestiona la legitimidad de los sacerdotes, ni aun la del Sacerdote Impío, parece que la práctica, y no la validez, fue el obstáculo, y en particular la actitud no-ética, la laxitud ritual y la

apostasía personal de los sacerdotes» («Priesthood at Qumran», 113 [traducción mía]). Sobre la opresión de los pobres en el *Comentario de Habacuc*, véase EVANS, «Opposition to the Temple», pp. 242-243. En este contexto cabe señalar las valiosas aportaciones de Regev («Abominated Temple») sobre el concepto de «impureza moral» en la conciencia sectaria de los miembros de la Comunidad.

635 La autoridad del «Maestro de Justicia» derivaba de la firme convicción personal y de sus acólitos, de que sus interpretaciones le habían sido reveladas por Dios mismo. Cf. 1QpHab II, 8-9; VII, 1-5.

636 Una prueba en este sentido sería el siguiente texto: «Pero todos los que han sido introducidos en la alianza no entrarán en el templo para encender en vano su altar. Ellos serán los que cierren la puerta, como dijo Dios: "¡Quién entre vosotros cerrará su puerta para que no encendáis mi altar en vano" [Mal 1,10]» (CD-A VI, 11-13). Sin embargo, en este mismo documento se pueden encontrar otros pasajes (IX, 13-14; XI, 18-19.22; XIV, 19) que sugerirían que a pesar de su crítica hacia el Templo, estos sectarios no habrían roto del todo su relación con el Santuario de Jerusalén. Sobre el Templo en el *Documento de Damasco*, véase KAPFER, «The Relationship Between the Damascus Document», pp. 164-169; DAVIES, «The Ideology of the Temple»; KAMPEN, «The Significance of the Temple». Por su parte, hay un pasaje en Josefo sobre la relación de los esenios hacia el Templo, que apuntaría a este período intermedio caracterizado por la ambivalencia que se puede identificar en el *Documento de Damasco*: «Envían ofrendas al Templo, pero [no] hacen sacrificios, pues practican otros medios de purificación. Por este motivo se alejan del recinto sagrado, para hacer aparte sus sacrificios. Por otra parte, son hombres muy virtuosos y se entregan por completo a la agricultura» (*Ant.* XVIII, i, 5 §19 [en el epítome de Josefo y en la versión latina este pasaje está formulado de manera negativa, pero no es seguro que sea original, por ello lo hemos colocado entre corchetes. A.R.]). Según Schiffman («Community Without Temple», p. 272), la versión de Josefo nos daría a entender que la abstensión de los esenios de participar en el culto del Templo no habría sido completa. De aquí la conclusión de A. BAUMGARTEN que «los Esenios por tanto reconocían la legitimidad del Templo de manera parcial, por lo menos, al mandar *anathēmata* [ofrendas] ahí» («Josephus on Essenes Sacrifice», p. 175 [traducción mía]). Pero, por otro lado, BAUMGARTEN (*ibídem*, pp. 177-182) concluye del pasaje de Josefo, que los esenios habrían sido excluidos del Templo por las autoridades por llevar a cabo el sacrificio de la «vaca roja» (Nm 19) por ellos mismos. En este sentido, pues, los esenios en la versión de Josefo habrían adoptado una actitud paradójica y ambivalente hacia el Templo, que recuerda en algo a lo indicado en el *Documento de Damasco*.

637 La tendencia al sectarismo y la resultante formación de sectas (samaritanos, esenios, fariseos, cristianos, saduceos y otros) fue una característica de la sociedad judía en la época del Segundo Templo. Este fenómeno sociorreligioso fue explicado como resultado del encuentro con la cultura y sociedad helenística circundante; las relaciones y actitudes hacia el Templo; la urbanización de la sociedad judía; el aumento de alfabetización; las esperanzas milenaristas; y las aspiraciones políticas. Sobre el fenómeno sectario en la época del Segundo Templo, véase BAUMGARTEN, *El sectarismo del Segundo Templo*. Para una perspectiva sociológica del fénomeno sectario de Qumrán, véase JOKIRANTA, «Sociological Approaches»; ídem, «Sectarianism».

638 ¿Pero por qué al desierto? Así contesta la pregunta GARCÍA MARTÍNEZ: «En estas condiciones, la huida hacia el desierto puede ser una alternativa real, a pesar de sus dificultades. Para los hombres del mar Muerto, impregnados de Biblia, el desierto es el lugar del éxodo. De ahí que no les sea difícil transformarlo de lugar de destierro en morada, residencia temporal, etapa en el camino, de la que estos "exilados del desierto" partirán un día para la gran batalla que hará posible el retorno a una Jerusalén y a un templo renovados. Por eso en sus textos el desierto es un lugar de encuentros, de visiones, de voces; es, sobre todo, el recuerdo del éxodo del Israel histórico en marcha hacia la tierra, y, por eso, es metáfora de los hijos de la luz en camino, en ruta hacia la patria verdadera» («Los hombres de Qumrán, p. 48). Sobre el significado del desierto en el judaísmo del Segundo Templo, véase Apéndice I, pp. 283-286.

639 El nombre Qumrán es moderno, testimoniado desde finales del siglo XIX en los libros e informes de viajeros a Palestina, y derivaría del árabe *qamar*, que significa «luna». Otros, basándose en que los árabes de la zona acostumbraban a denominar a los restos del poblado «Gumrán», aventuran que el origen del nombre sería de la raíz «g.m.r.», una de cuyas acepciones en el lenguaje talmúdico es «encender incienso aromático sobre brasas, perfumar». Si esta etimología fuera la correcta, entonces, en el nombre preservado por los árabes persistirían reverberaciones lejanas de la actividad de producción de perfumes que existía en la región, Qumrán incluido. El nombre del sitio en la antigüedad habría sido «Sekaka» o «la ciudad de la Sal» (Jos 15,61). Sobre este tema, véase CANSDALE, «The Metamorphosis of the Name "Qumran"». Sobre la arqueología de Qumrán y la interpretación del espacio, véase más adelante, sección 6.4.2.d.

640 En caso de ser cierta esta reconstrucción de los hechos, pues, sería sugerente el paralelo entre la figura del «Maestro de Justicia» y de Onías IV. Sobre la posible relación de estos dos personajes decía DELCOR: «Onías como el Maestro de Justicia es un sacerdote sadoquita, y los dos han roto con el Templo de Jerusalén, pero con esta notable diferencia, el Maestro de Justicia no parece nunca haber osado construir un santuario, un verdadero templo, en la región de Qumrán»

(«The Temple d'Onias», p. 196 [traducción mía]).

641 Tal vez una referencia velada a Jerusalén.

642 En el original hay cuatro puntos, para evitar escribir el nombre inefable de Dios o *Tetragrámaton*.

643 Este texto de Isaías (estrictamente hablando, el Segundo o Tercer Isaías) le sirvió de inspiración también a Juan el Bautista, o a su círculo de seguidores, para explicar su mensaje de salvación en el desierto. Cf. Mt 3,3; Mc 1,2; Lc 3,4; Jn 1,23. Para el uso de Isaías 40,3 en otros escritos de la época, véase BROOKE, «Isaiah 40:3», pp. 129-132. Cabe recordar aquí que también un texto de Isaías (19,18-19) le había servido a Onías IV legitimizar la erección del templo en Heliópolis (véase *supra*, pp. 186-191), lo que confirma la importancia que el libro de Isaías había alcanzado en el judaísmo del Segundo Templo.

644 Según D. DIMANT («Non pas l'exil»), el exilio de los qumranitas al desierto no habría sido real y físico, sino espiritual. Por el contrario, G. BROOKE afirma: «La ida al desierto fue una experiencia real, compatible con la esperanza escatológica, que Dios habría de aparecer pronto en su gloria con el propósito de vindicar a aquellos que conocían y practicaban correctamente la ley, y establecer un sacerdocio apropiado en Jerusalén» («Isaiah 40:3», p. 132 [traducción mía]). Sobre el valor histórico de 1QS VIII para reconstruir los orígenes de Qumrán, véase las reflexiones de COLLINS, «Sectarian Communities», pp. 160-163. Por último, el tema del retiro al desierto es mencionado también en otros textos de Qumrán: 1QM I,2.3; II,12; X,13.

645 Josefo (*Guerra* I, x, 1 §196) nos cuenta que Juan Hircano II había empleado el método del exilio contra sus opositores.

646 Es muy ingeniosa la propuesta de A. GLUCKLICH (*El camino a Qumrán*, p. 295) al sugerir que el nombre «*Damasco*» sería la palabra «templo» (en hebreo, *miqdaš*) en clave, al contener ambas palabras las mismas consonantes pero de una manera invertida. En caso de estar en lo cierto, entonces, los sectarios no habrían emigrado a la «tierra de Damasco» real y concreta, sino a un templo metafórico –es decir, a Qumrán.

647 WISE, «The Origins and History», pp. 111-114. Para la opinión de que el «Maestro de Justicia» habría muerto en el desierto de Judea, véase ESHEL, «La historia de la Comunidad de Qumrán», pp. 200-201.

648 Además de las razones ideológicas que habrían llevado a los sectarios a instalarse en Qumrán, se sumarían otros tres motivos de carácter más práctico: 1) la cercanía a los manantiales de 'Ain Feshkha (2 km al norte), fuente de agua potable para beber, cocinar y regar; 2) la proximidad a Wadi Qumrán, que permitía utilizar el agua de las inundaciones de las lluvias invernales para usos de purificación; 3) la ubicación de Qumrán al final de un camino sin salida (suponiendo que las aguas del mar Muerto llegaban hasta los acantilados de Rosh Feshkha y obstruían el pasaje al sur) se adaptaba a la perfección a un grupo de características sectarias, deseoso de mantenerse aislado.

649 A pesar de que en la *Regla de la Comunidad* y en otros documentos sectarios se habla de la «Comuidad» en singular, se cree hoy en día que no habría existido un grupo solo llamado con ese nombre, sino que habrían existido de manera simultánea y paralela varios grupos del tipo *yaḥad*. De aquí, entonces, que *una* de estas comunidades de este tipo es la que podría haberse instalado en Khirbet Qumrán. Sobre este tema, véase COLLINS, «Sectarians Communities», pp. 159-160. Sobre otros sectarios sadoquitas-esenios que habrían vivido en la región del desierto de Judea ('En el-Ghuweir; Hiam El-Shaga; Engadí?), en Jerusalén, e incluso más allá, véase ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 163-172.

650 VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz,* p. 305.

651 Para una presentación sumaria de la Comunidad de Qumrán, véase VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz*, pp. 52-54; ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 77-98; GARCÍA MARTÍNEZ, «Los hombres de Qumrán», pp. 50-61. Se ha puesto en duda recientemente la existencia real de la Comunidad, prefiriendo hablar de una «utopía visionaria», sin una existencia objetiva, sino literaria. Como ejemplo, valgan las palabras de A. Paul al respecto: «En resumen, el sistema bastante homogéneo de títulos o funciones, de leyes o reglas de vida, de ritos u oraciones que algunos de los textos de Qumrán formulan no llevaría forzosamente a la realidad de un grupo identificable» (*Qumrán y los esenios*, p. 81).

652 Para una breve reseña de la vida religiosa en Israel antes de Qumrán, véase VÁZQUEZ ALLEGUE, *ibíd.*, pp. 46-52. Sobre los esenios en las fuentes clásicas, véase FERNÁNDEZ-GALIANO, «Los esenios según las fuentes clásicas».

653 Sobre Qumrán como una «fortaleza», tanto en el sentido físico-geográfico como en el sentido legal-utópico, véase GLUCKLICH, *El camino a Qumrán*, pp. 294-326.

654 Expresión utilizada en los manuscritos de Qumrán para referirse a la crisis de la época helenística.

655 Sobre la Ley y el mesianismo como dos nociones en tensión estructural en el pensamiento y la vida de la Comunidad

de Qumrán, véase TREBOLLE BARRERA, «Los esenios de Qumrán».

[656] Sobre las expectativas mesiánicas y la guerra escatológica en los rollos del mar Muerto, véase COLLINS, *Apocalipticism in the Dead Sea Scrolls*, pp. 71-109.

[657] Sobre la vida de la secta y sus rituales como sustituto del Templo de Jerusalén, véase SCHIFFMAN, «Community Without Temple», pp. 272-274; ROITMAN, *Envisioning the Temple,* pp. 91-94; SEN MONTERO, «El templo de Qumrán», pp. 60-64; FUJITA, *A Crack in the Jar,* pp. 140-142*;* GÄRTNER, *The Temple and the Community*, pp. 16-46.

[658] Los sacerdotes cumplían un sinnúmero de funciones importantes en el funcionamiento regular de la comunidad: funciones de carácter legislativo y judicial (1QS V, 1-3; VI, 3-4; CD-A X, 5-6), oraculares (4Q 376 II, 1-2; 4Q 164 frag. 1, 1-8; 1QS IX, 7), litúrgicas (1QS I, 18-II, 25) y sacrales (CD-A XIII, 4-7; 4Q 277 frag. 1, 3-10). Así mismo, ellos tenían un papel destacado en las comidas (1QS VI, 5; 1QSa II, 11-12, 19-20), y en el campo de la educación y de la instrucción moral (1QpHab II, 8-9; 1QM X, 2-5; XV, 6-11). Los sacerdotes eran considerados los líderes naturales de la congregación (1QS VI, 3-4; CD-A XIV, 6-7), cuya manifestación simbólica era su obligación de entrar o sentarse siempre primeros en la Asamblea general de la secta (1QS II, 19; VI, 8). Los sacerdotes también habrían de jugar un rol central en el final de los tiempos, con ocasión de la batalla escatológica (1QM VII, 9-13; XV, 4; XVI, 3), e, incluso, en el culto renovado del Templo de Jerusalén (1QM II, 1-6). Para más detalles, véase GARCÍA MARTÍNEZ, «Priestly Functions», pp. 305ss.

[659] Esta doctrina carece de antecedente bíblico alguno, por lo que parece imponerse la conclusión de que la misma habría sido concebida originalmente por la secta misma. Según D. SCHWARTZ («Qumrán entre el sacerdocio y el cristianismo»), las condiciones históricas en la que vivió la secta sacerdotal de Qumrán (es decir, el rechazo del Templo de Jerusalén y su condición de exilio en el desierto) habrían llevado a los hombres de Qumrán, por rara paradoja, a elaborar una noción como la del «templo espiritual», que anulaba la importancia de los conceptos de «territorio» y «descendencia», alegorizando y relativizando la «religión». Esta noción tan original, que se asemeja en su carácter a la noción paulina de la religión, habría sido inspirada por la tendencia al espiritualismo (es decir, la distinción entre materia-esencia, y carne-espíritu) existente en el mundo helenístico-romano, como se manifiesta con claridad en los comentarios alegóricos de Filón de Alejandría a las Sagradas Escrituras. Sobre la importancia que las condiciones históricas tuvieron como catalizador para el desarrollo de esta noción de «templo espiritual», viene a cuento la siguiente reflexión de L. SCHIFFMAN al respecto: «En distintos modos, se puede decir que la secta de Qumrán, privada de la participación en el culto del Templo por su separatismo, hizo el mismo camino que los fariseos harían eventualmente, pero mucho antes. Mucho tiempo antes de que los judíos fariseos-rabínicos fueran forzados a separarse de su Templo, los sectarios qumranitas habían evitado los sacrificios en Jerusalén» («Community Without Temple», p. 274 [traducción mía]).

[660] Sobre la imagen de la Comunidad como «una plantación eterna» y su conexión con el Edén original, véase BROOKE, «Miqdash Adam», pp. 291-297.

[661] Esta noción fundamental de la secta aparece frecuentemente en sus escritos: 1QS V, 5-6; IX, 3-6; CD-A III, 18-IV, 10; 4Q 258, frag. 2, II, 6-7; 4Q 509, frs. 97-98, I, 7-8; 4Q 511, frag. 35, 3-5.

[662] Como «casa santa», «santo de los santos para Aarón», «expiar», «residencia santísima para Aarón» y «olor agradable». Cf. también *ibídem* V, 5-6; IX, 3-6.

[663] Esta expresión ha sido entendida de distintas maneras, como «santuario entre los hombres», «santuario de hombres», «santuario (hecho por) hombres», «santuario humano», «templo de Adán». Como es de suponer, la ambigüedad de esta expresión generó variadas interpretaciones entre los estudiosos. A juicio de Brooke, esta expresión habría ya tenido en su origen un valor polivalente, significando dos conceptos a la vez: «se refiere a la comunidad (que es provisional) y no muy diferente del santuario definitivo hecho por Dios mismo, pero como una anticipación de este» («Miqdash Adam», p. 289 [traducción mía]). Para un análisis detallado de esta expresión en 4Q*Florilegio*, véase BROOKE, *Exegesis at Qumran*, pp. 184-193.

[664] Esta idea original desarrollada por la secta reflejaría la necesidad de compensar la imposibilidad de participar en los rituales del Templo real (CD-A VI, 11-14). Esta posición tan extrema y aislacionista fue un paso más allá de la posición más moderada adoptada en un comienzo por los esenios, cuando enviaban ofrendas al Templo, sin participar en los ritos sacrificiales. Véase más arriba, p. 216, n. 176. Una lenguaje similar originado en el mundo del Templo de Jerusalén aparece también en los escritos neotestamentarios para describir a la Iglesia primitiva como «templo espiritual» y a sus miembros como «piedras vivas». Sobre esta idea, véase 1 Pe 1, 4-10; 2,5; 1 Cor 3,16-17; 6,19; 2 Cor 6,14-17; Ef 2,20-22; 1 Tm 3,15. Sobre este tema, véase FUJITA, *A Crack in the Jar*, pp. 142-145; GÄRTNER, *The Temple and the Community*, pp. 49-71.

[665] Esta estrategia de extender las prácticas sacerdotales más allá de los límites del Templo también fue adoptada y promovida por otro grupo/secta de esos años: los fariseos. Pero, a diferencia de los sectarios qumranitas-esenios de Qumrán, ellos no optaron por alejarse físicamente de la comunidad para lograr sus propósitos en un total estado de

aislamiento social y geográfico. En este sentido, entonces, se puede considerar a los fariseos como un grupo liminal ubicado entre dos órdenes de sacerdotes en competición: el Templo y Qumrán, que no limitaron estas prácticas de manera exclusiva a los miembros de la secta, sino que las ampliaron hacia el pueblo todo. Sobre este tema, véase LEVITT KOHN y MOORE, *A Portable God*, pp. 86-89; GLUCKLICH, *El camino a Qumrán*, p. 310.

666 Cf. el cambio introducido por el autor del documento, según el cual las palabras originales en la versión bíblica «los sacerdotes levitas, hijos de Zadok» han sido transformadas en tres categorías sociales diferentes, por intermedio del uso de la conjunción «y».

667 Esto no significa de ninguna manera que en la realidad histórica se hubieran anulado las diferencias existentes entre los sacerdotes de origen y los laicos. Por el contrario, según lo afirmado por GARCÍA MARTÍNEZ («Priestly Functions», pp. 303-304), los qumranitas no dejaron nunca de tener plena conciencia de la distinción presente entre los sacerdotes, los levitas y los israelitas. Y ello, debido a que la condición sacerdotal era una cuestión básica de descendencia. Sobre este tema, véase también KUGLER, «Priesthood at Qumran», p. 112.

668 Sobre la vida espiritual de la Comunidad a manera de imitación de la actividad cúltica en el Templo real, véase CHAZON, «La vida espiritual de la secta del mar Muerto», pp. 87-95. ¿Acaso no había una contradicción entre este carácter sacerdotal de la agrupación y su creencia en la futura restauración del Templo al final de los tiempos? A pesar de la aparente oposición existente entre ambas estrategias, a los ojos de los miembros de la secta no existía contradicción alguna entre ambos desarrollos teológicos, ya que su diario existir, a la usanza de sacerdotes «en espíritu», era interpretado como una solución *momentánea* para la situación presente de exilio en el desierto, debido a la corrupción del Templo de Jerusalén, y como un *anticipo simbólico* del verdadero culto que habría de ser establecido en el Templo escatológico de la era mesiánica. En este sentido, entonces, los miembros de la Comunidad podían obtener la expiación de los pecados por medio del cumplimiento de los preceptos y la oración, independientemente del Templo de Jerusalén, y antes de que el Templo escatológico fuera instaurado en el final de los tiempos.

669 Sobre la interpretación maximalista del concepto de pureza en Qumrán, véase HARRINGTON, «The Halakah and Religion». Para una revisión crítica de este modelo interpretativo, véase KLAWANS, «Purity in the Dead Sea Scrolls».

670 Esta acción fue la culminación de un proceso iniciado mucho tiempo atrás, según el *Rollo del Templo* y la *Carta Haláquica*, en donde ya se habían transferido las regulaciones bíblicas concernientes al santuario del desierto y el Templo a la Ciudad-Templo (es decir, la ciudad de Jerusalén) y las de los sacerdotes a todo el pueblo.

671 Sobre la manifestación de este rasgo de la comunidad en la arqueología de Qumrán, véase más adelante, sección d.

672 Aun cuando algunos investigadores (como F. M. CROSS o S. H. Steckoll) han sugerido la posibilidad de que los sectarios habrían llevado a cabo sacrificios en Qumrán, esta teoría ha sido rechazada por la mayoría de los estudiosos, tanto sea por el hecho de no haberse hallado ningún testimonio de la existencia de un altar en el lugar, como que parece improbable que un grupo que haya tenido semejante consideración por el libro del Deuteronomio (unas 30 copias fueron encontradas entre los manuscritos), con un énfasis tan manifiesto en la centralización del culto, hubiera considerado posible establecer un templo físico como sustituto del Templo de Jerusalén. Sobre la expresión de esta práctica en la arqueología de Qumrán, véase más adelante, sección d.

673 Esta noción tiene claros antecedentes bíblicos, como «y en vez de novillos te ofreceremos nuestros labios» (Os 14,3); «Valga ante ti mi oración como incienso/ el alzar de mis manos como oblación de la tarde» (Sal 141,2); «la oración de los rectos alcanza su favor» (Pr 15,8). Pero fueron los hombres de Qumrán quienes convirtieron esta noción en realidad por medio de su vida religiosa comunitaria. Cf. CHAZON, «La vida espiritual de la secta de Qumrán», p. 92. Según KUGLER («Rewriting Rubrics», p. 92), las oraciones no habrían reemplazado el acto de sacrificio; como mucho, lo imitaban o reflejaban. En este sentido este estudioso afirma que la exégesis de las regulaciones sobre los sacrificios vino a sortear el vacío creado entre la realidad exílica del grupo y los sacrificios concretos llevados a cabo en Jerusalén, en anticipación al esperado regreso al Templo en el futuro.

674 Sobre la liturgia en la Comunidad del mar Muerto, véase NITZAN, «La liturgia en Qumrán»; DAVILA, «Liturgical Works from Qumran»; CHAZON, «La vida espiritual de la secta de Qumrpán», pp. 92-95; ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 181-187.

675 Para una presentación a fondo de la vida cotidiana de los hombres de Qumrán, véase ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 173-229; ídem, «De la mañana a la noche»; BROSHI, «La vida cotidiana en Qumrán». Para una reconstrucción imaginada de la vida de la Comunidad como un «templo espiritual», véase el filme dramático «A Human Sanctuary» en el sitio online: http://www.imj.org.il/human-sanctuary/.

676 Para la liturgia del sábado, véase NITZAN, «La liturgia en Qumrán», pp. 251-260.

[677] Se han encontrado nueve copias de esta obra en las cuevas de Qumrán (4Q400-407; 11Q17), y otra más en el palacio de Masada (Mas 1 k). La datación de todas estas copias se escalona entre la mitad del siglo I a.C. y la mitad del siglo I d.C., suponiendo que la composición habría sido originalmente compuesta para el siglo II a.C. La presencia de tantas copias de la obra revela que la misma habría tenido una gran popularidad entre los miembros de la Comunidad. Para detalles, véase ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 205-210; NEWSON, «Songs of the Sabbath Sacrifice». Para un origen sectario-qumránico de esta composición, véase DIMANT, «"Los hijos del cielo"», p. 155 y n. 47. Para un origen presectario, véase ELGVIN, «Temple Mysticism», p. 236 y n. 31.

[678] Este documento presupone el calendario solar de la secta, según el cual el año qumranita tenía una duración de 364 días, dividido en doce meses iguales de treinta días; al final de cada cuarto o estación –es decir, al final del tercero, sexto, noveno y el duodécimo mes– se añadía un día más, de manera que estos meses tenían treinta y un días. Por lo tanto, de acuerdo con esta computación del tiempo, el año sectario constaba exactamente de 52 semanas, estando formado por cuatro estaciones de 13 semanas, agrupadas en ocho meses de 30 días y cuatro meses de 31 días. Sobre la concepción del tiempo en Qumrán, véase ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 176-181. Sin embargo, NEWSOM («Songs of the Sabbath Sacrifice», p. 1247) afirma que indicaciones internas en la composición sugieren una correlación específica entre el contenido de estos cantos y el ciclo festivo del primer cuarto del año. Sobre la función de estos cantos como ritos preparatorios y transformativos para la celebración de Shavuot, con el propósito de renovar en la vida de la Comunidad la otrora presencia de la gloria de Yahveh revelada en el Sinaí, véase NEWMAN, «Priestly Prophets at Qumran».

[679] Según NEWSOM (*ibíd.*, p. 1246), el cántico del séptimo sábado ocupa el pináculo de la estructura piramidal de la composición a nivel literario, en donde se describe la manera en que las partes y las estructuras del templo celestial mismas alaban a Dios.

[680] Es decir, las cuatro estaciones de 13 semanas según el calendario solar.

[681] ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, p. 210.

[682] Para el uso de los términos «congregación» y «asamblea» para llamar a los ángeles, en claro paralelismo a la Comunidad de Qumrán, véase 1QM I, 10; 1Q*Dichos de Moisés* (1Q22) IV, 1; 4Q*Las Diez Generaciones* (4Q181) frag. 1, 4; 4Q*Cánticos del Sacrificio Sabático*^{a} (4Q400) frag. 1, I, 4, y otros.

[683] Sobre la manera en que los qumranitas y otros círculos judíos y no-judíos de la época grecorromana (como Filón de Alejandría y la Epístola a los Hebreos) imaginaron este templo celestial macro-cósmico, con su edificio, mobiliario y liturgia, a partir del Tabernáculo del desierto, el Templo de Jerusalén y el Templo imaginado de Ezequiel, véase DAVILA, «The Macrocosmic Temple».

[684] En esta composición se alude de manera reiterada a la acción de alabanza de los ángeles, pero nunca se precisan los contenidos de las preces mismas.

[685] DIMANT, «Los hijos del cielo», p. 156 (traducción mía).

[686] Véase más arriba, Introducción, p. 24, n. 18.

[687] Estrictamente hablando, en la visión de Isaías se implicaba una comunión entre el templo celestial y el terrenal. Sin embargo, la interpretación rabínica tardía ciertamente entendió la visión de Isaías como refiriéndose al templo celestial: «Por cierto, hay un Templo edificado arriba, tal como lo expresan las Escrituras: "Tu trono de gloria, arriba desde un principio, Tu lugar de nuestro santuario", y allí es construido el Templo para Su trono, como está dicho: "... vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime..."» (*Tanhuma*, ed. Buber, *Naso*, sec. 19; citado de SAFRAI, «La Jerusalén celestial», p. 14).

[688] Este texto de *1 Henoc* 14 pertenece a un grupo de otros testimonios del siglo III-II a.C., como es el caso de Dn 7, *4QGigantes*^{b} (4Q530) 2 II, y 4Q*Pseudo-Ezequiel* (4Q385) 4, que describen visiones del trono celestial, probablemente originados en círculos levíticos o escribas sacerdotales. Véase ELGVIN, «Temple Mysticism», p. 236. Sobre el tema de las visiones y el ascenso al cielo, implicando con ello algún tipo de experiencia mística o extrasensorial, véase DAVILA, «Heavenly Ascents», pp. 480-483.

[689] El tema de los ángeles sirviendo como sacerdotes en el templo celestial también es referido en Ap 8,2-5.

[690] Para otro ejemplo de la liturgia angelical en el Templo celestial, véase Ap 11,15-18; 14, 2-5; 16,4-7; 19,1-8. Para más ejemplos sobre el templo celestial en las fuentes bíblicas, posbíblicas, neotestamentarias y rabínicas, véase PARRY y PARRY, «The Temple in Heaven», pp. 516-521. Una versión más sofisticada de esta noción del Templo celestial la encontramos en el pensamiento del filósofo judío Filón de Alejandría, inspirada en la filosofía platónica, de acuerdo con la cual el Santuario de Dios no era un «edificio» supraterrenal, como lo daban a entender los textos antiguos, sino el universo

mismo: «El más elevado y el verdadero templo de Dios es, a no dudarlo, el universo todo, el que tiene como santuario la parte más santa de todo cuanto existe, vale decir, el cielo; como ornamentos, los astros; y como sacerdotes, los ángeles, servidores de Sus potencias, los que son incorpóreas almas, no mezclas de naturaleza racional e irracional, como sucede que son las nuestras, sino inteligencias solamente en todo su ser, entendimientos puros a semejanza de la unidad» (*Leyes Particulares* I, XII).

691 ELGVIN, «Temple Mysticism», pp. 237-238.

692 Según ELGVIN (*ibíd.*, 242), esta democratización carismática de la experiencia religiosa en los primeros momentos de desarrollo del *Yaḥad*, habría derivado con el tiempo en una mayor jerarquización de las estructuras comunitarias, a efectos de controlar esta explosión del espíritu.

693 *Ibíd*., p. 238 (traducción mía [énfasis en el original]).

694 Es muy debatido el número de habitantes en Qumrán. Los maximalistas (Broshi, Eshel, Magness) creen que el número habría alcanzado los 150-200 personas; los minimalistas (Patrich, Magen, Peleg, Hirschfeld, Humbert) sugieren números muy inferiores: desde 50 hasta 15 habitantes. Cf. REGEV, «The Archaeology of Sectarianism», p. 186, n. 17.

695 En los últimos años, sin embargo, han surgido propuestas alternativas, sugiriendo que el lugar podría haber funcionado como un fuerte, una posada, una *villa rustica*, una casa solariega o un centro de elaboración de cerámicas o papiros. Hay incluso teorías que combinan varias explicaciones juntas. Para una presentación de la arqueología de Qumrán, la interpretación de los hallazgos y las propuestas alternativas, véase DE VAUX, «Qumrán, Khirbet»; MAGNESS, «Qumran»; ídem, *The Archaeology of* Qumran; BROSHI, «Qumran»; MEYERS, «Khirbet Qumran»; ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 40-43, 145-158; PAUL, *Qumrán y los esenios*, pp. 66-76. Para el carácter sectario de Qumrán a partir de la cultura material del lugar, véase el artículo esclarecedor y provocativo de REGEV, «The Archaeology of Sectarianism».

696 A pesar de los intentos de desacreditar el carácter religioso del lugar desde el comienzo mismo de la ocupación en la época macabea, COLLINS cree que esta perspectiva «no ha sido de ninguna manera desacreditada. El sitio fue seguramente un asentamiento sectario en el siglo I d.C., y es probablemente aún más fácil suponer que ya lo era en la época macabea» («Sectarian Communities», p. 167 [traducción mía]).

697 El sistema de agua cruza el asentamiento de Qumrán de noroeste a sureste. Su capacidad es muy grande (unos 1.200 m^2), ocupando un 17% del terreno edificado (4.800 m^2). Una proporción similar de *miqwaot* ha sido hallada en casas privadas en Jerusalén, en donde había una marcada presencia de sacerdotes. De las 16 piscinas y cisternas, 10 fueron identificadas como baños rituales para la purificación corporal, entre ellas una de las más grandes halladas en Israel (L71 supera los 300 m^3: 15 m de largo × 4 de ancho y 5 de profundidad). En Qumrán se encuentra también una de las mayores concentraciones de albercas rituales, de las casi 700 excavadas en toda la tierra de Israel. Cf. ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, p. 154; REGEV, «The Archaeology of Sectarianism», pp. 197-199; MAGNESS, *The Archaeology of Qumran,* pp. 134-162.

698 Esta sala es la más extensa de todo el sitio (22 m de largo × 4,5 m de ancho), con una extensión aproximada de 100m^2. Según la sugerencia de DE VAUX, aceptada por la mayoría de los estudiosos, en ese lugar se habrían llevado a cabo las comidas, reuniones y actividades comunitarias. A continuación, se hallaron dos habitaciones pequeñas anexas a esta sala grande (L86-L89), las cuales habrían servido como despensa de la comunidad, en donde se encontraron cientos de platos, vasos y otros utensilios destinados a la comida.

699 Sobre este segundo comedor, no identificado por DE VAUX, véase MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, p. 124. También en las proximidades de este sitio se encontró una despensa (L114) con numerosas piezas de vajilla.

700 Un testimonio de estas comidas rituales o sacrales serían los huesos de animal (la mayor parte con señales de cocción) encontrados enterrados entre los edificios del complejo o alrededor de los mismos; en algunos casos, cubiertos con fragmentos de cerámica, y en otros, colocados en jarras u ollas. Las investigaciones de los huesos establecieron que en ningún caso eran esqueletos de animales completos. Muchos enterramientos comprendían un solo tipo de animal, mientras que en otros incluían dos, tres y hasta cuatro tipos diferentes de animales (cabra, oveja, vaca, etc.). A juicio de MAGNESS, «es muy probable que tanto como los sectarios consideraban sus comidas comunitarias como un sustituto de su participación en el culto del Templo (así también) ellos trataban a los animales que ellos consumían en estas comidas de una manera análoga a los sacrificios del Templo, aun cuando ellos no eran técnicamente sacrificios» (*The Archaeology of Qumran*, p. 119 [traducción mía]). Para una interpretación de este ritual como un acto de resistencia propio de una secta, véase REGEV, «The Archaeology of Sectarianism», pp. 193-195.

[701] Otros estudiosos (Humbert) han ido mucho más lejos en sus hipótesis, sugiriendo la posibilidad de que el emplazamiento de Qumrán habría funcionado no solo como un «templo espiritual», sino como un templo real, donde los sectarios habrían ofrecido verdaderos sacrificios, como lo probarían los huesos de animales hallados en el edificio o sus alrededores. La posibilidad de los sacrificios en Qumrán ha sido descartada por la enorme mayoría de los especialistas por distintas razones: 1) no se han encontrado en Qumrán restos de altar o lugar de culto; 2) la mayoría de los huesos muestran señales de haber sido hervidos y no asados; 3) el libro bíblico más popular del Pentateuco hallado en Qumrán es el Deuteronomio, el cual fijaba expresamente: «guárdate de ofrecer tus holocaustos en cualquier lugar sagrado que veas; solo en el lugar elegido por Yahveh en una de sus tribus podrás ofrecer tus holocaustos y solo allí pondrás en práctica todo lo que yo te mando» (12,13), lo que impide suponer que los qumranitas hayan podido realizar sacrificios fuera de la ciudad de Jerusalén; 4) el objetivo del grupo no era encontrar una solución definitiva en Qumrán al problema de la corrupción ritual y moral del Templo de Jerusalén, sino todo lo contrario: el propósito era que la comunidad del desierto constituyera solo una solución temporal, hasta que en un futuro mesiánico cercano se pudiera renovar el culto perfecto en Jerusalén, realizando los sacrificios en el santuario escatológico (cf. 1QM II, 1ss). Sobre las evidencias literarias y arqueológicas de las comidas comunitarias en Qumrán, véase MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, pp. 113-126, 130-131; ROITMAN, *Sectarios de Qumrán*, pp. 204-209. Para una perspectiva antropológica de la comida comunitaria ritualizada y elitista de Qumrán, véase REGEV, «The Archaeology of Sectarianism», pp. 185-189.

[702] El número de piezas excavados en Qumrán (2.100 recipientes) es excepcional, en comparación con otros sitios. Es destacable el hecho de que un 65% de las mismas (1.600) fueran piezas de vajilla (platos, copas jarras, etc.). De aquí que las piezas de vajilla evidencian una de las características más notables del sitio de Qumrán, apuntando a la naturaleza sectaria de la comunidad en el lugar. Sobre la cerámica de Qumrán, véase MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, pp. 73-89; REGEV, «The Archaeology of Sectarianism», pp. 179-183, 190-192.

[703] MAGNESS, *ibíd.*, p. 89. Sin embargo, los análisis de la cerámica hallada en Qumrán llevados a cabo hace un tiempo atrás, a partir de exámenes de la composición neutrónica *(neutron-activation)* y petrográfica de la arcilla utilizada, han revelado que una buena parte de las piezas no fueron hechas de arcilla local, sino de múltiples sitios (Jerusalén, Jericó, Motza, Beit 'Ummar). Este hallazgo indicaría que muchas de las piezas no habrían sido hechas en Qumrán, poniendo de esta manera en duda la interpretación de Magness. Cf. REGEV, *ibíd.*, pp. 190-192.

[704] Para un análisis de la organización espacial de Khirbet Qumrán, véase REGEV, «Access Analysis of Khirbet Qumran».

[705] Sobre las áreas sagradas y profanas de Qumrán, véase MAGNESS, *The Archaeology of Qumran*, pp. 127-129.

[706] El evangelio también cuenta que Isabel era «pariente» de la virgen María (Lc 1,36). Existen dudas acerca de la certeza histórica de este parentesco. Sobre la relación entre Juan el Bautista y Jesús, véase BROWN, *El nacimiento del Mesías*, pp. 290-293.

[707] La tradición cristiana identifica esta localidad con la moderna 'Ain Karim, que hoy forma parte del complejo urbano de la ciudad de Jerusalén, ubicada a unos 6 km al oeste de la Ciudad Vieja.

[708] «La tradición ha identificado el nacimiento de Juan el Bautista como un acontecimiento extraordinario que se suma al grupo de alumbramientos desclasados que constituyen la teología de la maternidad de la Biblia. La mano de Dios en este tipo de nacimientos otorga una categoría divina al niño engendrado y que hace de él un personaje vinculado a Dios para toda la vida. Dios elige a sus mediadores desde antes de su nacimiento y sus alumbramientos constituyen acontecimientos extraordinarios más allá de lo natural» (VÁZQUEZ ALLEGUE, «Juan el Bautista», pp. 1391-1392).

[709] Cf. HOLLENBACH, «John the Baptist», p. 892.

[710] VÁZQUEZ ALLEGUE, «Juan el Bautista», p. 1392.

[711] Sobre la institución de nazireato bíblico, véase Nm 6,1-21; 30,2-17.

[712] Sobre el nazireato de la época grecorromana, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 165-167. Este fenómeno religioso habría sido parte de uno más amplio todavía, a saber: el surgimiento de una corriente ascética en el judaísmo antiguo. Sobre el tema, véase FRAADE, «Ascetical Aspects».

[713] Véase Apéndice II, pp. 284-286.

[714] Según la reconstrucción de los hechos propuesta por HOLLENBACH («John the Baptist», p. 892), la ida al desierto por parte de Juan habría sido resultado de la tensión y alienación existentes entre la aristocracia sacerdotal de Jerusalén y los sacerdotes rurales.

[715] STEGEMANN, *Los esenios*, pp. 249-250.

[716] BETZ, «¿Fue Juan Bautista un esenio?», p. 287; VÁZQUEZ ALLEGUE, «Juan el Bautista», p. 1395; CHARLESWORTH, «John the Baptizer».

[717] La vestimenta de Juan evocaba la del profeta Elías: «... era un hombre con manto de pelo y con una faja de piel ceñida a su cintura» (2 Re 1,8; véase también Zac 13,4). Sobre la asociación de Juan y Elías, véase más adelante.

[718] PAGOLA, *Jesús*, p. 67.

[719] Desde un punto de visto sociológico, Juan habría sido un profeta de tipo «oracular», pronunciando palabras de críticas y redención, a la manera de los profetas clásicos de los siglos VIII-VII a.C. (cf. la tradición sobre Jesús, hijo de Anán, en Josefo, *Guerra* VI, v, 3 §§300-309), diferente en carácter a los profetas «de acción», cuyo mensaje estaba destinado a generar movimientos de protestas (cf. Josefo, *Ant.* XVIII, iv, 1 §§85-87; XX, v, 1 §§97-98 [cf. Hch 5,36]; XX, viii, 6 §§169-172; *Guerra* II, xiii, 5 §§261-263 [Hch 21,38]). Para detalles, véase HOLLENBACH, «John the Baptist», p. 891.

[720] Esta conversión radical estaba conformada por dos momentos complementarios de un mismo proceso espiritual: por un lado, la penitencia o *metánoia* (en griego, «cambio de mente»), apuntando a la vida pecaminosa del pasado, y por el otro, la «conversión» (verbo griego *epistréfein*), por la que el hombre se vuelve hacia Dios e inicia una vida nueva orientada hacia el futuro. Cf. *Biblia de Jerusalén*, nota a Mt 3,2.

[721] VÁZQUEZ ALLEGUE, «Juan el Bautista», pp. 1392-1393; HOLLENBACH, «John the Baptist», p. 893.

[722] STEGEMANN, *Los esenios*, pp. 241-242.

[723] El mismo texto-prueba de Is 40,3 fue utilizado también por los qumranitas (1QS VIII, 12-14) para justificar su ida al desierto. Sin embargo, los énfasis de ambas interpretaciones fueron diferentes, en función de tradiciones alternativas en cuanto a la manera de leer ese versículo. Según la lectura manifiesta en la *Regla de la Comunidad*, que reflejaba la transmitida por la tradición masorética siglos después, el interés de los sectarios estaba puesto en el *lugar* en que se abriría el camino de Yahveh: «En el desierto». Por su parte, la lectura reflejada en los evangelios, según la tradición exegética preservada en los LXX, el énfasis era puesto sobre la *identidad* de la voz que clama: «Voz del que clama en el desierto». Obviamente, esta última lectura se avenía perfectamente con el propósito de identificar a Juan con la «voz» del desierto anunciada por el profeta Isaías. Sobre la posibilidad de que la exégesis de Is 40,3 comenzara con el mismo Juan el Bautista, véase BROWN, *El nacimiento del Mesías*, p. 292, n. 66.

[724] Esta información se corresponde con la noticia según la cual el Bautista fue ejecutado por el gobernante judío Herodes Antipas, tetrarca de Galilea y Perea (región ubicada al este del Jordán, en el actual territorio de Jordania), en su fortaleza de Maqueronte, situada en la parte alta de la cordillera al este del mar Muerto (Mc 6,17-29; Mt 14,3-12; Lc 3,19-20; Josefo, *Ant.* XVIII, v, 2 §119). De aquí la conclusión, entonces, de que el área «al este del Jordán» habría sido ciertamente la región de actividad histórica de Juan el Bautista. Por su parte, según una tradición presente exclusivamente en Jn 3,23, Juan habría también predicado su mensaje en «Ainón, cerca de Salim», localizado según una tradición en el valle del Jordán, al oeste del Jordán, a algunos kilómetros al sur de Escitópolis, en la región de la Decápolis. Según STEGEMANN (*Los esenios*, p. 237), este lugar habría sido fruto de la confusión de Juan el evangelista, al no distinguir que *Ainón* («región de muchas fuentes») habría sido un nombre alternativo al lugar de predicación de Juan «al otro lado del Jordán», por ser el mismo rico en manantiales, confundiéndolo con otro lugar del mismo nombre. En una dirección distinta de interpretación, HOLLENBACH («John the Baptist», p. 893) sugiere que la tradición única en Jn 3,23 sería un testimonio fiel acerca de los viajes llevados a cabo por el Bautista para predicar su mensaje de conversión, a la manera de los profetas itinerantes.

[725] Los estudiosos modernos consideran histórica y confiable la tradición sobre el Bautista presente en el cuarto evangelio (STEGEMANN, *Los esenios*, pp. 236-240; ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 156-159; TAYLOR, «John the Baptist», p. 820), a pesar de que a partir del siglo IV en adelante, con ocasión del comienzo de las grandes peregrinaciones cristianas, los lugares de culto para la veneración del Bautista fueron localizados en el lado occidental del Jordán (como se puede verificar en el mapa más antiguo de Palestina representado en el mosaico de la iglesia en Madaba, al este del Jordán). Desde entonces, el lugar de actividad de Juan es un tema de disputa hasta el día de hoy. Algunos identifican «Betania, al otro lado del Jordán», con *Qasr Al Yahoud*, un lugar localizado en la orilla occidental del Jordán (zona controlada actualmente por Israel). Otros, por su parte, creen que Juan habría predicado su mensaje de salvación y bautizado a sus seguidores en *Wadi Kharrar*, un sitio localizado al este del Jordán (en actual territorio jordano). Los restos arqueológicos de la época bizantina hallados en este último sitio serían prueba de que dicho lugar habría sido considerado ya como sagrado en épocas pretéritas.

[726] *Biblia de Jerusalén*, nota a Mt 3,6.

[727] Según la legislación rabínica, el baño ritual de inmersión en «aguas vivas» o corrientes era considerado el superior de todos los baños posibles. En este sentido, pues, la elección de Juan del lugar estaba en total acuerdo con una práctica recomendada por los sabios de la época. Cf. *m.Miqwaot* I, 8.

[728] VÁZQUEZ ALLEGUE, «Juan el Bautista», p. 1393. Sobre el simbolismo del bautismo «en el Jordán», véase también las aportaciones al respecto en STEGEMANN, *Los esenios*, p. 245.

[729] El Pentateuco prescribe diversos tipos de lavamiento ceremonial (*tebilah* [«inmersión]) a efectos de quedar ritualmente puro de las contaminaciones legales contraídas por lepra, contacto con cadáveres, emisión seminal, menstruación, contacto con personas u objetos contaminados, etc. (cf. Lv 6,27.28; 8,6; 11,25.28.40; 15,5-7; etc.). En el sacerdocio aarónico, así como en el ministerio levítico, había también una provisión de abluciones, tanto para su consagración (Lv 8,6; Nm 8,7), como para el ejercicio de sus funciones (Lv 16,4).

[730] Para detalles, véase MAGNESS, *Stone and Dung*, pp. 16-17; ROSSEAU y ARAV, *Jesus and His World,* pp. 236-240.

[731] Según algunos, la inmersión ritual en el mundo judío habría sido una respuesta de Israel a las prácticas de higiene corporal y baños del mundo grecorromano. Sin embargo, otra posibilidad sugerida recientemente es que la práctica de las abluciones rituales habría sido una de las tantas innovaciones introducidas en el judaísmo por los Macabeos, a efectos de reforzar los lazos con la ciudad de Jerusalén y su Templo sagrado. Sobre este tema, véase AVIAM, «Reverence for Jerusalem», pp. 124-126.

[732] Sobre el bautismo de prosélitos en el judaísmo, véase ROPERO, «Bautismo», p. 301; SÁNCHEZ ALCOLEA, *Aguas que destruyen*, pp. 29-67.

[733] En palabras de STEGEMANN: «el bautismo de Juan se impartía solo *para* el perdón de los pecados. Era la garantía –igualmente sacramental– de que Dios *mismo* no imputaría a los bautizados en el *futuro* juicio final los pecados cometidos hasta el bautismo. Esta garantía les aseguraba el acceso libre de obstáculos al ámbito de la salvación *futura*, *preservándolos* de la destrucción en el juicio de fuego a pesar de todos los pecados anteriores aún no perdonados» (*Los esenios*, p. 244; énfasis en el original).

[734] ROPERO, «Bautismo», p. 301; VÁZQUEZ ALLEGUE, «Juan el Bautista», p. 1393; STEGEMANN, *Los esenios*, pp. 242-245.

[735] El epíteto de Juan «el Bautista» (ὁ Βαπτιστής) en Josefo es similar al presente en la tradición sinóptica (Mt 3,1; 11,11ss; 14,28; 16,14; 17,134; Mc 6,25; 8,28; Lc 7,20.33; 9,19).

[736] Para detalles, véase MEIER, «John the Baptist in Josephus», p. 231, n. 21; p. 234. Para una lectura diferente de Josefo, señalando los elementos comunes entre la presentación de Juan en *Antigüedades* y aquellos existentes en los evangelios a la luz de los rollos el mar Muerto, véase FLUSSER, «El bautismo de Juan», pp. 84-89.

[737] Sobre el bautismo en los manuscritos del mar Muerto, véase SÁNCHEZ ALCOLEA, *Aguas que destruyen*, pp. 67-106. Para un análisis detallado de los contenidos teológicos comunes entre la concepción del bautismo de conversión en Juan y entre los sectarios de Qumrán, véase FLUSSER, «El bautismo de Juan», pp. 81-103.

[738] A saber: 1) los sectarios se sumergían ellos mismos diaramente como parte de su disciplina estricta en cuestiones de pureza e impureza, mientras que los seguidores de Juan el Bautista se sumergían solo en una ocasión, debido a su convicción de que la llegada del Mesías estaba próxima; 2) cada uno de los miembros de la Comunidad se sumergía solo en el caso del bautismo de Juan, este era el que bautizaba a los otros; 3) el bautismo de Juan estaba al alcance de todo el pueblo de Israel, mientras que el bautismo de la secta le era permitido solamente a los miembros plenos; 4) el bautismo de Juan tenía un carácter sacramental, destinado exclusivamente para el perdón de los pecados; el bautismo de la secta tenía funciones purificatorias, tanto en lo físico como en lo espiritual.

[739] En un sugerente y provocador estudio, H. Lichtenberger ha mostrado con suma precisión que, en la presentación de la predicación y el bautismo de Juan, Josefo utilizó conceptos e ideas que también empleó con ocasión de su descripción de los esenios (especialmente el uso exclusivo de la expresión ἁγνεία [«purificación»] y el énfasis sobre el rito del agua para la purificación del cuerpo). Así mismo, las dos virtudes de δικαιοσύνε («justicia») y εὐσέβεια («piedad») se hayan presentes en la predicación de Juan según Josefo, así como en los juramentos de admisión de los candidatos a la secta de los esenios (*Guerra* II, viii, 7 §139). Concluyendo a partir de estos datos que «Josefo habría considerado a Juan un esenio» («The Dead Sea Scrolls», p. 346 [traducción mía]). Pero en caso de ser así, entonces, cabe preguntar: ¿por qué Josefo en ningún lugar lo llamó a Juan «esenio»? La propuesta algo especulativa sugerida por Lichtenberg para el caso fue la siguiente, a manera de pregunta retórica: ¿podría haber sido porque Juan había sido realmente alguna vez un esenio, pero para el tiempo de su predicación pública [ya] se había separado de la secta, y [por tanto ya] no podía ser llamado con precisión

esenio?» (*ibíd.* [traducción mía]).

[740] PAGOLA, *Jesús*, pp. 70-71.

[741] Sobre este tema, véase AVIAM, «Reverence for Jerusalem».

[742] La mayoría de los investigadores (por ejemplo, FREYNE [*Jesús*, p. 206], DESTRO y PESCE [*Encounters with Jesus*, p. 18] o PAGOLA [*Jesús*, p. 353]) creen inconcebible que Jesús, como un judío piadoso, no haya ido a Jerusalén en algún momento antes de comenzar su ministerio público. De aquí, entonces, que la tradición de Juan reflejaría con toda probabilidad una verdad histórica. Cabe indicar que en ningún lugar los sinópticos dicen expresamente que Jesús haya visitado solo una vez Jerusalén. Por el contrario, los evangelios dan a entender que Jesús conocía la ciudad y el Templo, y que había venido ya en ocasiones anteriores (cf. Mt 23,37; Lc 13,34), teniendo amigos en Betania (Mc 11,11).

[743] Para otros ejemplos, véase Mt 21,23; Mc 12,35; Lc 19,47; 20,1; 21,37; Jn 7,14; 7,28; 8,2; 18,20.

[744] Sobre un posible cambio de actitud por parte de Jesús hacia el final de su ministerio en Jerusalén, véase más adelante.

[745] Sin embargo, es de destacar el hecho de que no existe ninguna escena en donde Jesús ofrezca sacrificios. Así mismo, en ningún lugar Jesús da instrucciones específicas sobre sacrificios a sus seguidores.

[746] Según S. FREYNE, «un rastreo por la tradición de dichos no aporta indicación alguna de animosidad profundamente arraigada contra el templo y sus instituciones durante la fase galilea del ministerio de Jesús» (*Jesús*, p. 208).

[747] Según la creencia de la época, las enfermedades se consideraban como la consecuencia de un pecado cometido por el paciente o sus padres.

[748] PAGOLA, *Jesús*, p. 340.

[749] Son de destacar los paralelos significativos en este lamento con Jeremías y sus críticas hacia el Primer Templo (cf. 7,14.34; 12,7; 22,5; 26,9). Sobre Jesús y Jeremías, véase la próxima sección.

[750] Esta parábola metafórica y cuasialegórica dirigida a «los sumos sacerdotes, los escribas y los ancianos» (Mc 11,27) en el mismo Templo, en la que se asociaba a la «viña» con el Templo, estaba inspirada en la «Canción de la viña» en Is 5,1-7. Esta misma asociación se halla presente en un texto de Qumrán (4Q500). Para detalles, véase BROOKE, «Use of Scripture», CHARLESWORTH, «Jesus and the Temple», pp. 168-169.

[751] Véase EVANS, «Jesus' Action in the Temple », p. 538.

[752] EVANS, «Opposition to the Temple», p. 236 (traducción mía).

[753] DESTRO y PESCE, *Encounters with Jesus*, p. 22.

[754] La mayoría de los investigadores acepta como cierta la versión de los sinópticos, viendo en esta escena la cumbre de la misión profética de Jesús en Jerusalén, así como el hecho decisivo que desencadenó su detención y posterior ejecución. Cf. FLUSSER, *Jesús*, p. 129; PAGOLA, *Jesús*, p. 358.

[755] Estos son los trabajos que hemos consultado para el análisis de esta perícopa: EVANS, «Jesus' Action in the Temple»; ídem, «Opposition to the Temple»; REGEV, «¿Un reino de sacerdotes?»; ídem, «Moral Impurity»; ÅDNA, «Jesus' Symbolic Act»; CASEY, «Culture and Historicity»; SANDERS, «Jerusalem and its Temple», pp. 90-93; ídem, *Jesus and Judaism*, pp. 61-76; ídem, *La figura histórica de* Jesús, pp. 277-288*;* CHARLESWORTH, «Jesus and the Temple»; FLUSSER, *Jesús,* pp. 125-129; CROSSAN y REED, *Jesús desenterrado*, pp. 271-274; PAGOLA, *Jesús*, 357-362; FREYNE, *Jesús*, pp. 205-222; DESTRO y PESCE, *Encounters with Jesus*, pp. 16-24; EHRMAN, *Jesús*, pp. 262-266.

[756] La mayoría de los estudiosos coincide en la conclusión de que la escena se habría llevado a cabo en el Pórtico o Basílica Real, construida por Herodes el Grande al sur del «Atrio de los gentiles».

[757] Como las comidas con pecadores, la elección de los doce apóstoles, la entrada en Jerusalén y la última cena.

[758] Sobre las acciones simbólicas de los profetas clásicos, véase Is 20,3; Jr 19,1-13; 27-28; Ez 4-5; 12,1-16; 24,15-24.

[759] El tema de los «tres días» que aparece aquí y en otros textos (Mc 14,58; 15,29; Mt 26,61) sería un derivado del tema de la resurrección de Jesús «al tercer día» (1 Cor 15,4). Esta combinación de motivos aparece claramente reflejada en la continuación del texto en Juan, en donde el diálogo entre Jesús y los judíos continúa así: «Los judíos le contestaron: «Cuarenta y seis años se han tardado en construir este Santuario, ¿y tú lo vas a levantar en tres días?». Pero él hablaba del Santuario de su cuerpo. Cuando resucitó, pues, de entre los muertos, se acordaron sus discípulos de que había dicho eso, y creyeron en la Escritura, y en las palabras que había dicho Jesús» (Jn 2,20-22).

[760] A pesar de no estar presente en los sinópticos el tema de la destrucción del Templo en la escena de la expulsión de los vendededores, esta tradición aparece puesta en boca de Jesús en otros contextos (Mc 13,1-2; Lc 21,5-6; Mt 24,1-2; cf.

Evangelio de Tomás 71) o le es atribuida por «testigos falsos» (Mc 14,57-58; Mt 26,61; cf. Hch 6,14) o por el pueblo (Mc 15,29-30; Mt 27,40). De aquí la conclusión alcanzada por la mayoría de los especialistas, entonces, de que existen indicios suficientes para afirmar que el Jesús histórico habría amenazado ciertamente con la posible destrucción del Templo de Jerusalén, y con toda probabilidad lo habría hecho con ocasión de su acción simbólica en el Templo. En caso de ser cierta esta hipótesis, entonces, los sinópticos habrían sido los responsables de separar el tema original de la destrucción del Templo de la escena sobre la expulsión de los vendedores. Véase CHARLESWORTH, *Jesus and the Temple*, p.163; FREYNE, *Jesús*, 207; Flusser, *Jesús*, p. 129.

761 A veces se ha sugerido que la profecía de Jesús habría sido del tipo *ex eventu*, puesta por un escritor cristiano después del año 70 d.C., con el propósito de «probar» que la «profecía» de Jesús se había cumplido ciertamente en la historia. Sin embargo, E. P. Sanders descalifica esta posibilidad: «Cuando "las profecías" se escriben después del acontecimiento –es decir, cuando un autor posterior compone una falsa profecía–, profecía y acontecimiento están, por lo general, en perfecto acuerdo. Si la predicción de Mc 13,1s y par. se hubiera escrito después del 70, cabría esperar que anunciara la destrucción del Templo por el fuego, no el derribo completo de sus muros de piedra. Probablemente, pues, esta profecía es anterior al 70, y podría ser del mismo Jesús» (*La figura histórica de Jesús*, p. 282).

762 A diferencia de lo afirmado por J. Pagola: «El gesto de Jesús es una "destrucción" simbólica y profética, no real y efectiva, pero anuncia el final de ese orden de cosas. El Dios de los pobres y excluidos no reina ni reinará desde ese templo: jamás legitimará ese sistema. Con la venida del reino de Dios, el templo pierde su razón de ser» (*Jesús*, p. 362).

763 A pesar del uso de la primera persona por parte de Jesús en Jn 2,19; Mc 14,58 y Mt 26,61 (según los «testigos falsos»). Según FLUSSER: «admitimos, sin embargo, que realmente estas palabras fueran pronunciadas en primera persona. Jesús habló en nombre de Dios siguiendo la línea de la apocalíptica judía: el Templo actual será destruido y otro levantado por la mano de Dios» (*Jesús*, p. 129). Sobre el tema de que el Templo escatológico sería construido «por las manos de Dios», véase más arriba, p. 201, n. 125. Según SWEET («A House not Made with Hands», p. 371), la frase «no hecho por hombres» sería una invención original del Nuevo Testamento. Para un eco de esta expresión en Pablo, véase 2 Cor 5,1.

764 Según P. M. CASEY: «Jesús no expuso una teología antisacrificial. [...] Nosotros debemos, entonces, descartar cualquier versión de la idea de que él estaba atacando el sistema sacrificial» («Culture and Historicity», p. 322 [traducción mía]). Por el contrario, S. FREYNE considera que «Jesús se había distanciado ya de los medios redentores más esenciales de su propia tradición religiosa, tales como la ofrenda por el pecado y los ritos de Yom-Kippur» (*Jesús*, p. 218). J. ÅDNA llegó a afirmar que «el reclamo de la comunidad cristiana pospascual, que la muerte de Jesús, de una vez y por siempre, había logrado la expiación y, en consecuencia, había reemplazado el culto sacrificial en el Templo al punto que estaba en continuidad con el aspecto de sustitución en la misión de Jesús, en acuerdo con la manera en que él se había concebido a sí mismo» («Jesus' Symbolic Act», pp. 472-473 [traducción mía]). Entre estas dos posiciones totalmente opuestas acerca de la posición de Jesús con respecto de los sacrificios, se puede colocar una posición intermedia, como la propuesta por J. Charlesworth, según la cual el Jesús de la historia habría modificado su opinión al respecto al final de su ministerio, frente al fracaso de su campaña en Jerusalén: «Es concebible, por tanto, que aun si Jesús había sido un devoto del Templo y su culto, puede ser que al final haya concluido que los sacrificios del Templo ya no eran de valor» («Jesus and the Temple», p. 177 [traducción mía]).

765 CHARLESWORTH, *ibíd.*, p. 163.

766 Esta actitud básica de respeto y devoción por parte de Jesús hacia el Templo se vio continuada en la acción y el pensamiento de los seguidores de Jesús, después de la crucifixión y hasta la destrucción del Santuario en el año 70 d.C. Según el testimonio de Hechos, los apóstoles vieron de buen grado la adoración y el culto del Templo y acostumbraban a visitarlo con asiduidad, tanto sea para orar, enseñar o practicar curaciones (2,46; 3,1-11; 5,1; 5,25.42; 21,26; cf. Lc 24,53). Esta afirmación también incluye las figuras de Esteban y Pablo al respecto, a pesar de que en ellos se puede identificar una cierta crítica hacia el carácter del Santuario sagrado, argumentando que «el Altísimo no habita en casas hechas por mano de hombre» (Hch 6,47; cf. 17,24). Pero aun en este caso, esta posición teológica rechazando todo intento de limitar la presencia divina al Templo de Jerusalén estaba inspirada y legitimizada por la tradición bíblica antigua (1 Re 8,27; Is 66,1-2). Sobre los seguidores de Jesús y el Templo hasta el año 70 d.C., véase CHARLESWORTH, «The Temple and Jesus' Followers», pp. 188-203; REGEV, «¿Un reino de sacerdotes?», pp. 9-20.

767 Para detalles sobre los comienzos de la revuelta contra Roma y los combates en la Galilea, véase LEVINE, «De los comienzos del gobierno romano», pp. 247-267.

768 Para detalles, véase LEVINE, *ibíd.*, pp. 267-274.

769 Para esta misma idea religiosa, véase también *Guerra* IV, iii, 1 §127; VI, ii, 1 §98. Cf. *Ant.* XIV xvi, 2 §470; también Ap 11,1-2.

[770] «Jerusalén en la literatura del Segundo Templo», p. 58. A su parecer, Josefo en esta afirmación se habría visto influido por las ideas que prevalecían en este sentido entre los judíos helenísticos. Cf. Filón, *Leyes Particulares* I, XII.

[771] Sobre esta obra apocalíptica escrita probablemente en hebreo o en arameo en la tierra de Israel a finales del siglo I o comienzos del siglo II d.C., a manera de respuesta a la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos, véanse detalles en ARANDA PÉREZ, GARCÍA MARTÍNEZ y PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, pp. 312-319; DEL RÍO SÁNCHEZ-ALCORCÓN SÁINZ, *Apocalipsis de Baruc*, pp. 167-180. Sobre la actitud de esta obra frente a la destrucción de Jerusalén y el Templo, véase el análisis de MURPHY, «The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch».

[772] Según cree FLUSSER («Jerusalén en la literatura del Segundo Templo», p. 291), la versión de Lucas sobre la ruina próxima de Jerusalén habría preservado una tradición antigua, probablemente originada en el mismísimo Jesús.

[773] No se conoce un oráculo semejante en las fuentes judías antiguas.

[774] Según Jr 52,12, el Primer Templo también fue destruido el día 10 del mes de *Av* (julio-agosto). Sin embargo, según 2 Re 25,8, el Templo de Jerusalén fue destruido por los babilonios el día 7 del quinto mes de *Av*. Por ello, entonces, los rabinos fijaron a manera de «compromiso» que el día noveno del mes de Av (en hebreo, *Tisha B'Av*) se conmemore la destrucción del Primer y del Segundo Templo de Jerusalén. La ley judía prescribe para este día un ayuno completo, similar al del Día del Perdón. Durante el mismo se lee el libro bíblico de Lamentaciones (en hebreo, *Megilat Eijá*), atribuido por la tradición al profeta Jeremías. Según la tradición presente en la Misna, además de estas dos tragedias nacionales, otras tres más tuvieron lugar ese mismo día: «fue decretado a nuestros padres que no entrasen en la tierra de Israel»; «fue conquistada Bet Tor» [Betar: el último bastión de la revuelta de Bar-Kochva contra los romanos entre los años 132-135. A.R.]; «y [fue] arada la ciudad» [es decir, la ciudad de Jerusalén fue tomada por el general romano Turnus Rufus. A.R.] (*m.Ta'anit* IV, 6). En la época post-rabínica otras desgracias también acaecieron en esa misma fecha: el Papa Urbano II declaró las primeras Cruzadas, y comenzó la deportación de los judíos del gueto de Varsovia.

[775] Josefo trató de manera consciente de limpiar a Tito de toda responsabilidad por la quema del Templo: «Por su parte, Tito declaró que aunque los judíos lucharan desde el Templo, él no estaba dispuesto a vengarse en objetos inanimados por faltas cometidas por los hombres; y que no entregaría al fuego una obra tan bella. Sería una pérdida para los romanos; mientras que la conservación de este monumento añadiría gloria al imperio» (*Guerra* VI, iv, 3 §241). Sin embargo, tanto datos internos como externos llevan a la ineludible conclusión, de que el Templo fue quemado por orden de Tito. Para un análisis del tema, véase ALON, «El incendio del Templo».

[776] En la celebración de Pentecostés, cuando se traían las primicias al Templo de Jerusalén.

[777] En la fiesta de las Tiendas.

[778] Sobre esta dinámica en la historia de Israel, véase SCHIFFMAN, «Jerusalem: Twice Destroyed, Twice Rebuilt».

[779] A decir verdad, los rabinos después del año 70 d.C. desarrollaron estos sustitutos a partir de las semillas que ya habían sido sembradas durante el judaísmo del Segundo Templo. Sobre el Templo de Jerusalén en el judaísmo histórico en general, véase LUNDQUIST, *The Temple of Jerusalem*, pp. 127-150; HAMBLIN y SEELY, *Solomon's Temple*, pp. 51-89. Sobre la estrategia rabínica en particular, véase BOKSER, «Approaching Sacred Space»; NEUSNER, «Map Without Territory». COHEN, «The Temple and the Synagogue». Sobre el Templo en el arte judío, véase LADERMAN, «Images of the Temple in Jewish Art».

[780] Véase LEVITT KOHN y MOORE, *A Portable God*, p. 128; ROSENFELD, «Sage and Temple»; FISHBANE, *The Exegetical Imagination*, pp. 123-135.

[781] SAFRAI, «La Jerusalén celestial»; URBACH, «Jerusalén terrenal y Jerusalén celestial».

7
Recapitulación y conclusiones

7.1. Recapitulación

a. Introducción

Los estudios de religiones comparadas nos enseñan que el «espacio sagrado» como categoría religiosa representa una ruptura en una extensión homogénea y descalificada. Como consecuencia del encuentro con lo «Absolutamente Otro», un lugar «profano» se transforma en una tierra «sagrada». Con el establecimiento de un «centro» es posible organizar el espacio caótico y sin sentido en derredor, fijando un *axis mundi* que comunica los distintos niveles de la existencia (cielo, tierra e inframundo). Los lugares sagrados son del mundo, y, sin embargo, no son parte del mundo. Ellos evocan el «Otro y el infinito».

En estos lugares calificados se construyen los templos, que expresan alegóricamente la presencia y residencia divina en la tierra. El hombre religioso cree que la construcción misma no es el resultado de una actividad exclusivamente tecnológica, sino, antes bien, una acción originada en la esfera religiosa (es decir, la revelación de un arquetipo primordial). Estos edificios sagrados pueden adoptar distintas formas, pero, en todos los casos, estos lugares cargados con «poder» sirven a manera de comunicación con lo divino para transformar la vida, tanto a nivel físico, material o espiritual. La existencia de un templo da sentido a la realidad caótica y amorfa de la existencia cotidiana, y garantiza el orden del universo mismo, mientras que su destrucción acarrea una catástrofe de corte cuasicósmico.

b. Capítulo 1

El punto inicial de nuestra investigación fue el «monte Sinaí», considerado por la tradición judía como el espacio sagrado por antonomasia de Israel. Nuestro estudio reveló que las fuentes bíblicas revelan una verdadera paradoja en cuanto a la manera de entender este concepto. Por una parte, la tradición sobre la revelación de Yahveh en el monte Sinaí está firmemente establecida en la tradición bíblica, identificando este lugar como el sitio en donde se estableció el pacto entre el pueblo de Israel y su Dios (Diez Mandamientos) (Ex 19,16-20,21; Dt 5,1-21),

y en donde le fue mostrado a Moisés el modelo del Tabernáculo y el mobiliario sagrado (Ex 25,9).

Suponiendo la existencia de ecos lejanos de una tradición histórica cierta por detrás de la historia bíblica, del relato del Pentateuco se puede colegir que el monte Sinaí habría sido considerada una montaña sagrada, en donde Yahveh (o, más precisamente, la «gloria de Yahveh») tenía su residencia (en una tienda o un palacio celestial). En este sentido, entonces, el caso del monte Sinaí no habría sido diferente a otros montes sagrados en la historia de las religiones (como el monte Fuji o el monte Olimpo), que fueron vistos por los fieles como residencia de los dioses.

Sin embargo, hay una diferencia básica que distingue al monte Sinaí de cualquier otro monte sagrado: ¿dónde está localizado el «monte Sinaí»? Es ciertamente una paradoja que la localización concreta del lugar más sagrado de Israel haya desaparecido de la memoria colectiva de la nación. Durante generaciones han sido propuestas distintas montañas como candidatas: *Jebel Musa*, *Jebel Katerín*, *Jebel Safsafah, Jebel Serbal, Jebel Halal, Jebel Sin Bisher*, *Har Karkom* (península del Sinaí), *Halá el-Bedr* o *Jebel El-Lawz (*península arábiga).

Cualquiera que haya sido la razón histórica para el caso (cambio de rutas comerciales, rivalidad político-ideológica con el «monte Sión», espiritualización de la religión), es un hecho que el «monte Sinaí» concreto e histórico dejó de ser un lugar de peregrinación (el profeta Elías fue el último que conoció la ubicación real del monte Sinaí [siglo IX a.C.]), para convertirse en un concepto abstracto en la posterior historia de Israel.

De aquí la suposición, pues, de que, paralelamente a la concepción que veía a este monte como una montaña sagrada a la usanza de otros horizontes míticos, se habría desarrollado en la religión judía otra perspectiva de carácter idiosincrático, que habría buscado superar las barreras del espacio sagrado como entidad física, convirtiendo al «monte Sinaí» en una idea, desligándola de todo lazo territorial concreto, relativizando la noción de «espacio sagrado» como un valor absoluto.

c. Capítulo 2

La tradición bíblica afirma que el primer santuario de Israel fue de carácter móvil, construido a partir de un modelo revelado por Yahveh a Moisés en el monte Sinaí (Ex 25-40). El mismo era una Tienda construida con madera de acacia y cubierta con pieles, en cuyo interior se hallaba el Arca con las tablas de la Ley. La más conspicua de todas las funciones del Tabernáculo era servir como lugar de morada (es decir, residencia no permanente) de Yahveh en medio del campamento de los israelitas en el desierto (Ex 25,8; 29,45; Nm 5,3). Según los círculos sacerdotales responsables de esta tradición (fuente «P»), el Tabernáculo del desierto

era solo metafóricamente hablando la «Casa de Dios». El Tabernáculo cumplió funciones de carácter ritual y revelatorias, funcionando en su conjunto también como modelo del cosmos.

Según la narración bíblica, el Tabernáculo, desarmable y portátil, acompañó a Israel en su deambular por el desierto durante cuarenta años (Nm 9,15-23), sirviendo de transporte a Yahveh a manera de un «Sinaí móvil». Cuando se armaba el campamento de Israel durante su deambular por el desierto, el complejo del Tabernáculo era ubicado en el centro del mismo, organizando el espacio caótico del desierto a manera de un *axis mundi*. A su llegada a la tierra de Israel, la Tienda fue establecida sucesivamente en Guilgal, Siquem, Betel y Silo. Por los avatares de la historia, la Tienda original desapareció. Sin embargo, el Arca con las tablas de la Ley, después de algunas peripecias, fue traída por David a Jerusalén, instalándola en una nueva Tienda. Finalmente, la Tienda con el Arca fue depositada en el «Santo de los Santos», con ocasión de la construcción del Templo de Jerusalén por Salomón (1 Re 8,6-11). Después de este episodio, no se vuelve a mencionar el tema del Arca y la Tienda en la tradición bíblica (a excepción del testimonio dudoso en el libro de Crónicas), para desaparecer de los registros históricos y convertirse en una leyenda en la memoria colectiva de Israel.

A diferencia de lo creído por los biblistas e historiadores en épocas pasadas, que el Tabernáculo bíblico habría sido una proyección en el pasado mítico de Israel del Templo de Jerusalén en la época posbíblica, hoy en día estas tradiciones son tomadas más en serio, encontrando paralelos históricos en la civilización egipcia (Hoffmeier) o en instituciones de origen árabe-beduino (*'utfah, qubbah* y *mahmal*) (De Vaux). Algunos creen hallar una prueba indirecta de la historicidad básica del Tabernáculo del desierto en la impronta que esta tradición habría dejado en el templo de Arad (Neguev oriental de Israel) (Aharoni).

Más allá de los ecos históricos probablemente ciertos por detrás de las tradiciones bíblicas sobre el Tabernáculo, la idea de un santuario móvil habría sido promovida por sacerdotes (¿de la casa sacerdotal de Silo?) en época del exilio babilónico o en tiempos de la restauración a comienzos de la época persa (siglo VI a.C.), a efectos de presentar una noción no-locativa, contingente y accidental del espacio sagrado, presentándolo como un concepto funcional y dinámico, y no como algo estático e inamovible. Según esta perspectiva, la condición sagrada de un lugar no formaba parte constitutiva de la estructura del mundo, y no era inmanente al lugar mismo, en contraposición al concepto de «espacio sagrado» presente en las sociedades mitológico-paganas. La condición sagrada le venía «de afuera», y su carácter de «centro» no le era primordial, sino resultado de la «historia».

Según se ha sugerido, el propósito de estos sacerdotes habría sido oponerse a la reconstrucción del Templo de Jerusalén, rechazando así todo intento de centralizar a Dios y convertirlo en un ser estático y no-activo. Así también, esta concepción del Tabernáculo podría haber servido como soporte ideológico para el desarrollo ulterior de la institución de la sinagoga. Ya que la idea religiosa que sustenta la idea del Tabernáculo y la sinagoga es una, a

saber: que todo lugar puede ser *prima facie* un espacio sagrado, implicando con ello que Dios no reside en un lugar fijo y determinado (a diferencia de un templo), sino que se hace presente en donde Israel se reúne y eleva sus oraciones.

d. Capítulo 3

La tradición bíblica cuenta que la idea de construirle una «casa» a Yahveh fue de David, después de convertir a la recientemente conquistada ciudad de Jerusalén en la capital del reino unificado (2 Sm 7,1-2). Su idea habría sido que la ciudad sirviera de centro religioso de la nación, como manera de legitimar su dinastía, a la usanza de la práctica común en el antiguo Oriente. Sin embargo, no fue David sino su hijo Salomón, el sucesor en el trono, quien llevó a cabo el proyecto (siglo X a.C.). Cualquiera que haya sido la razón histórica para la elección del «monte Sión» como lugar para la erección de la Casa de Yahveh (¿la presencia de un cementerio antiguo?), la tradición bíblica señalaba que el lugar habría sido elegido por la ocurrencia allí de eventos excepcionales sucedidos a prohombres de Israel, como Abraham y David (2 Cr 3,1; cf. Gn 22; 2 Sm 24; 1 Cr 21).

A pesar de no haber testimonio arqueológico concreto que certifique su existencia real, todo parecería indicar que el Templo de Salomón habría existido en el monte Sión durante toda la época bíblica (siglo X-VI a.C.), sufriendo naturalmente cambios en su estructura (ampliaciones y reparaciones) con el pasar del tiempo. Como otros templos del antiguo Oriente, también el Templo de Salomón formó parte de una acrópolis real, sirviendo a manera de capilla palatina.

Como estructura edilicia, el Santuario habría sido construido a manera de «casa larga» (de tipo *megaron*), con paralelos con templos del área geográfica sirio-palestina ('Ain Dara' [Siria] o Tell Ta'yinat [Turquía]), de forma rectangular, dividido en tres unidades arquitectónicas continuas: sala de entrada, «Santo» y «Santo de los Santos». El edificio fue construido con materiales suntuarios, como bronce, maderas y oro. Los artefactos sagrados (como el «Mar» o las columnas de la entrada «Yaquín» y «Boaz») y su abigarrado decorado interior (querubines, palmeras y flores) estuvieron destinados a simbolizar el cosmos, así como a establecer un vínculo simbólico con el Edén mítico. Los querubines y el Arca en el interior del «Santo de los Santos» tenían por propósito servir de «trono de Yahveh» en Su residencia, garantizando con su misma presencia el orden del universo (1 Re 6-8).

El monte Sión, en cuyo sitio había sido construido el definitivo e inamovible Santuario de Yahveh, se convirtió desde entonces en un «monte sagrado», absorbiendo y reemplazando en la vida religiosa de la nación el legendario, y para entonces ya olvidado, «monte Sinaí» (Sal 2,6; 48,2-4). El monte Sión funcionaba en este sentido a la manera de un «monte cósmico», de una manera similar al monte Safón en la mitología ugarítica, sirviendo como pilar cósmico y garantizando con su misma existencia el orden del universo. El monte de Yahveh con el

Templo de Jerusalén en su cima era la expresión metafórico-visual de la presencia física de la divinidad en la tierra, apoyando a los gobernantes de la casa de David.

Al ser considerado el monte Sión con el Santuario el auténtico lugar de residencia de Yahveh, esta noción entró en colisión con la creencia de otros israelitas, que consideraban que Yahveh se hallaba presente en otros templos, como Dan o Betel (1 Re 12). El Templo de Jerusalén, entonces, se vio envuelto en polémicas religiosas intraculturales con claros tintes políticos, como tantos otros espacios sagrados en la historia de la humanidad.

Después del fracasado intento por parte del rey asirio Senaquerib de conquistar la ciudad de Jerusalén en el año 701 a.C. (2 Re 19,32-34), se desarrolló en torno al Templo de Jerusalén una doctrina de «invulnerabilidad» (Miq 3,11; Sal 46,4.8.12; 48), transformándose el Santuario de Yahveh en un verdadero «fetiche» mágico. Esta sensación de autoconfianza llegó a su máxima expresión con la política de centralización del culto promovida por el rey Josías de Judea (siglo VII a.C.), anulando los hasta entonces espacios sagrados legítimos de Israel (Arad, Beršeba y otros), en beneficio de un Templo de Yahveh único, exclusivo y legítimo (2 Re 22-23). El Templo de Jerusalén se había convertido hacia finales de la época del Primer Templo en el *axis mundi* de la piedad israelita, en la verdadera «Casa de Dios», en «la puerta del cielo». Sin embargo, la reforma de la centralización del culto no habría tenido vigencia fuera de la tierra de Israel, como lo probaría el templo construido por mercenarios venidos del reino del Norte o por fugitivos de Judea en Elefantina (Alto Egipto) (siglos VII-V a.C.).

Fue precisamente en este momento de suprema gloria cuando comenzaron a hacer su aparición las primeras «fisuras» en esta estructura ideológico-religiosa construida en torno al Templo de Jerusalén. Por un lado, los profetas (Amós, Oseas, Miqueas, Isaías y Jeremías) criticaron el carácter superficial del culto, considerando que el Santuario no otorgaba impunidad ante los delitos y pecados cometidos. Estas censuras no tuvieron como propósito descalificar al Templo como tal, sino dar preeminencia a lo ético antes que al culto (una ideología propia de la era axial). Los profetas Miqueas (siglo VIII a.C.) y Jeremías (siglo VI a.C.), por su parte, criticaron sin miramiento la noción de «invulnerabilidad» del Templo, afirmando que la existencia del mismo no estaba de por sí garantizada en caso de no mantenerse una conducta ética acorde, y que en caso de que esta condición no se cumpliese, entonces el Templo de Jerusalén podía ser destruido, como ya había sucedido en el pasado con el Santuario de Silo (Miq 3,12; Jr 7,1-15).

Nadie podía imaginar que esa amenaza se haría pronto realidad, cuando los babilonios destruyeron Jerusalén y el Templo en el año 586 a.C., llevando a la jerarquía de Judea al exilio. Aun en esa condición de desterritorialidad, los deportados no dejaron de recordar Jerusalén, su «centro» de identidad (Sal 137). Con el pasar del tiempo, el dolor y el desánimo se transformaron en una esperanza de restauración, proclamando la fe en una nueva y fantástica Jerusalén escatológica (Is 54,11-12; Tob 13). En los marcos de una expectativa por un

inminente Segundo Éxodo (Is 40,3; Jr 16,14-15), y sin ver como una opción cierta la posibilidad de construir uno o más templos en Babilonia, los judíos exiliados desarrollaron una religiosidad sin templo, esperando la próxima erección de un Templo utópico, construido por Yahveh mismo (Ez 40-43).

Paralelamente a estos desarrollos, para finales de la época del Primer Templo, y muy especialmente durante la época exílica y posexílica, habrían comenzado a desarrollarse en Israel ideas que socavaban la noción sacerdotal tradicional del Templo como «Casa de Yahveh». Círculos deuteronomistas elaboraron una teología que afirmaba que Yahveh residía en el cielo y no en la tierra (Dt 26,15; 1 Re 8,30), afirmando que solo el «Nombre de Yahveh» moraba en el Templo (Dt 12,11; 1 Re 8,16-20). Este lugar de adoración era definido como «elegido»; solamente el lugar de residencia de Dios en el cielo era descrito como «sagrado». Ellos se oponían a cualquier intento de querer construir un Templo para la residencia física de Yahveh (2 Sm 7,4-6a), arguyendo que Dios no había vivido nunca en una «casa», sino siempre en una «tienda» (2 Sm 7,6b-7). Por su parte, círculos posdeuteronomistas, resaltando la trascendencia divina y corrigiendo la antigua posición deuteronomista, afirmaron que ciertamente no hay ningún lugar físico capaz de contener a Yahveh (1 Re 8,27), llegando a aseverar que los cielos son su verdadero Templo (Is 66,1-2).

e. Capítulo 4

La esperanza de redención por parte de los judíos se convirtió en realidad cuando el rey Ciro II de Persia, después de la conquista de Babilonia, decretó en el año 538 a.C. la liberación de los judaítas, permitiéndoles regresar a Sión y reconstruir el Templo de Jerusalén. Desde ese momento hubo polémicas entre los judíos acerca de la imperiosidad o necesidad de la reconstrucción (Ag 1,2; Is 66,1-2); pero los profetas Ageo y Zacarías alentaron a los judíos bajo la égida del gobernador de Judea Zorobabel, hijo de Šealtiel, y el Sumo Sacerdote Josué, hijo de Yosadaq, a llevar a cabo los trabajos de erección del Santuario (Ag 1,6-2,9; Zac 4,7-10). Aun después de la inauguración del edificio en el año 515 a.C., las dudas acerca de su eficacia y santidad no se disiparon. Por ello las leyendas destinadas a confirmar la continuidad del culto (el redescubrimiento del fuego sagrado o la devolución de los artefactos sagrados) o su discontinuidad (el ocultamiento del mobiliario sagrado). Los círculos sacerdotales de Jerusalén (Esd-Neh; Cr), por su lado, se esforzaron en presentar al Templo de Jerusalén como un símbolo de unidad nacional, y como la expresión definitiva de la redención.

Durante la época persa, el Templo de Jerusalén se convirtió en un foco de tensión entre los judaítas y los habitantes de Samaría. Cualesquiera que hayan sido los motivos (políticos o religiosos) (Esd 4,1-3; Neh 13,28-29; *Ant.* XI, viii, 2 §§309-312), esta animadversión entre los bandos terminó con la erección de un templo rival en el monte Garizim a mediados del siglo

V a.C. Desde entonces, una creciente enemistad y competencia se desarrolló entre estos dos centros de culto, derivando en una polémica abierta en torno a la santidad del «monte Sión» o el «monte Garizim» como el espacio sagrado definitivo de Yahveh. Esta tensión llegó a su máxima expresión en la época de los Macabeos, cuando Juan Hircano I destruyó el templo samaritano, ampliado en la época helenística, en el año 128 a.C. o un poco tiempo después (1 Mac 13,38-48; *Ant.* XIII, ix, 1 §256).

f. Capítulo 5

El Templo de Zorobabel, muy modesto en comparación con el ya para entonces mítico Templo de Salomón, pasó por períodos de destrucción (Guerras Sirias [siglo III]), reconstrucción (Simón II [219-196 a.C.]) y profanación (Antíoco Epífanes IV [167-164 a.C.]), para empezar un ininterrumpido proceso de expansión durante la época macabea (mediados del siglo II a.C.-mediados del siglo I a.C.). Durante estos años, la política de urbanización, el establecimiento del impuesto obligatorio del medio shekel, y la centralización del poder real y del sumo sacerdocio en una sola persona (el líder/rey macabeo) transformaron el Templo de Jerusalén en el centro ritual-espiritual de los judíos, tanto en la tierra de Israel como en la diáspora.

A nivel del imaginario religioso, estos procesos se manifestaron en la noción que la ciudad de Jerusalén y el Templo estaban localizados en el *omphalos del mundo* (*1 Henoc* 26,1-4; *Jubileos* 8,12.17-19). El Templo fue concebido en términos utópicos, considerándolo como un lugar de residencia de la sabiduría divina (Eclo 24), en donde se llevaba a cabo un culto perfecto (*Carta de Aristeas* §§92-95; *Contra Apión* I, 22 §§197-199).

El Templo de Jerusalén llegó a su momento de máxima gloria en la época de Herodes el Grande y los procuradores romanos, cuando el otrora modesto edificio se convirtió en una de las maravillas arquitectónicas del mundo antiguo (*Ant.* XV, xi, 1-7; *Guerra* V, v, 1-6). Según decían los rabinos: aquel que no haya visto el edificio de Herodes, no ha visto una construcción bella semejante en su vida» (*b.Bava Batra* 4a). Durante esos años, el Templo de Jerusalén funcionó como el verdadero «centro» cultual, litúrgico, económico, judicial, educativo y religioso del judaísmo de finales del Segundo Templo.

g. Capítulo 6

Pero fue precisamente durante estos años de esplendor cuando la corrupción moral y religiosa de los sacerdotes, especialmente la de los sumos sacerdotes, llegó a alcances inimaginables. La orientación filo-helenista y romana, y la avidez por el poder y la riqueza, corrompieron esta clase sociorreligiosa tan central de Israel hasta convertirse en centro de la

crítica por parte de grupos piadosos (*Testamento de Leví* 14,1-15.2; *Salmos de Salomón* 2,1-3; 8,8-12). La censura y el malestar con el Templo y sus autoridades fueron en constante crecimiento, poniendo en duda la condición santa de su ritual (*1 Henoc* 89,73) y de sus clérigos (*Ant.* XIII, xviii, 5 §§372-373; *b.Pes.* 57a).

En este contexto social, político y religioso de tensión, distintos grupos adoptaron estrategias diferentes para enfrentar esta grave coyuntura, desde erigir templos alternativos (templo de Onías en Heliópolis), pasando por imaginar templos escatológicos o celestiales (*1 Henoc*; *Jubileos*; *Rollo del Templo*; *Descripción de la Nueva Jerusalén*; *4QFlorilegio; Cánticos del Sacrificio Sabático*; *Oráculos Sibilinos*; Nuevo Testamento), hasta establecer una vida comunitaria a modo de «templo espiritual» (Comunidad de Qumrán) o protestar simbólicamente contra el Templo (Juan el Bautista y Jesús). En todos los casos, el espacio sagrado fue entendido como no-locativo, no-primordial y antropológico. En otras palabras, el «espacio sagrado» no fue considerado un lugar primordial, inherente a la estructura misma del mundo, sino el resultado de la acción humana, es decir, los hombres podían trasladar la condición sagrada de un espacio real (Templo de Jerusalén en el monte Sión) o las actividades santas llevadas a cabo en él (sacrificios y liturgia) a entidades reales o virtuales, frutos de la acción volitiva del hombre o de su imaginación.

En este sentido, entonces, la transferencia de la santidad del Templo de Jerusalén a otras realidades permitió a los hombres de Qumrán orar, comer y estudiar en un estado de pureza ritual que remedaba la acción sacerdotal en el Santuario real en el monte Sión. Asimismo, este grupo imaginaba una comunión de las liturgias angelicales y humanas, entre el santuario celestial y el contraparte humano, creando una alternativa virtual al Templo corrupto moralmente y manchado ritualmente.

Con esta acción, los opositores al Templo no quisieron negar o anular el concepto mismo de Templo, sino presentar una alternativa momentánea hasta la resolución de la presente situación de descalabro en el final de los tiempos, cuando Yahveh, con ocasión de la «nueva creación», habría de construir «con sus propias manos» Su casa perfecta, trascendente y santa (*1 Henoc* 90,28-36; *Jubileos* 1,28-29; *Rollo del Templo* XXIX, 3-10; *4QFlorilegio* frag. 1-3, col. I, 1-6; *Oráculos Sibilinos* V,414-433; Mc 14,57-58).

En estos círculos opositores se avistó la posibilidad cierta de una destrucción próxima del Templo (Mc 13,1-2; *Guerra* VI, v, 3 §§300-304), considerando, como Jeremías, que no solo la impureza ritual, sino también la impureza moral, cancelaban la inmunidad del Templo y la supuesta protección divina. Como había sucedido con el Primer Templo, también esta vez el Segundo Templo colapsó. Pero, a diferencia de la vez anterior, en este caso el Templo no volvió a ser reconstruido.

Desde entonces el Templo de Jerusalén quedó sellado en la memoria colectiva del pueblo de

Israel, perpetuándose en el culto sinagogal, el ritual de oraciones, el estudio de la Torá y la práctica religiosa de la vida cotidiana, como un pálido reflejo de la gloria de un Templo que ya no existe más. Durante los últimos dos mil años, los judíos sueñan con los tiempos mesiánicos, identificando la redención escatológica con el descenso del Templo desde los cielos, como señal del inicio de la nueva era.

7.2. Conclusiones

Como adelantamos al comienzo de nuestro trabajo, el propósito de nuestra investigación era entender la naturaleza del espacio sagrado a los ojos del judaísmo. La pregunta a la que había que contestar era: ¿existe una manera «judía» de percibir el espacio sagrado? A efectos de responder este interrogante, nuestra investigación se centró específicamente en la historia y significado del Templo de Jerusalén, confinando los límites cronológicos de este proyecto a la época antigua (siglo X a.C.-siglo I d.C.). Después de haber reseñado el desarrollo de esta institución en el cuerpo de la obra, ahora estamos en condiciones de formular las siguientes conclusiones al respecto:

1. En el plano histórico, concreto y real, el Templo de Jerusalén como espacio sagrado jugó un papel central en la política, la economía, la sociedad, la vida cotidiana, el pensamiento y la religión de Israel en la época antigua. Como en otros horizontes religiosos, también el monte Sión y su Templo fueron percibidos en términos mítico-poéticos, a saber: *omphalos del mundo, axis mundi, símbolo y garantía del orden cósmico, metáfora del Edén primigenio*. Esta percepción del concepto fue adoptada principalmente por la realeza y el sacerdocio jerosolimitano, interesados en promover la centralidad del Templo de Jerusalén y legitimar su poder. Como consecuencia de ello, el Templo de Jerusalén entró en conflicto con otros espacios sagrados (Betel, Dan, Siquem, monte Garizim), viéndose envuelto en polémicas religiosas intraculturales con claros tintes políticos. En este sentido, entonces, el pueblo de Israel *no* se habría distinguido de otras naciones en la manera de concebir el espacio sagrado como «centro».

2. En caso de estar en lo cierto, entonces, nuestro estudio refuta la afirmación de Z. Gurevitch cuando dijo: «[la] mitologización del espacio israelí [es decir, judío. A.R.] –del Templo, de la tierra de Israel y de la ciudad de Jerusalén– le fue agregada a la tradición judía fundamentalmente en la era posbíblica [es decir, Talmud, Cabalá y el Piyyut. A.R.][782]. A nuestro entender, la literatura bíblica, la literatura intertestamentaria (especialmente, la apocalíptica) y los materiales arqueológicos e históricos ponen en evidencia, que la perspectiva mítica del espacio sagrado *no* le habría sido desconocida a los judíos ya en la época antigua[783].

3. Sin embargo, se puede encontrar en algunos textos de la Biblia Hebrea y en la literatura intertestamentaria (literatura apocalíptica y qumránica) un paradigma cultural alternativo a la categoría del espacio sagrado mítico, promoviendo un concepto *no-primordial, no-locativo, antropológico, histórico y trascendente*. Según esta novedosa comprensión del concepto, el espacio sagrado fue percibido como una *idea* abstracta que puede ser transferida a lugares concretos (del monte Sinaí al monte Sión; del monte Sión al monte Garizim o a Heliópolis), a

realidades imaginadas (Templo escatológico o celestial), a entidades físicas (del monte Sinaí al Tabernáculo) o sociales (del Templo de Jerusalén a la Comunidad de Qumrán). Por ello acertó H.-J. Klimkeit al afirmar que «[l]a idea de un absoluto, como si (la) sacralidad de una localidad fuera dada naturalmente –es decir, una categoría mítico-espacial– no fue decisiva en su pensamiento religioso [es decir, de Israel]»[784].

4. A diferencia de la perspectiva mítica aceptada en el antiguo Oriente, esta novedosa perspectiva religiosa afirmaba que Yahveh *no* residía realmente en el Tabernáculo o en el Templo, sino solo Su «Nombre» (escuela deuteronomista) o Su «Gloria» (fuente sacerdotal P) moraban en él. El lugar de residencia de Yahveh no estaba fijo en la tierra, sino en «el cielo». En este sentido, el concepto del espacio sagrado era correlativo con la concepción revolucionaria de Dios, según la cual Yahveh es un Ser dinámico y libre, sin posibilidad de confinarlo a un sitio predeterminado.

5. Esta idea dinámica de Dios y del espacio sagrado fue el fundamento ideológico que habría servido como soporte intelectual para el desarrollo de la institución de la sinagoga a partir de la situación histórica vivida de exilio. Según esta perspectiva, pues, todo lugar puede ser *prima facie* un espacio sagrado, implicando con ello que Dios no reside en un lugar fijo y determinado (a diferencia de un templo), sino que se hace presente en donde Israel se reúne y eleva sus oraciones.

6. Desde una perspectiva histórico-social, esta concepción alternativa del espacio sagrado fue adoptada por grupos intelectuales minoritarios (profetas, círculos deuteronomistas y posdeuteronomistas, fuente sacerdotal P, sacerdocio sadoquita-esenio-qumranita), en claro antagonismo con la percepción mítica promovida por el poder central. Por su carácter periférico, esta percepción del espacio sagrado no habría tenido un peso real en la vida histórica de Israel en la época antigua, en claro contraste con la impronta significativa que dejaron estas ideas en la literatura y el pensamiento judío bíblico y posbíblico.

7. En este sentido, entonces, nosotros discrepamos con evaluaciones ahistóricas sobre la manera en que Israel entendió el concepto de espacio sagrado en la antigüedad, como es el caso del gran teólogo contemporáneo A. J. Heschel (1907-1972) cuando decía que «[*l*]*o nuevo de la enseñanza del judaísmo es que la idea de la santidad fue gradualmente transferida del espacio al tiempo*, del reino de la naturaleza al reino de la historia, de las cosas a los acontecimientos»[785]. Afirmaciones como esta distorsionan y malcomprenden el judaísmo histórico-real como fenómeno cultural. Antes de la destrucción del Segundo Templo, el judaísmo antiguo evaluó de manera *positiva* el concepto de espacio sagrado en todas sus corrientes, sea en su versión mítica o no-mítica. Solo cuando el Templo de Jerusalén como entidad real desapareció y se volvió parte de un pasado borroso, entonces la noción del tiempo sagrado vino a reemplazar el concepto de espacio sagrado, convirtiéndose en un factor dominante y característico de la vida

y el pensamiento del judaísmo histórico[786].

8. Aun cuando acierta Gurevitch al caracterizar desde el punto de vista civilizatorio macroestructural el paradigma judío del espacio sagrado como «ambivalente», «dialéctico» y «paradójico», arguyendo que el judaísmo adoptó para sí tanto una percepción mítica como una no-mítica a la vez, una evaluación equilibrada de los datos lleva a la conclusión de que la visión mítica del espacio sagrado fue la *preponderante y decisiva* en la vida concreta de los judíos durante la época del Primer y Segundo Templo, como reflejo de una realidad de vida centrada en la tierra de Israel.

9. Solo después de la destrucción del Templo de Jerusalén por los romanos en el año 70 d.C., y por el término de los siguientes dos mil años, la noción del espacio sagrado como una realidad concreta fue perdiendo importancia entre los judíos, en favor del concepto alternativo de tiempo sagrado u otros sustitutos (como el culto sinagogal, el estudio de la Torá o la liturgia), en total correspondencia con una realidad existencial de destierro. Fue entonces, en este largo período de la historia de Israel, cuando el judaísmo privilegió al tiempo sobre el espacio, pero no por ser ontológicamente una «religión del tiempo» (Heschel)[787], sino por no tener otra opción posible en una realidad de vida desterritorializada.

10. Con el retorno del pueblo judío a su tierra en los marcos del movimiento sionista, y especialmente después de la nueva situación creada luego de la Guerra de los Seis Días en el año 1967, en la que los territorios de la Transjordania, incluyendo Jerusalén oriental y el monte del Templo, volvieron a estar bajo control israelí, ciertos círculos religiosos ultranacionalistas han vuelto a adoptar una perspectiva mítica del espacio sagrado, que recuerda la actitud adoptada por el judaísmo en la antigüedad[788].

11. En suma, la conclusión final de nuestro estudio se puede formular de la siguiente manera: *nunca* hubo en la antigüedad una única perspectiva «judía» de percibir el espacio sagrado. Tanto la percepción mítica como la no-mítica del espacio fueron *legítimas* expresiones de la creación espiritual de Israel. Solo los avatares de la historia, y no una «esencia» o «estructura» fundamental del judaísmo, permitieron preferir el «espacio» o el «tiempo» en función de las circunstancias cambiantes de la realidad. La presencia de la perspectiva no-mítica en algunos textos (bíblicos, posbíblicos y rabínicos) creó una ilusión óptica entre los estudiosos, al darles la sensación de que Israel se mostró hostil hacia la santificación del espacio. Pese a lo afirmado por la teología, entonces, la historia nos enseña que la civilización judía, real y concreta, fue tanto una religión del espacio como una religión del tiempo.

[782] GUREVITCH, «Never in Place», p. 139 (traducción mía).

[783] Sobre este punto, véase GREEN, «Sabbath as Temple», pp. 289-290.

[784] KLIMKEIT, «Spatial Orientation», p. 270 (traducción mía). Cf. la reflexión de VON RAD sobre el tema: «Todavía hay muchas otras cosas que leer en el Antiguo Testamento, que invitan a la reflexión, sobre Yahveh y su relación con el lugar de culto. Sobre todo debe causar extrañeza cuán desequilibradamente se han mantenido dentro de Israel las distintas ideas sobre las "moradas" de Yahveh. ¿Era el Sinaí desde el que se apareció en otro tiempo (Jue 5,4; Hab 3,3), era el arca con la que marchaba al combate, era Sión (Am 1,2; Is 8,18), era el cielo, donde moraba? Explicar esa multiplicidad de ideas diciendo que es el resultado de una historia del culto que transcurrió por distintos cauces no resultará satisfactorio. Precisamente la particular movilidad y apertura de esas ideas debió corresponder a la comprensión que Israel tenía de la proximidad y la presencia de Yahveh, y a que Israel no sentía la necesidad de regularizar o armonizar esas ideas dogmática y estáticamente» (*Teología*, pp. 446-447). Sin embargo, Klimkeit y von Rad se equivocaron al considerar que esta perspectiva del espacio sagrado fue la representativa del pensamiento israelita, sin percibir o considerar seriamente la presencia de la perspectiva mítica en él.

[785] HESCHEL, *El shabat*, p. 82 (énfasis mío). Sobre la noción del tiempo sagrado y espacio sagrado en el pensamiento de Heschel, véase EVEN-CHEN, *Una voz desde la oscuridad*, pp. 124-141.

[786] Para una crítica similar a Heschel, véase GREEN, «Sabbath as Temple», p. 292. Sin embargo, los rabinos no se desentendieron del todo de la dimensión sagrada del espacio. Por el contrario, ellos afirmaron la condición sagrada de Jerusalén y el Templo, rechazando la santificación de sitios venerados como Siquem, Hebrón o Betel, o de «montañas sagradas» como Garizim o Tabor. Para detalles, véase BEN ELIYAHU, «The Rabbinic Polemic».

[787] Como decía Heschel: «el judaísmo es la *religión del tiempo*» (*El shabat*, p. 15 [énfasis en el original]).

[788] Sobre este nuevo desarrollo en la actual sociedad israelí, véase GUREVITCH, «Never in Place», pp. 144-148; ROITMAN, *Envisioning the Temple*, pp. 145-148.

Apéndice I
El ideal del desierto en la época bíblica y posbíblica

El desierto en los orígenes de Israel

El concepto de «desierto» se aplica en la Biblia Hebrea a un territorio extenso, carente de agua, cuya vegetación es raquítica y su habitación prácticamente imposible (Jr 2,6; Os 13,5). En la imaginería popular, el desierto es visto como una *terra incognita*, inhóspita y amenazadora, habitada por seres demoníacos, sátiros y animales salvajes (Ex 4,24-26; Lv 16; Is 13,21-22; 30,6; 34,11-16). La huida a una región aislada y peligrosa como esta era un modo muy eficaz de escapar de los enemigos (cf. 1 Sm 22,1 [David] o 1 Re 19,3 [Elías]). En cierta manera se podría decir que el desierto fue visto por los israelitas como un espacio de naturaleza caótica, semejante al estado del mundo en sus comienzos (Gn 1,2), y opuesto a la tierra habitada (Jr 4,20-26).

De acuerdo con esta perspectiva negativa, entonces, no sorprende identificar en los escritos bíblicos, y especialmente en el Pentateuco, una línea de pensamiento que presenta la etapa del desierto en los orígenes de Israel como una época de murmuración (Ex 14,11; 16,2-3; 17,2s; Nm 14,1-8), rebeldía (Nm 16,1-15; Dt 9,22; Sal 78,40) e infidelidad (Ex 32).

Pero por rara paradoja, no obstante, fue precisamente en el desierto del Sinaí, un territorio liminar y amorfo, ubicado entre las regiones habitadas de Egipto y Palestina, donde según la Biblia Hebrea tuvo su origen el pueblo hebreo. De acuerdo con el mito fundacional de la nación, fue en el monte Sinaí donde Dios le entregó al pueblo de Israel las tablas de la Ley, concluyó con él allí la Alianza eterna (Ex 20) y le dio a conocer las leyes, regulaciones y ordenanzas. Según este punto de vista, entonces, la época del desierto fue una era de gloria para Dios, durante la cual Yahveh llevó a cabo numerosos milagros (por ejemplo, la provisión de maná, codornices y agua [Ex 16; 17,1-7]), mostrando así su misericordia hacia el pueblo elegido.

Con el pasar del tiempo, y ya en época de los profetas (siglos VIII-VI a.C.), la época del desierto habría sido visto de manera idealizada[789], como una era de noviazgo entre Dios e Israel: «Ve y grita a los oídos de Jerusalén: Así dice Yahveh: De ti recuerdo tu cariño juvenil, el amor de tu noviazgo; aquel seguirme tú por el desierto, por la tierra no sembrada» (Jr 2,2). La vida en esa región seca habría sido interpretada por Oseas, Jeremías y Amós como una época gloriosa en las relaciones de Yahveh y su pueblo (Os 2,16-17; 9,10; 11,1-4; 12,10; Am 5,25)[790].

Siguiendo esta línea de interpretación, entonces, este ideal nomádico se habría hecho carne en la memoria colectiva de Israel, hasta el punto de que aún para finales de la época del Primer Templo (siglo VI a.C.), cuando la ciudad de Jerusalén había llegado a su máximo esplendor, los recabitas[791] habrían practicado el nomadismo a manera de nostalgia por el pasado, y en reacción contra la civilización urbana de sus días: «Nosotros hemos obedecido a la voz de nuestro padre Yonadab, hijo de Rekab, en todo cuanto nos mandó, absteniéndonos de beber vino de por vida, nosotros, nuestras mujeres, nuestros hijos y nuestras hijas, y no edificando casas donde vivir, ni poseyendo viña, ni campo de sementera, sino que hemos vivido en tiendas...» (Jr 35,8-9)[792].

Este «ideal nómada» de los profetas estuvo en boga entre los biblistas a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, como consecuencia del ideal romántico de una vuelta a la naturaleza y a la vida simple prevalente en esos años. Sin embargo, esta lectura de los textos proféticos «no podía perdurar como modelo de interpretación general que explicase la relación del antiguo Israel con el desierto en clave de idealización, pues los textos que hablan del desierto como un lugar inhóspito y poco ideal para vivir se encuentran precisamente en los mismos profetas para los que se propugnó el ideal (Os 13,5; Is 30,6; Jr 2,6)»[793]. A partir de esta nueva perspectiva, pues, los investigadores contemporáneos revisaron la teoría sobre el «ideal del desierto» en el profetismo de Israel, relativizando o rechazando de plano las conclusiones de sus predecesores[794].

Esta novedosa línea exegética trajo como consecuencia una relectura desmitificada y menos romántica del estilo de vida de los recabitas, según la cual el modo de vida no-agrícola de estos nómadas habría representado un patrón ocupacional de un gremio de artesanos metalúrgicos[795], antes que un estilo religioso de vida inspirado en la noción del desierto como un «tiempo ideal»[796].

El desierto en el judaísmo del Segundo Templo

El tema del desierto jugó un papel significativo en la imaginería de los judíos exiliados en Babilonia, afirmando que la próxima salvación sería un «segundo éxodo», en cuya ocasión el desierto florecería bajo sus pasos (Is 32,15ss; 35,1ss; 40,3; 41,18-20; 43,19ss), hasta el punto de transformarse en un verdadero paraíso en las visiones apocalípticas[797]. Como fue en el caso del profeta Ezequiel, al profetizar sobre la futura transformación del valle inferior del Jordán en estos términos: «Me dijo [el "hombre" o ángel. A.R.]: "Este agua sale hacia la región oriental, baja a la Arabá, desemboca en el mar [es decir, el mar Muerto. A.R.], en el agua hedionda, y el agua queda saneada [...] A orillas del torrente, a una y otra margen, crecerán toda clase de árboles frutales cuyo follaje no se marchitará y cuyos frutos no se agotarán: producirán todos los

meses frutos nuevos...”» (47,8-12)[798].

Este significado apocalíptico del desierto lo encontramos también presente en la religiosidad judía de la época del Segundo Templo. Un claro ejemplo de ello lo vemos en la historia de Juan el Bautista. Según nos relata el Nuevo Testamento, este profeta proclamó su mensaje de salvación en el desierto de Judea, más precisamente en «Betania, al otro lado del Jordán» (Jn 1,28; 10,40), diciendo: «Convertíos porque ha llegado el Reino de los Cielos» (Mt 3,2 y paralelos). Todo llevaría a pensar, entonces, que el páramo seco habría sido visto por Juan como el lugar apropiado para el renacimiento espiritual de Israel; un sitio inmaculado, libre de la corrupción moral de la ciudad de Jerusalén[799].

Según esta misma línea de significado, el desierto sirvió también como lugar de iniciación y búsqueda de una nueva identidad. Una instancia en este sentido la hallamos en la vida del gran historiador judío Flavio Josefo. Según nos lo cuenta en su autobiografía, luego de haber experimentado de manera personal las principales sectas de su época (a saber: fariseos, saduceos y esenios), «y después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquellas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Banus que vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, comía alimentos silvestres, se lavaba varias veces de día y de noche con agua fría para purificarse, y me hice su discípulo. Después de estar con él durante tres años, una vez cumplido mi propósito, regresé a la ciudad» (*Autobiografía* II, 10-12). Al igual que los jóvenes modernos, entonces, también el jovenzuelo Josefo, de origen sacerdotal y perteneciente a una familia acomodada, dejó a los dieciséis años la cacofonía de la ciudad para lograr su autorrealización y buscar su identidad en la soledad y silencio del desierto[800].

Así mismo, el páramo seco fue visto por los judíos de la antigüedad como un lugar propicio para recibir allí la revelación divina. Según nos lo cuenta Josefo, numerosos profetas pulularon a finales de la época del Segundo Templo convocando al pueblo a seguirlos al desierto, para ser testigos oculares de los milagros y señales divinas que habrían de suceder allí. He aquí uno de tantos casos: «Los impostores y los hombres falaces persuadían a la multitud de que los siguieran al desierto. Decían que allí les mostrarían signos y señales que solo pueden producirse por obra y providencia de Dios» (*Ant.* XX, viii, 6. §§167-168. Cf. *Guerra* II, xiii, 4 §§258-260)[801].

¿Pero por qué los profetas prefirieron el desierto para recibir las revelaciones divinas antes que el mismísimo Templo de Jerusalén? ¿No habría sido más apropiado esperar a recibir las señales divinas en la casa de Dios, un sitio reconocido desde antaño como un lugar de visiones (cf. Is 6)[802]?

Según parecería ser, la razón que habría motivado a estos presuntos profetas no habría sido muy distinta de la que habría llevado a la comunidad del mar Muerto, a dejar la ciudad de Jerusalén e ir al desierto, inspirados por la profecía del profeta Isaías: «Y cuando estos

existan/ como comunidad/ en Israel/según estas disposiciones/ se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquel. Como está escrito: "En el desierto, preparad el camino de ****, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios" [Is 40,3]. Este es el estudio de la Ley, que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, y que revelaron los profetas por su santo espíritu» (1QS VIII, 12-16); «... para que marchen perfectamente, cada uno con su prójimo, en todo lo que les ha sido revelado. Este es el tiempo de preparar el camino al desierto, y él les instruirá en todo lo que ha sido hallado para que lo hagan en este tiempo y para que se separen de todo aquel que no ha apartado su camino de toda iniquidad» (*ibídem*, IX, 19-21).

Según la sugerencia de D. Schwartz, tanto los «impostores y hombres falaces» (en la versión de Josefo), así como los sectarios de Qumrán, habrían dejado la gran ciudad por considerarla «el desierto de Jerusalén» (1QM I,3)[803]. En el caso específico del *Yaḥad* o la Comunidad del mar Muerto, sus miembros se habrían dirigido al desierto debido a las polémicas acerca de cuestiones rituales, legales y morales mantenidas con los sacerdotes del Templo, con el propósito de establecer en el desierto de Judea un «templo espiritual» impoluto, en lugar del templo físico mancillado de Jerusalén[804].

De esta manera, pues, el desierto habría sido para este grupo sectario no solo un lugar de refugio y aislamiento, sino también una señal de identidad grupal y, fundamentalmente, un símbolo de fidelidad a la Alianza. En palabras de Ausín: «la presencia de la comunidad en el desierto no era en definitiva ni gozosa o complaciente. Pero era necesaria para alcanzar el objetivo primordial de «preparar el camino». Este objetivo se conseguía de dos maneras: cumpliendo fielmente durante este tiempo lo que había sido revelado y separándose drásticamente de los que permanecían afincados en "su camino de iniquidad". Fidelidad y ruptura eran dos características esenciales de la formación y vida de los miembros de la comunidad»[805].

Nota final: el desierto en la ideología sionista

Siglos después, el tema del desierto jugaría un rol significativo también en la ideología sionista moderna. De acuerdo con Y. Zerubavel, el desierto fue visto de manera ambivalente por los colonizadores judíos. Por un lado, ellos vieron el páramo seco como un espacio negativo y amenazante, el cual debía ser «conquistado» en beneficio de la colonización. En este sentido, el desierto era la metáfora de la diáspora y de la «anticultura», contrapuesto a la empresa ciclópea de los colonos judíos destinada a crear una cultura hebrea progresista.

Pero, por el otro lado, y por rara paradoja, el desierto tuvo un significado mítico para los

judíos emigrantes, viendo la estepa desértica como una región natural inmaculada y primigenia, fuera de las influencias deletéreas del tiempo y de la sociedad. En este sentido, pues, el desierto simbolizó para los sionistas, como lo había sido para los judíos del Segundo Templo, el concepto de libertad y de reencuentro con los orígenes auténticos del pueblo de Israel[806].

[789] Por ejemplo, el maná del desierto en la tradición antigua (Ex 16,14; Nm 11,7-9) se convirtió en la leyenda popular posterior en un «trigo de los cielos», en un «manjar de ángeles» y en un pan de gustos varios (Sal 78,23-25; 105,40; Sab 16,20).

[790] Según S. AUSÍN: «Suele decirse con razón que la tradición sacerdotal, más apegada al culto y al templo, no muestra añoranzas del desierto ni de los cuarenta años de peregrinación antes de llegar a la tierra prometida, mientras que la tradición deuteronomista, apoyada en los grandes profetas, Amós, Oseas y Jeremías, idealizó la vida del desierto [...] La idealización del desierto es generalmente atribuida a los profetas, que, ante la contaminación idolátrica y la perversión de los sacrificios y sacerdotes en el culto, consecuencia de la sedentarización, añoraban los años de nomadismo (cf. Jr 35) y presentaban la peregrinación por el desierto como el momento cumbre de identidad del pueblo y de inocencia originaria (Am 5,23-25). Las condiciones de vida en el desierto, sin templo primorosamente construido, sin elementos litúrgicos ni ornamentos primorosos, facilitaban un culto rudimentario, pero sincero, en el que primaba más la relación personal profunda que las formas externas y complicadas» («El desierto», p. 29).

[791] Un grupo de nómadas, cuyo nombre se derivaba del padre ancestral del grupo: Rekab, padre de Yonadab (2 Re 10,15). Según parecería ser, este grupo se habría originado de los kineos (1 Cr 2,55), al igual que lo había sido Jetró, el suegro de Moisés (Jue 1,16). Ellos habrían vivido en un principio en el reino norteño de Israel (2 Re 10,15-27), pero, con la caída de Samaría, los descendientes de Yonadab huyeron en dirección al sur, y en tiempos del profeta Jeremías se instalaron en las inmediaciones de Jerusalén para escapar de la invasión babilónica.

[792] Para más detalles, véase ROPERO, «Recabitas». Según algunos, el estilo de vida de los recabitas habría sido una nueva manifestación de la tensión milenaria existente entre pastores y agricultores, como la expresada en la historia de Caín (labrador) y Abel (pastor de ovejas) (cf. Gn 4,1-8).

[793] SEVILLA JIMÉNEZ, *El desierto*, p. 18.

[794] Para un ejemplo de esta nueva perspectiva, véase TALMON, «El motivo del desierto».

[795] La raíz *r.k.b* puede aludir en hebreo a un carro de guerra tirado por caballos (Jos 11,4), y de aquí que el nombre «*rek*a*b*itas» habría hecho referencia al trabajo con metales.

[796] Para los argumentos en detalle, véase FRICK, «Rechab», pp. 631-632.

[797] Cf. TOMAS y LÉON-DUFOUR, «Desierto», p. 228.

[798] A decir verdad, la futura transformación de esta región desértica próxima al mar Muerto en un paraíso sería más bien un retorno a la condición original del lugar, que, según la tradición antigua, había sido un verdadero «jardín de Yahveh» antes de la destrucción de Sodoma y Gomorra (cf. Gn 13,10). Para un análisis detallado de la visión de Ezequiel, véase el artículo esclarecedor de MAZOR, «El viaje del río mágico».

[799] Como decía el filósofo judío antiguo Filón de Alejandría, al explicar las razones que habían llevado a Dios a entregarle la Ley a Israel en el desierto: «Es razonable, pues, que primero los haya apartado de las funestas costumbres de las ciudades, y llevado al desierto para vaciar sus almas de iniquidades, y después haya comenzado a proporcionar alimentos a sus inteligencias; alimentos consistentes, por supuesto, en las leyes y palabras Divinas» (*El Decálogo* 13). Sobre esta idea en el judaísmo antiguo, véase NAJMAN, «Towards a Study», pp. 105-109. Sobre el papel del desierto en la concepción religiosa de Juan el Bautista, véase ROITMAN, *Biblia, exégesis y religión*, pp. 149-151.

[800] ¿Estos habrían sido también los motivos que habrían llevado a Jesús el galileo a dejar su entorno social e ir al desierto para encontrarse con Juan el Bautista?

[801] Para otros ejemplos, véase Josefo, *Ant.* XX, v, 1 §§97-99 (Teudas) (cf. Hch 5,36); *ibídem* XX, viii, 6 §§167-168 // *Guerra* II, xiii, 4 §§258-260 (cf. Hch 21,38); XX, viii, x §188; *Guerra* VII, xi, 1 §438 // *Vida* 76, §§424-425. Sobre este tema, véase NAJMAN, «Towards a Study», pp. 109-113. No es causalidad, pues, que la tradición neotestamentaria atribuya la revelación del Espíritu Santo a Jesús, con ocasión del bautismo en el Jordán. Cf. Mc 1,9-11 y par.

[802] Una prueba de esta creencia la encontramos en Josefo, quien nos cuenta que hasta último momento los judíos refugiados en el pórtico del Templo exterior, cuando los romanos estaban a un paso de alcanzarles, esperaron en vano ahí la revelación divina: «El causante de su muerte fue un falso profeta que aquel mismo día había proclamado públicamente ante el pueblo de la ciudad que Dios les ordenaba subir al Templo a recibir las señales de salvación» (*Guerra* VI, v, 2 §285).

[803] SCHWARTZ, «El desierto y el Templo», pp. 70ss. Sobre la polémica en torno a la santidad de Jerusalén y el Templo en la época grecorromana, véase más arriba, cap. 6. Sobre el rol de Jerusalén y el desierto en las esperanzas escatológicas a

finales del Segundo Templo, véase BAUMGARTEN, «The Role of Jerusalem», pp. 79-84.

[804] Sobre este tema, véase *supra*, pp. 220-238.

[805] AUSÍN, «El desierto», p. 32.

[806] Para más detalles, véase ZERUBAVEL, «El desierto como espacio mítico».

Apéndice II
Abraham y David: un paralelo intrigante

La compra de la cueva de Makpelá

La ciudad de Hebrón está ubicada en el centro de las colinas de Judea, entre las ciudades de Jerusalén y Beršeba, en donde se entrecuzan los caminos que llevan hacia el este en dirección al desierto de Judea, y hacia el oeste con rumbo a la planicie costera. Esta ciudad es una de las más antiguas de la tierra de Israel. Según el testimonio bíblico, la ciudad de Hebrón «había sido fundada siete años antes que Tanis de Egipto» (Nm 13,22), indicando con esta precisión (único caso en la literatura bíblica) que la misma habría sido establecida para el siglo XVIII a.C. De acuerdo con los hallazgos arqueológicos, sin embargo, la ciudad de Hebrón tuvo sus orígenes allá por el cuarto milenio a.C.[807]

Según la narrativa bíblica, fue en «Quiryat Arbá –que es Hebrón» (Gn 23,2)[808]– en donde murió la matriarca Sara a la edad de ciento veintisiete años[809]. Como consecuencia de ello, su marido Abraham se dirigió a los hijos de Het[810], señores del lugar, solicitándoles «una propiedad sepulcral entre vosotros, para retirar y sepultar a mi muerta» (v. 4). Por ser considerado un «príncipe divino» (v. 6), Efrón, hijo de Sójar, le ofreció regalarle la finca con la cueva en ella para la sepultura de su esposa (v. 11).

Sorprendentemente, Abraham se negó rotundamente a tan atractiva propuesta: «A ver si nos entendemos. Te doy el precio de la finca, acéptamelo y enterraré allí a mi muerta» (v. 13). Efrón accedió entonces a venderle la propiedad por cuatrocientos siclos de plata. Y así, solo después de que Abraham pagara el dinero solicitado contante y sonante, «la finca y la cueva que hay en ella y todos sus lindes, todo ello vino a ser propiedad de Abraham, a la vista de los hijos de Het, y todos los que entraban por la puerta de la ciudad» (vv. 17-18).

Una vez adquirida de manera legal y pública la propiedad de manos de Efrón[811], el patriarca Abraham «sepultó a su mujer Sara en la cueva del campo de la Makpelá frente a Mambré (es Hebrón), en Canaán. Así aquel campo y la cueva que hay en él llegaron a ser de Abraham como propiedad sepulcral, recibida de los hijos de Het» (vv. 19-20)[812].

Este relato resulta muy extraño. ¿Por qué Abraham se empecinó en comprar el terreno y en no aceptar el ofrecimiento sincero por parte de Efrón el hitita? ¿Qué se esconde detrás de este

relato tan ingenuo?

El significado oculto del relato

A la luz de las prácticas de enterramiento practicadas en la antigüedad, una explicación podría ser que la intención de Abraham habría sido asegurarse por medio de la compra legal la posesión de la cueva para siempre, evitando así toda posibilidad de arrepentimiento por parte de los dueños originales de la propiedad, lo que habría obligado entonces a desenterrar al muerto (una clara acción de deshonra y vergüenza hacia el fallecido) para encontrarle un nuevo lugar de sepultura. Como se puede entender del texto en donde se hace referencia al enterramiento de los huesos de José: «Los huesos de José, que los hijos de Israel habían subido de Egipto, fueron sepultados en Siquem, en la parcela de campo que había comprado Jacob a los hijos de Jamor, padre de Siquem, por cien pesos, *y que pasó a ser heredad de los hijos de José*» (Jos 24,32. Cf. Gn 33,19)[813].

Sin embargo, según Y. Zacovitch, la clave para contestar estos interrogantes podría estar en otro relato, que presenta rasgos bastante similares al presente en el libro del Génesis: la compra de la era de Arauná el jebuseo por parte de David en 2 Sm 24[814].

Según nos cuenta el libro de Samuel, con ocasión de la peste enviada por Dios a Israel, en castigo por el censo llevado a cabo por David, el ángel destructor detuvo su campaña mortal por orden divina, cuando estaba junto a la era de Arauná el jebuseo (2 Sm 24,16). Y, entonces, en cumplimiento de la orden de Gad el profeta de erigir un altar a Yahveh en la era de Arauná (v. 18)[815], David vino a lo del jebuseo y le dijo: «Vengo a comprarte la era para levantar un altar a Yahveh y detener la plaga del pueblo» (v. 21).

Como en el caso de la historia de Abraham, también Arauná le ofreció a David llevar a cabo el sacrificio deseado sin cargo: «Arauná dijo a David: "Que el rey mi señor tome y ofrezca lo que bien le parezca. Mira los bueyes para el holocausto, los trillos y los yugos de los bueyes para la leña. El siervo de mi señor el rey da todo esto al rey"» (vv. 22-23). Pero David, al igual que el patriarca de Israel, insistió en pagar por el altar y los sacrificios: «No; quiero comprártelo por su precio, no quiero ofrecer a Yahveh mi Dios holocaustos de balde» (v. 24). Y así, finalmente, David compró la era de Arauná el jebuseo por «cincuenta siclos de plata», en donde erigió un altar a Yahveh y ofreció holocaustos y sacrificios de comunión (v. 25)[816].

Sin duda que estos paralelos no pueden ser casuales. ¿Por qué en ambos casos los relatos quisieron dejar claramente establecido que los sitios habían sido adquiridos legalmente en presencia de testigos, y no usurpados por la fuerza u obtenidos de balde?

En la Biblia Hebrea hallamos otras dos historias que se ocupan de la compra de propiedades

en la tierra de Israel. En el libro del Génesis se cuenta sobre la compra de una parcela de campo en Siquem por parte del patriarca Jacob a los hijos de Jamor (33,18-20), y el primer libro de Reyes nos relata que el rey de Israel Omrí «compró la montaña de Samaría a Semer por dos talentos de plata, fortificó el monte, y a la ciudad que él había construido puso por nombre Samaría, del nombre de Semer, dueño del monte» (16,24). Si tenemos en cuenta que todos los relatos de adquisición de propiedades tienen que ver con ciudades que fueron en algún momento capitales de reinos[817], y que tres de estas ciudades fueron conquistadas por medio de la fuerza[818], entonces tendría razón Zacovitch al afirmar que todas estas historias podrían haber tenido un propósito apologético, a saber: afirmar la legalidad de la posesión israelita de esas tierras, a despecho de toda acusación de apropiación ilícita[819].

Abraham y David: un paralelo intrigante

Sin embargo, una cuestión llamativa queda aún por resolver: ¿por qué el paralelo expreso y manifiesto entre el patriarca Abraham y David? La respuesta a esta cuestión hay que buscarla en el propósito político que se escondería detrás de estos dos relatos. Ya que no es una casualidad que solo nos hayan quedado relatos detallados acerca de compra de propiedades referidas al reino de Judá y no al de Israel. Si recordamos que según la narrativa bíblica David reinó en Hebrón siete años y medio antes de reinar en Jerusalén (2 Sm 2,4; 5,5), y que el patriarca Abraham está asociado de manera manifiesta con la ciudad de Hebrón/Mambré (Gn 13,18; 14,13; 18; 23), entonces cabría suponer la posibilidad de que los historiadores de la corte de David habrían adoptado leyendas sobre el héroe local Abraham, conocidas en el área de Hebrón poblada por una clase urbana cananea[820], con el propósito así de legitimar su gobierno y figura ante los habitantes del lugar[821].

De acuerdo con esta interpretación, entonces, los relatos tan similares serían testimonio de la actividad historiográfica palatina destinada a entroncar intencionalmente la figura de David con la figura del héroe Abraham, el ahora «ancestro común» de todos los pueblos bajo le égida del reino de David, reescribiendo de esta manera la historia con fines políticos, de acuerdo a la ideología de la casa de David: «Por ti [es decir, Abraham] se bendecirán *todos los linajes de la tierra*» (Gn 12,3)[822].

Por último, esta tendencia por parte de los historiadores antiguos de conectar legendariamente la figura de David con Abraham podría ser identificada también en la actividad del autor del libro de Crónicas, cuando después de recontar con ciertas diferencias la historia original presente en 2 Sm 24 sobre el censo del pueblo, la peste y la compra de la era de Ornán (Arauná, según la versión de Samuel) (ver 1 Cr 21), escribió: «Empezó, pues, Salomón a edificar la Casa de Yahveh en Jerusalén, en el monte Moria, 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).

El anónimo historiador judaíta identificó a la usanza del midraš la era de Ornán el jebuseo tanto con el monte Moria[823], donde se llevó a cabo el sacrificio de Isaac, el acto de fe *par excellence* de la religión de Israel, como con el lugar de erección del Templo de Jerusalén, con el propósito de establecer una línea directa entre el padre de la nación Abraham, David y Salomón[824]. Con este artilugio literario tan sutil, entonces, el Cronista habría querido transformar al rey David y a su descendencia en los legítimos líderes de Israel, y al Templo de Jerusalén en la expresión ultimativa del pacto sellado entre Yahveh y la dinastía davídica[825].

[807] Para más información sobre los orígenes de la ciudad, véase GROSSFELD, «Hebron», pp. 49-50.

[808] Según la tradición bíblica, «el nombre primitivo de Hebrón era Quiryat Arbá» (Jos 14,15). Este nombre aparece en los relatos patriarcales (Gn 23,2; 35,27) y en los de la conquista de la tierra de Israel (Jos 14; 15; 20; 21; Jue 1). Según la *Biblia de Jerusalén,* este nombre significa en hebreo «"ciudad de los cuatro": ya sea los cuatro barrios de la ciudad, ya los cuatro clanes que la habitaban: Anaq, antepasado epónimo de los "Anaquitas" y sus tres hijos. cf. Jos 15,14; Dt 2,10» (nota a Jos 14,15).

[809] El midraš rabínico sugirió que la muerte de Sara habría tenido que ver con el sacrificio de Isaac (Gn 22), relatado en el capítulo inmediatamente anterior: «Cuando Abraham regresaba del monte Moria se encendió la ira de Satán, pues vio que no había prosperado el deseo de su corazón de invalidar el sacrificio de Abraham. ¿Qué hizo entonces? Fue y dijo a Sara: –Sara, ¿no has oído lo que pasa en el mundo? –Pues no –respondió ella–. Que el viejo de tu marido –le dijo– ha cogido al muchacho Isaac y lo ha ofrecido en holocausto mientras el chico lloraba y gritaba sin poder soltarse. Al punto ella rompió a llorar y a gritar –tres llantos según los tres toques de la trompeta, tres gritos según los tres toques lastimeros– y su alma escapó y ella murió. Cuando nuestro padre Abraham regresó se encontró con que había muerto, pues está dicho: "Vino Abraham a hacer duelo por Sara y a llorarla" (Gn 23,2); ¿de dónde venía? Del monte Moria (*Los capítulos de Rabbi Eliezer* XXXII, 2).

[810] La expresión «hijos de Het» se refiere a los hititas, un pueblo de Asia Menor. Como resultado de la destrucción del imperio hitita (siglo XII a.C.), numerosos refugiados habrían llegado a la tierra de Israel para establecerse en las ciudades cananeas. Urías «el hitita», un mercenario extranjero de la época de David (2 Sm 11,6), habría sido un descendiente de estas familias de emigrantes.

[811] El relato de la transacción presenta detalles de contenido y de forma similares a los presentes en documentos de compra y venta del antiguo Oriente. Sobre este tema, véase DE VRIES, «Machpelah», p. 460; GROSSFELD, «Hebron», p. 62; WEINFELD, *Génesis*, p. 147.

[812] Tiempo después esta misma cueva fue el lugar de enterramiento de Abraham (Gn 25,9), así como de otros patriarcas (Isaac, Rebeca, Lea [49,31] y Jacob [50,13]), a excepción de Raquel en Efratá (35,19) y de José en Siquem (Jos 24,32). Sin embargo, leyendas judías tardías afirmaban que otros hijos de Jacob habían sido enterrados también en Hebrón (José [*Testamento de José*, ms. c, 20,6]; Leví [*Testamento de Leví* 19,5]; Isacar [*Testamento de Isacar* 7,8]). Según una tradición antigua ya conocida por lo menos en la época del Segundo Templo, esta cueva está situada en la actual ciudad de Hebrón, sobre la cual se encuentra erigido hoy en día el complejo edilicio llamado por los musulmanes *Haram el-Khalil* (en árabe, «el santuario del amado de Dios» [es decir, Abraham]). El mismo está rodeado por una muralla de la época de Herodes el Grande, similar a la que cerca el área del Templo de Jerusalén. En la parte sudoriental del complejo se halla una mezquita, en cuyo interior se hallan los cenotafios de los patriarcas Isaac y Rebeca. El resto de los monumentos funerarios se encuentran en dos habitaciones laterales a la entrada de la misma (Abraham y Sara) y en el patio adyacente (Jacob y Lea). Sobre los comienzos históricos de la cueva de Makpelá como lugar de enterramiento allá para finales del tercer milenio a.C. (época de bronce), que habría formado parte de todo un grupo de cuevas-tumbas en el área del monte de Hebrón, véase GONEN, «Sobre tumbas antiguas», pp. 3-8.

[813] Esta preocupación por enterrar a un muerto en una propiedad adquirida legalmente estuvo en vigencia también en la época del Segundo Templo. Una prueba de ello representa la inscripción hallada en una cueva de enterramiento descubierta en el barrio de Guivat Hamivtar, ubicado en el nordeste de la ciudad de Jerusalén: «Yo Aba, hijo del sacerdote Eleazar, hijo de Aarón el Grande... que nació en Jerusalén, y que se exilió a Babilonia, e hizo subir [los restos mortales] de Matatías hijo de Judá, y los enterré en la cueva que compré legalmente» (texto citado por WEINFELD, *Génesis*, p. 147 [traducción mía]).

[814] El relato sobre el censo del pueblo en 2 Sm 24, del cual la historia de la compra de la era de Arauná forma parte, es uno de los apéndices contenidos entre los capítulos 21-24 de 2 Sm, que interrumpen la gran historia de la familia de David. Específicamente hablando, 2 Sm 24 (peste de tres días) es un relato paralelo a 2 Sm 21,1-14 (hambre de tres años). Algunos creen que 2 Sm 24 no habría estado originalmente ubicado en su lugar actual en las Escrituras. Según GELANDER (*De dos pueblos a uno*, pp. 169-170), el relato en 2 Sm 24 sobre la compra de la era de Arauná por parte de David habría antecedido originalmente a la historia presente en 2 Sm 6, en donde se cuenta sobre el traslado del Arca a Jerusalén, y a la intención de David de construirle una Casa a Yahveh (2 Sm 7). A su juicio, el lugar actual de 2 Sm 24 habría sido obra de los editores finales del libro de Samuel, para servir a manera de marco literario a las empresas importantes llevadas a cabo por David, comenzadas con el traslado del Arca (2 Sm 6), como se puede colegir de los paralelos temáticos presentes en ambos textos.

[815] El relato presupone que la detención del ángel en la era de Arauná el jebuseo había sido un «signo» divino para consagrar el sitio como un «lugar sagrado». El tema del «presagio» o «augurio» como factor determinante en la localización de un lugar sagrado es un tema recurrente en las tradiciones religiosas. Sobre este tema, véase más arriba en la Introducción, p. 24.

[816] En el texto paralelo de 1 Cr 21, el anónimo autor bíblico quiso resaltar aún más los paralelos entre la historia de Abraham y de David. Así, por ejemplo, en ambos relatos aparece la expresión *kesef mālē* (en hebreo, «dinero en efectivo») (Gn 23,9; 1Cr 21,22.24), que no aparece en ningún otro lugar en la Biblia Hebrea. Así mismo, en ambos relatos se hace expresa mención de la suma elevada pagada por la propiedad («cuatrocientos siclos de plata» [Gn 23,16]; «seiscientos siclos de oro» [1Cr 21,25]), a diferencia de «los cincuenta siclos de plata» en la versión de 2 Sm 24,24.

[817] Hebrón (primera capital de David, cuando reinó sobre Judá), Jerusalén (capital del reino unido de Israel, y luego de la secesión, del reino de Judá), Siquem (la primera capital de Jeroboam I, rey del reino de Israel), Samaría (capital del reino de Israel a partir de Omrí).

[818] Siquem (Gn 48,22), Hebrón (Jue 1,10) y Jerusalén (2 Sm 5,6-8).

[819] ZACOVITCH, «Las tradiciones en la Biblia», pp. 12-16. Los sabios rabínicos intuyeron esta tendencia polémica de los textos al interpretar así las palabras «Compró [Jacob] a los hijos de Jamor... la parcela del campo» (Gn 33,19): «Dijo Rabí Judán en nombre de Rabí Simón, este es uno de los casos en que los pueblos no pueden acusar a Israel diciendo que estas tierras son robadas, y estos son: la cueva de Makpelá, el Templo de Jerusalén y el lugar de enterramiento de José» (*Génesis Rabba* 79,7 [traducción mía]).

[820] Estas leyendas épicas sobre Abraham «el hebreo» (¿apiru?) habrían tenido su origen en la matriz social amorita (uno de los pueblos semitas occidentales que antecedió a Israel en Canaán y Transjordania. Cf. Gn 14,13; Ezequiel 16,3.45), que habrían sido transmitidas desde la época del Bronce Medio por medio de tradiciones orales o fuentes escritas, como el caso de las historias de héroes no-israelitas como Danel, Noé y Job (cf. Ezequiel 14,14.20; 28,3). Y como sucedió con estos personajes ilustres de tiempos inmemoriales, que fueron luego adoptados por la tradición bíblica («Danel» [el sabio Dnil de los poemas ugaríticos de Ras-Šamra] incluso fue «judeizado», convirtiéndose en el Daniel bíblico), el amorita/apiru Abraham terminó por convertirse en el «Padre de Israel».

[821] Según G. MENDENHALL, «Algunos complejos de tradiciones concernientes a Abraham eran conocidas por lo menos tanto a elementos de las poblaciones urbanas como rurales de Palestina en ese tiempo, y por lo tanto eran un «dato» que fue utilizado y readaptado para las necesidades de la monarquía davídico-salomónica» («The Nature and Purpose», p. 343 [traducción mía]).

[822] Según FINKELSTEIN y SILBERMAN (*David y Salomón*, pp. 113-139), la primera versión del relato sobre Saúl, David y Salomón habría sido puesta por escrito no en el siglo X a.C., como lo suponían Zacovitch y Mendenhall, sino en la época del rey Ezequías, al final del siglo VIII a.C., con ocasión del cambio demográfico ocurrido en Judea con la llegada de refugiados del norte escapando de los asirios. En caso de estar en lo cierto, entonces, la asociación de David con Abraham habría tenido por objetivo presentar al rey David y a su dinastía como el rey legítimo del reino *unificado* de Israel.

[823] La expresión «monte Moria» alude claramente al monte en donde se llevó a cabo el suceso del «sacrificio de Isaac» (Gn 22). Sin embargo, en el texto de Génesis se habla de uno de los montes del «país de Moria» (22,2), sin darle un nombre específico al mismo. Sobre este tema, véase más arriba cap. 3, p. 66, n. 20.

[824] Esta estrategia puede ser identificada también en la versión masorética actual del sacrificio de Isaac, cuando las palabras «monte de Yahveh» (Gn 22,14) aluden claramente al monte del Templo de Jerusalén (cf. Is 2,3). Para detalles, véase ZACOVITCH, «Las tradiciones en la Biblia», p. 17.

[825] Según Zacovitch, esta estrategia por parte del Cronista en conectar a David con el Templo y el monte Moria/Sión habría sido motivada por la polémica que se desarrolló entre los retornados a Sión y los samaritanos a comienzos de la época persa en torno a la reconstrucción del Templo: «Los judaítas, los retornados a Sión, se desentendieron de los habitantes del país, de los samaritanos herederos de la tradición del reino de Israel, y les dijeron: "... No podemos edificar juntos nosotros una Casa a nuestro Dios; a nosotros solos nos toca construir para Yahveh, Dios de Israel..."» (Esd 4,3). A efectos de alejar de los corazones de los samaritanos, que se consideraban a sí mismos como descendientes de Abraham, la voluntad de participar en los trabajos de reconstrucción, era necesario hacerles olvidar que Jerusalén había sido santificada [ya en época de] los Patriarcas. Por ello se hizo necesario entonces conectar la santificación de la ciudad con David el judaíta, que no tenía relación alguna con las tribus que habían poblado el reino de Israel y con los samaritanos que vivían en su tierra» («De lo profano a lo sagrado», p. 60 [traducción mía]). Sobre la polémica en torno al Templo entre los retornados a Sión y los samaritanos, véase cap. 4, pp. 113-117.

Bibliografía

I. Ediciones de textos

1. *Biblia (hebrea y cristiana) y libros deuterocanónicos/apócrifos*

Biblia de Jerusalén (Desclée de Brouwer, Bilbao 1975).

2. *Septuaginta*

Septuaginta (A. Rahlfs [ed.]; Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979).

3. *Nuevo Testamento*

Nuevo Testamento Trilingüe (J. María Bover, J. O'Callaghan y C. M. Martini [eds.]; Editorial Católica, Madrid 1977).

4. *Textos pseudoepigráficos*

Burchard, C., «Joseph and Aseneth», en *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. II (J. H. Charlesworth [ed.]; Doubleday & Company; Garden City, Nueva York 1985), pp. 177-247.

Corriente, F. y A. Piñero, «Libro de los Jubileos», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1983), vol. II, pp. 67-193.

—, «Libro 1 de Henoc», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1984), vol. IV, pp. 13-143.

Del Río Sánchez, F. y J. J. Alarcón Sáinz, «Apocalipsis de Baruc (Siríaco)», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho y A. Piñero [eds.]; Cristiandad, Madrid 2009), vol. VI, pp. 165-230.

Fallon, F., «*Eupolemus*», en *The Old Testament Pseudepigraphia,* vol. 2 (James H.

Charlesworth [ed.]; Doubleday; Nueva York 1985), pp. 861-872.

FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Carta de Aristeas», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1982), vol. II, pp. 11-63.

MARTÍNEZ FERNÁNDEZ, R. y A. PIÑERO, «José y Asenet», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1982), vol. III, pp. 191-238.

PIÑERO SÁENZ, A., «Salmos de Salomón», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1982), vol. III, pp. 11-57.

—, «Testamentos de los Doce Patriarcas», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1987), vol. V, pp. 11-158.

SUÁREZ DE LA TORRE, E., «Oráculos Sibilinos», en *Apócrifos del Antiguo Testamento* (A. Díez Macho [ed.]; Cristiandad, Madrid 1982), vol. III, pp. 241-391.

5. *Flavio Josefo*

Obras Completas de Flavio Josefo. Traducción y notas de L. Farré, vols. I-V (Acervo Cultural, Buenos Aires 1961).

Autobiografía. Sobre la antigüedad de los judíos (Contra Apión). Traducción, introducción y notas de M.ª Victoria Spottorno Díaz-Caro para «Autobiografía» y de J. R. Busto Saiz para «Sobre la antigüedad de los judíos» («Contra Apión) (Alianza Editorial; Madrid 1987).

Contra Apión. Traducción al hebreo con introducción y comentario de A. Kasher, vol. I (The Zalman Shazar Center for Jewish History, Jerusalén 1996).

6. *Filón de Alejandría*

Obras Completas de Filón de Alejandría. Traducción, introducción y notas de J. M. Triviño; vols. I-V (Acervo Cultural, Buenos Aires 1975-1976).

7. *Manuscritos del desierto de Judea*

Textos de Qumrán. Edición y traducción de F. García Martínez (Trotta, Madrid ^{4}1993).

E. Ulrich y P. W. Flint, *Qumran Cave 1.II: The Isaiah Scrolls: Part 1 and 2)* DJD 32; Clarendon, Oxford 2010).

8. *Fuentes rabínicas, patrísticas, gnósticas y medievales*

La Misna. Edición preparada por Carlos Del Valle (Editora Nacional, Madrid 1981).

Comentario de Jerónimo al libro de Daniel (versión inglesa en sitio online: http://www.tertullian.org/fathers/jerome_daniel_02_text.htm [consultado el día 14.2.16]).

Los capítulos de Rabbí Eliezer. Traducción, introducción y notas de M. Pérez Fernández (Institución San Jerónimo, Valencia 1984).

The Gnostic Scriptures. Introducción, traducción y notas de B. Layton (Doubleday & Company, INC, Garden City, NY, 1987).

9. *Textos del antiguo Oriente y Grecia*

Platón, *República* (trad. A. Camarero; Eudeba, Buenos Aires 1963).

Poema babilónico de la Creación. Enuma Elis. Edición preparada por F. L. Peinado y M. G. Cordero (Editora Nacional, Madrid 1981).

II. Obras y artículos consultados

Ackroyd, P., «The Temple Vessels –A Continuity Theme», *Studies in the Religion of Ancient Israel* (Supplements to VT, 23), Leiden 1972, pp. 166-181.

Ådna, J., «Jesus' Symbolic Act in the Temple (Mark 11,15-17): The replacement of the Sacrificial Cult by his Atoning Death», *Gemeinde Ohne Temple/Community Without Temple* (B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer [eds.]; Mohr Siebeck; Tubinga 1997), pp. 461-475.

Agís Villaverde, M., *Mircea Eliade. Una filosofía de lo sagrado* (Universidade, Santiago de Compostela 1991).

Aharoni, M., «El Templo de Salomón, el Tabernáculo y el templo de Arad», *Bee rsheva* 1 (1973), pp. 79-86 (en hebreo).

—, «Arad: las fortalezas israelitas», en *La nueva enciclopedia de las excavaciones arqueológicas en la tierra de Israel* (E. Stern [ed. gral.]; Karta Jerusalén y otros, Rishon Le-Zion 1992), vol. 4, pp. 1266-1272 (en hebreo).

Ahearne-Kroll, P., «Joseph and Aseneth», en *EDEJ*, pp. 826-828.

Ahlström, G. W., «"Heaven on Earth" –At Hazor and Arad», en *Religious Syncretism in Antiquity* (B. A. Pearson [ed.]; Scholar Press, Missoula, MT 1975), pp. 67-83.

Albertz, R., *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*. Vol. II: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos (trad. D. Mínguez; Trotta, Madrid 1999).

Alexander, Ph. S., «Jerusalem as the *Omphalos* of the World. On the History of a Geographical Concept», en *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (L. I. Levine [ed.]; Continuum, Nueva York 1999), pp. 104-119.

Almada, S.E., «Ezequiel, Libro de», en *GDEB*, pp. 874-881.

Alon, G., «El incendio del Templo», en *Estudios en la historia de Israel* (ídem; Hakibutz Hameuchad, Tel Aviv 1954), vol. 1, pp. 206-218 (en hebreo).

Amit, Y., *Polémicas ocultas en la narración bíblica* (Yedioth Aharonot/Sifrei Hemed; Tel-Aviv 2003) (en hebreo).

Anati, E., «Where is Mount Sinai?», en sitio online: www.bibleinterp.com/articles/Anati_Mount_sinai.shtml [consultado el día 22.2.16].

—, *Is Har Karkom the Biblical Mount Sinai?* (Atelier, Monographs, Italy 2013) (en sitio online:

http://www.adssc.org/sites/default/files/Is%20Har%20Karkom%20the%20Biblical%20I

ANDERSON, R., «The Elusive Samaritan Temple», *BA* 54/2 (1991), pp. 104-107.

—, «Mount Gerizim: Navel of the World», *BA* 43/4 (1980), pp. 217-221.

—, «Samaritans», en *ABD*, vol. 5, pp. 940-947.

ARANDA PÉREZ, G., F. GARCÍA MARTÍNEZ y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria* (Verbo Divino, Estella 1996).

ARMSTRONG, K., *Jerusalén. Una ciudad y tres religiones* (trads. R. A. Díez Aragón y M. del Carmen Blanco Moreno; Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 1997).

—, *La Gran Transformación. El mundo en la época de Buda, Sócrates, Confucio y Jeremías. El origen de las tradiciones religiosas* (trad. A. Herrera; Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2007).

ASSEFA, D., «Dreams, Book of (1 Enoch 83-90)», en *EDEJ*, pp. 552-553.

AUSÍN, S., «El desierto y el mar Muerto», en *Para comprender Los manuscritos del mar Muerto* (J. Vázquez Allegue [ed.]; Verbo Divino, Estella 2004), pp. 17-33.

AVIAM, M., «Reverence for Jerusalem and the Temple in Galilean Society», en *Jesus and Temple. Textual and Archaeological Explorations* (J. H. Charlesworth [ed.]; Fortress Press, Minneapolis 2014), pp. 123-144.

AVIGAD, N., «The Inscribed Pomegranate from the "House of the Lord"», *BA* 53/3 (1990), pp. 157-166.

AVNER, U., «Sacred Stones in the Desert», *BAR* 27/3 (2001), pp. 31-41.

BAHAT, D., «Jerusalem –Capital of Israel and Judah», en *Royal Cities of the Biblical World* (J. Goodnick Westenholz [ed.]; Bible Lands Museum, Jerusalén 1996), pp. 307-326.

—, «The Second Temple in Jerusalem», en *Jesus and Temple. Textual and Archaeological Explorations* (J. H. Charlesworth [ed.]; Fortress Press, Minneapolis 2014), pp. 59-74.

BARAG, D., «El candelabro como símbolo mesiánico en la época antigua», *A la luz del candelabro. La evolución de un símbolo* (Y. Israeli [ed.]; Museo de Israel, Jerusalén 1998), pp. 65-72 (en hebreo).

BAUMGARTEN, A. I., «Josephus on Essenes Sacrifice», *JJS* 45 (1994), pp. 169-183.

—, «City Lights. Urbanization and Sectarianism in Hasmonean Jerusalem», en *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives* (M. Poorthuis y Ch. Safrai [eds.], Kok Pharos, Kampen 1996), pp. 50-64.

—, «The Role of Jerusalem and the Temple in "End of Days" Speculation in the Second Temple Period», en *Jerusalem –Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (L. Levine [ed.]; Continuum, Nueva York 1999), pp. 77-89.

—, *El sectarismo del Segundo Templo. Un ensayo social e histórico religioso* (Ministerio de Defensa de Israel, Jerusalén 2001).

BECKING, B., «Do the Earliest Samaritan Inscriptions Already Indicate a Parting of the Ways?», en *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (O. Lipschits, G. N. Knoppers y R. Albertz [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2007), pp. 213-222.

BEENTJES, P., «Jerusalem in the Book of Chronicles», en *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives* (M. Poorthuis y Ch. Safrai [eds.]; Pharos; Kampen, the Países Bajos 1996), pp. 15-28.

BEN-DOV, J. «Calendars», en *EDEJ*, pp. 457-460.

BEN ELIYAHU, E., «The Rabbinical Polemic against Sanctification of Sites», *JSJ* XL/2 (2009), pp. 260-280.

BENOVITZ, M., «Herodes y *Janucá», Zion* 68 (2002), pp. 5-40 (en hebreo).

BERGES, U., *Isaías. El profeta y el libro* (trad. R. H. Bernet; Verbo Divino, Estella 2010).

BERRIN TZOREF, Sh., «Pesharim», en *EDEJ*, pp. 1050-1055.

BETZ, O., «¿Fue Juan Bautista un esenio?», en *Los manuscritos del Mar Muerto* (trads. R. A. Díez Aragón y M. Del Carmen Blanco Moreno; H. Shanks [ed.]; Paidós, Barcelona *et al.*1998), pp. 283-293.

BLENKINSOPP, J., «The Development of Jewish Sectarianism from Nehemiah to the Hasidim», en *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (O. Lipschits; G. N. Knoppers y R. Albertz [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2007), pp. 385-404.

BLOCH-SMITH, E., «Solomon's Temple: The Politics of Ritual Space», en *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel* (B. M. Gittlen [ed.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2002), pp. 83-94.

BOHAK, G., «Aseneth's Honeycomb and Onias' Temple: The Key to *Joseph and Asenath*», en *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, Division A (The Bible and Its World) (World Union of Jewish Studies; Jerusalén 1994), pp. 163-170.

—, *Joseph and Aseneth and the Jewish Temple in Heliopolis* (Early Judaism and Its Literature 10; Scholars Press, Atlanta, GA, 1996).

—, «Heliopolis», en *EDEJ*, pp. 721-723.

BOKSER, B. M., «Approaching Sacred Space», *HTR* 78/3-4 (1985), pp. 279-299.

BOTTA, A. F., «Elephantine, Elephantine Papyri», en *EDEJ*, pp. 574-577.

BOTTÉRO, J., *La religión más antigua: Mesopotamia* (trads. M. Tabuyo y A. López; Trotta, Madrid 2001).

BRERETON, J., «Sacred Space», en *The Encyclopedia of Religion* (M. Eliade [ed. gral.];

Macmillan/Collier Macmillan, Nueva York-Londres 1987) vol. XII, pp. 525-535.

BROOKE, G. J., *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (JSOTSup 29; JSOT Press, Sheffield 1985).

—, «Isaiah 40:3 and the Wilderness Community», en *New Qumran Texts and Studies*. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, París 1992 (G. Brooke y F. García Martínez [eds.]; E. J. Brill, Leiden-Nueva York-Colonia 1994), pp. 117-132.

—, «4Q500 1 and the Use of Scripture in the Parable of the Vineyard», *DSD* 2/3 (1995), pp. 268-294.

—, «Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community», en *Gemeinde Ohne Temple/Community Without Temple* (B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer [eds.]; Mohr Siebeck, Tubinga 1997), pp. 285-287.

—, «Florilegium (4Q174), en *EDEJ*, pp. 646-647.

BROSHI, M., «Arquitectura y construcción de ciudades en los manuscritos del mar Muerto», *Eretz Israel* 23 (1991), pp. 286-292 (en hebreo).

—, «Las dimensiones gigantescas del templo visionario», en *Los manuscritos del Mar Muerto* (trads. R. A. Díez Aragón y M. Del Carmen Blanco Moreno; H. Shanks [ed.]; Paidós, Barcelona *et al.* 1998), pp. 173-176.

—, «Qumran», en *EDSS*, vol. 2, pp. 733-739.

—, «La vida cotidiana en Qumrán», en *Los rollos de Qumrán y su mundo* (M. Kister [ed.]; Yad Ben-Zvi Press, Jerusalén 2009), vol. I, pp. 25-48 (en hebreo).

BROWN, R. E., *El nacimiento del Mesías. Comentario a los Relatos de la Infancia* (trad. T. Larriba; Cristiandad, Madrid 1982).

CAMPBELL, E. F., «Jewish Shrines of the Hellenistic and Persian Periods», *Symposia* (ASOR 75th Anniversary: 1900-1975; F. M. Cross [ed.]; American Schools of Oriental Research, Cambridge, MA, 1979), pp. 159-167.

CANSDALE, L., «The Metamorphosis of the Name "Qumran"», en *The Dead Sea Scrolls. Fifty Years After Their Discovery 1947-1997*. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997 (L. H. Schiffman, E. Tov y J. C. VanderKam [eds.]; Israel Exploration Society/The Shrine of the Book, Israel Museum, Jerusalén 2000), pp. 631-636.

CARBAJOSA, I. J. GONZÁLEZ ECHEGARAY y F. VARO, *La Biblia en su entorno* (Verbo Divino, Estella 2013).

CARDMAN, F., «The Rhetoric of Holy Places. Palestine in the Fourth Century», *SP* 17 (1982), pp. 18-25.

CASEY, P. M., «Culture and Historicity: The Cleasing of the Temple», *CBQ* 59 (1997),

pp. 306-332.

CASSUTO, U., *Un comentario del libro de Éxodo* (The Magness Press/The Hebrew University, Jerusalén 1982) (en hebreo).

CASTEL, C., «Las casas de los hombres y las casas de los dioses», en *El mundo de la Biblia* (trad. J. M. Parra Ortiz; A. Lemaire [ed.]; Complutense, Madrid 2000), pp. 104-107.

CAZELLES, H., «El Templo de Salomón», en *El mundo de la Biblia* (trad. J. M. Parra Ortiz; A. Lemaire [ed.]; Complutense, Madrid 2000), pp. 402-406.

CHARLESWORTH, J. H., «John the Baptizer and the Dead Sea Scrolls», en *The Bible and the Dead Sea Scrolls.* The Princeton Symposium on the Dead Sea Scrolls (ídem [ed.]; Baylor University Press, Waco 2006), pp. 1-35.

—, «Introduction: Devotion to and Worship in Jerusalem's Temple», en *Jesus and Temple. Textual and Archaeological Explorations* (J. H. Charlesworth [ed.]; Fortress Press, Minneapolis 2014), pp. 1-17.

—, «Jesus and the Temple», en *ibíd.*, pp. 145-181.

—, «The Temple and Jesus' Followers», en *ibíd.*, pp. 183-212.

CHAZON, E., «La vida espiritual de la secta de Qumrán», en *Sobre un rollo de libro. Artículos sobre los rollos del mar Muerto* (L. Mazor [ed.]; Mount Scopus Publications; Jerusalén 1997), pp. 85-97 (en hebreo).

CHESTER, A., «The Sibyl and the Temple», en *Templum Amicitiae*: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (W. Horbury [ed.]; JSOT Press, Sheffield 1991), pp. 37-69.

CHYUTIN, M., *The New Jerusalem Scroll from Qumran. A Comprehensive Reconstruction* (*JSP* 25; Sheffield Academic Press, Sheffield 1997).

—, *Architecture and Utopia in the Temple Era* (trad. R. Flantz; T & Clark, Nueva York-Londres 2006).

CLIFFORD, R. J., «The Tent of El and the Israelite Tent of Meeting», *CBQ* 33 (1971), pp. 221-227.

—, «The Temple and the Holy Mountain», en *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (T. G. Madsen [ed.]; Religious Studies Center, Brigham Young University, Provo, UT 1984), pp. 107-124 (= sitio online: https://rsc.byu.edu/archived/selected-articles/temple-and-holy-mountain).

COHEN, Sh. J. D., «Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus», *AJS Review* 7/8 (1982/1983), pp. 41-68.

—, «The Temple and the Synagogue», en *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (T. G. Madsen [ed.]; Religious Studies Center, Brigham Youn

University, Provo, UT 1984), pp. 151-174 (= sitio online: https://rsc.byu.edu/archived/temple-antiquity-ancient-records-and-modern-perspectives/temple-and-synagogue).

COLLINS, J. J., *Apocalipticism in the Dead Sea Scrolls* (Routledge, Londres-Nueva York 1997).

—, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora* (W. B. Eerdmans; Gran Rapids, Michigan/Cambridge, Reino Unido/Dove Booksellers; Livonia, Michigan, segunda edición, 2000).

—, «Culto y cultura: los límites de la helenización de Judea», en *Encuentros culturales de judíos, paganos, cristianos y musulmanes.* Vol. I: El primer milenio: Alejandría, Jerusalem, Babilonia (Y. T. Assis, C. Aslanov y L. Senkman [eds.]; trads. F. F. Goldberg, R. Sperber y O. Stoliar; Ediciones Lilmod/Centro Internacional para la enseñanza universitaria de la cultura judía; Buenos Aires 2009), pp. 91-115.

—, «Sectarians Communities in the Dead Sea Scrolls», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (T. H. Lim y J. J. Collins [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2010), pp. 151-172.

—, «Hecateus, Pseudo-», en *EDEJ*, pp. 718.

COMBY, J. y J. P. LEMONON, *Roma frente a Jerusalén vista por autores griegos y romanos* (trad. N. Darrical; Verbo Divino, Estella 1983).

CROSS, F. M., «The Tabernacle. A Study from an Archaeological and Historical Approach», *BA* X/3 (1947), pp. 45-68.

—, «The Priestly Tabernacle in the Light of Recent Research», en *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (T. G. Madsen [ed.]; Religious Studies Center, Brigham Young University, Provo, UT 1984), pp. 91-105 (= sitio online: https://rsc.byu.edu/archived/temple-antiquity-ancient-records-and-modern-perspectives/priestly-tabernacle-light-recent).

CROSSAN, J. D. y J. L. REED, *Jesús desenterrado* (trad. T. de Lozoya; Crítica, Barcelona 2003).

DAVIES, G. I., «Hagar, el-Heğra and the Location of Mount Sinai: With an Additional Note on Reqem», *VT* 22/2 (1972), pp. 152-163.

—, «The Presence of God in the Second Temple and Rabbinic Doctrines», en *Templum Amicitiae*: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (W. Horbury [ed.]; JSOT Press, Sheffield 1991), pp. 32-36.

—, «Sinai, Mount», en *ABD*, vol. 6, pp. 47-49.

—, «Wilderness Wanderings», en *ABD*, vol. 6, pp. 912-914.

DAVIES, Ph. R., «The Ideology of the Temple in the Damascus Document», *JJS* 33 (1982), pp. 287-301.

DAVILA, J. R., «Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls», en *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (P. W. Flint y J. C. VanderKam [eds.]; Brill, Leiden-Boston-Colonia 1999), vol. II, pp. 461-485.

—, «The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and the Songs of the Sabbath Sacrifice», *DSD* 9/1 (2002), pp. 1-19.

—, «Liturgical Works from Qumran», en *EDEJ,* pp. 890-892.

DE CHAMPEAUX, G. y D. S. STERCKX, *Introducción a los símbolos* (trad. P. Abundio Rodríguez; Ediciones Encuentro, Madrid ^{2}1989).

DELCOR, M., «Le Temple d'Onias en Égypte», *RB* 75 (1968), pp. 188-203.

—, «Is the Temple Scroll A Source of the Herodian Temple?», en *Temple Scroll Studies.* Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester, December 1987 (JSOT, Supplement Series 7; G. J. Brooke [ed.]; Sheffield Academic Press, Sheffield 1989), pp. 67-89.

DEL OLMO LETE, G., *Origen y persistencia del judaísmo* (Verbo Divino, Estella 2010).

DESTRO A. y M. PESCE, *Encounters with Jesus. The Man and His Place and Time* (trad. B. McNeil; Fortress Press, Minneapolis 2012).

DE VAUX, R., «*Post-Scriptum*» [al artículo de M. Delcor, «Le Temple d'Onias en Égypte»], *RB* 75 (1968), pp. 204-205.

—, *Las instituciones del Antiguo Testamento* (trad. A. Amir; Am Hasefer, Tel Aviv 1969), vols. I-II (en hebreo).

—, *Historia antigua de Israel*, vols. I-II (trad. A. Domínguez; Cristiandad, Madrid 1975).

—, «Qumrán, Khirbet – 'Ain Feshka», en *La nueva enciclopedia de las excavaciones arqueológicas en la tierra de Israel* (E. Stern [ed.]; Sociedad para la investigación de la tierra de Israel y sus antigüedades/Ministerio de Defensa/Carta Jerusalén, Rishon Le-Zion 1992), vol. 4, pp. 1357-1364 (en hebreo).

DEVER, W. G., «Temples and Sanctuaries: Syria-Palestine», *ABD*, vol. 6, pp. 376-380.

DE VRIES, L. F., «Machpelah», en *ABD*, vol. 4, pp. 460-461.

DIMANT, D., «Jerusalén y el Templo en el Apocalipsis de los animales (Henoc etíope 85-90) a la luz de la ideología de la secta del mar Muerto», en *Shnaton: An Annual for Biblical and Ancient Near East Studies* (M. Weinfeld [ed.]; M. Newman, Jerusalén y Tel Aviv 1982), vol. V-VI, pp. 177-193 (en hebreo).

—, «"Los hijos del cielo"»: Las enseñanzas sobre los ángeles en Jubileo y en la literatura sectaria de Qumrán», en D. Dimant, *Vasijas conectadas. Los rollos del mar Muerto y la literatura del Segundo Templo* (Instituto Bialik, Jerusalén 2010), pp. 141-160 (en hebreo).

—, «Non pas l'exil au désert mais l'exil spirituel : l'interprétation d'Isaïe 40,3 dans la "Règle de la Communauté"», en *Qoumrân et le judaïsme du tournant de notre ère; actes de la Table Ronde, Collège de France, 16 novembre 2004* (A. Lemaire y S. C. Mimouni [eds.]; Peeters, París 2006), pp. 17-36.

DITOMMASO, L., «Sibylline Oracles», en *EDEJ*, pp. 1226-1228.

—, «Jerusalem, New», en *EDEJ*, pp. 797-799.

—, «New Jerusalem Text», en *EDEJ,* pp. 996-997.

DOR, Y., *¿Fueron realmente expulsadas las «mujeres extranjeras»? Separación y exclusión en el período de la restauración* (Universidad Hebrea de Jerusalén, Jerusalén 2006) (en hebreo).

DORAN, R., «Eupolemus, Pseudo-», en *EDEJ*, pp. 612-613.

EHRMAN, B. D., *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (trads. M.ª del Carmen Blanco Moreno y R. A. Díez Aragón; Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México 2001).

ELGVIN, T., «Temple Mysticism and the Temple of Men», en *The Dead Sea Scrolls. Texts and Context* (Ch. Hempel [ed.]; Brill, Leiden 2010), pp. 227-242.

ELIADE, M., *Lo sagrado y lo profano* (trad. L. Gil; Ediciones Guadarrama, Madrid ^{2}1973).

—, *Tratado de historia de las religiones*, vol. I-II (trad. A. Medinaveitia; Cristiandad, Madrid 1974).

—, «Simbolismo del "centro"», en *Imágenes y símbolos* (ídem; trad. C. Castro; Taurus Ediciones, Madrid ^{2}1974), pp. 29-61.

—, «El mundo, la ciudad, la casa», en *Ocultismo, brujería y modas culturales* (ídem; trad. E. Butelman; Marymar Ediciones, S.A., Buenos Aires 1977), pp. 38-56.

—, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición* (trad. R. Anaya; Planeta-De Agostini, Barcelona 1985).

ELIAV, Y. Z., «El monte del Templo como centro ritual y centro político en el judaísmo y el cristianismo. Un nuevo estudio», en *Soberanía de Dios y del hombre: santidad y centralidad política del monte del Templo* (I. Reiter [ed.]; Instituto de Jerusalén para la investigación de Israel, Jerusalén 2001), pp. 25-55 (en hebreo).

—, *God's Mountain. The Temple Mount in Time, Place, and Memory* (The Johns Hopkins University Press, Baltimore 2005).

ENGELS, Ch., *1000 Sacred Places. The world's most extraordinary spiritual sites* (h. f. Ullmann, 2010).

EPH'AL, I. «The "Jehoash Inscription": A Forgery», *IEJ* 53/1 (2003), pp. 123-128.

ESHEL, H., «El desarrollo de la fe en la santidad del Monte Garizim», en *Los samaritanos* (E. Stern y H. Eshel [eds.]; Yad Ben-Zvi Press/Israel Antiquities Authority/Staff Officer for

Archaeology Civil Administration for Judea and Samaria, Jerusalén 2002), pp. 192-209.

—, «La historia de la Comunidad de Qumrán y la perspectiva histórica de la literatura de comentarios», en *Los rollos de Qumrán y su mundo* (M. Kister [ed.]; Yad Ben-Zvi Press, Jerusalén 2009), vol. I, pp. 191-207 (en hebreo).

ESHEL, H. y Z. SAFRAI, «¿Qué tesoros fueron anotados en el Rollo del Cobre?», *Cathedra* 103 (2002) 7-20 (en hebreo).

ESHEL, E. y H. ESHEL, «La fecha de conformación del Pentateuco Samaritano a la luz de los manuscritos bíblicos de Qumrán», en *Los samaritanos* (E. Stern y H. Eshel [eds.]; Yad Ben-Zvi Press/Israel Antiquities Authority/Staff Officer for Archaeology Civil Administration for Judea and Samaria, Jerusalén 2002), pp. 129-152 (en hebreo).

EVANS, C. A., «Jesus' Action in the Temple and Evidence of Corruption in the First-Century Temple», en *SBL 1989 Seminar Papers* (D. J. Lull [ed.]; Scholars Press, Atlanta 1989), pp. 522-539.

—, «Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls», en *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (J. C. Charlesworth [ed.]; Doubleday, Nueva York 1992), pp. 235-253.

EVEN-CHEN, A., *Una voz desde la oscuridad. Abraham Joshua Heschel. Fenomenología y misticismo* (Am Oved, Tel Aviv 1999) (en hebreo).

FERNÁNDEZ-GALIANO, D., «Los esenios según las fuentes clásicas», en *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio* (A. Piñero y D. Fernández-Galiano [eds.]; El Almendro, Córdoba 1994), pp. 35-50.

FINKELSTEIN, I. y N. A. SILBERMAN, *The Bible Unearthed. Archaeology's New Vision of Ancient Israel and the Origin of Its Sacred Texts* (The Free Press, Nueva York *et al.* 2001).

—, *David y Salomón. En búsqueda de los reyes sagrados de la Biblia y las raíces de la tradición occidental* (trad. B. Ben Baruch; Universidad de Tel Aviv, Jerusalén 2006) (en hebreo).

FISHBANE, M., *The Exegetical Imagination. On Jewish Thought and Theology* (Harvard University Press, Cambridge, MA/Londres, Inglaterra 1998).

FISHMAN-DUKER, R., «"Jerusalem: Capital of the Jews": The Jewish Identity of Jerusalem in Greek and Roman Sources», en sitio online: http://jcpa.org/article/jerusalem-capital-of-the-jews-the-jewish-identity-of-jerusalem-in-greek-and-roman-sources/ [consultado el día 22.2.16].

FLETCHER, B., *Historia de la arquitectura*, vol. I: Egipto, el Cercano Oriente, Asia, Grecia y los reinos helenísticos de la Antigüedad (trad. A. Abad Sánchez *et al.*; Limusa Noriega Editores-Universidad Autónoma Metropolitana, México 2005).

FLUSSER, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo* (trad. J. Correl; Ediciones Cristiandad, Madrid 1975).

—, «El bautismo de Juan y la secta del mar Muerto», en ídem, *El judaísmo y los orígenes del cristianismo* (Sifriat Hapolaim, Tel-Aviv, segunda edición, 1979), pp. 81-112 (en hebreo).

—, «El templo escatológico», en *El judaísmo de la época del Segundo Templo. Qumrán y el apocalipticismo* (ídem; S. Ruzer [ed.]; Yad Izhak Ben-Zvi Press/The Hebrew University Magness Press, Jerusalén 2002), pp. 179-183 (en hebreo).

—, «Jerusalén en la literatura del Segundo Templo», en *El judaísmo en la época del Segundo Templo: sus sabios y su literatura* (ídem; S. Ruzer [ed.]; Yad Izhak Ben-Zvi Press/The Hebrew University Magness Press, Jerusalén 2002), pp. 36-67 (en hebreo).

FORSYTH, N., *The Old Enemy. Satan and the Combat Myth* (Princeton University Press, Princeton, NJ 1987).

FRAADE, S., «Ascetical Aspects of Ancient Judaism», en *Jewish Spirituality I. From the Bible through the Middle Ages* (A. Green [eds.]; Croassroad, Nueva York 1986), pp. 253-288.

FRANZ, G., «Is Mount Sinai in Saudi Arabia?», en sitio online: http://ldolphin.org/franz-sinai.html.

—, «Mt. Sinai is not at Jebel El-Lawz in Saudi Arabia», en sitio online: http://ldolphin.org/franz-ellawz.html.

FREEDMAN, D. N., «Temple Without Hands», en *Temples and High Places in Biblical Times.* Proceedings of the Colloquium in Honor of the Centennial of Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion. Jerusalem, 14-16 March 1977 (A. Biran [ed.]; The Nelson Glueck School of Biblical Archaeology of Hebrew Union College-Jewish Intitute of Religion, Jerusalén 1981), pp. 21-30.

FRETHEIM, T. E., «The Priestly Document: Anti-Temple?», *VT* 18/3 (1968), pp. 313-329.

FREUND, R., *Digging Through the Bible. Understanding Biblical People, Places and Controversies Through Archaeology* (Rowman and Littlerfield Publishers Inc., Lanham *et al.* 2009).

FREY, J., «Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis», en *Gemeinde Ohne Temple/Community Without Temple* (B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer [eds.]; Mohr Siebeck, Tubinga 1997), pp. 171-203.

—, «Essenes», en *EDEJ*, pp. 599-602.

FREYNE, S., *Jesús, un galileo judío. Una lectura nueva de la historia de Jesús* (trad. J. P. Tosaus; Verbo Divino, Estella 2004).

FRICK, F. S., «Rechab», en *ABD*, vol. 5, pp. 630-632.

FRIED, L. S., «The High Places (BĀMÔT) and the Reforms of Hezekiah and Josiah: An Archeological Investigation», *JAOS* 122/3 (2002), pp. 437-465.

—, «Cyrus the Messiah? The Historical Background to Isaiah 45:1», *HTR* 95/4 (20002), pp. 373-393.

—, «The *ʿāmê hā ʾāreṣ* in Ezra 4:4 and Persian Imperial Administration», en *Judah and the Judeans in the Persian Period* (O. Lipschits y M. Oeming [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2006), pp. 123-141.

—, «The House of the God Who Dwells in Jerusalem», *JAOS* 126/1 (2006), pp. 89-102.

FRIEDMAN, R., «Tabernacle», en *ADB*, vol. 6, pp. 292-300.

—, «The Tabernacle in the Temple», *BA* 43/4 (1980), pp. 241-248.

—, *¿Quién escribió la Biblia?* (trads. Sh. Abulafia y D. Rubinstein; Dvir, Tel Aviv 1995) (en hebreo).

FRITZ, V., «Temple Architecture. What Can Archaeology Tell Us About Solomon's Temple?», *BAR* XIII/4 (1987), pp. 38-49.

FUJITA, N. S., *A Crack in the Jar: What Ancient Jewish Documents Tell Us About the New Testament* (Paulist Press, Nueva York 1986).

GALIL, G. [ed. gral.], *El mundo de la Biblia: Daniel, Esdras y Nehemías* (Dvrei Hayamim, Tel Aviv, quinta edición, 1999) (en hebreo).

—, «El Templo de Salomón: ¿Imaginación o realidad?», en *Un ramo de granadas. Estudios en la Biblia y su exégesis en homenaje a la Prof. R. Kasher* (Atlanta 2013), pp. 117-125 (en hebreo).

GARCÍA-HIDOBRO, T., *Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén* (Verbo Divino, Estella 2015).

GARCÍA MARTÍNEZ, F., «La "Nueva Jerusalén" y el templo futuro de los mss. de Qumrán», en *Salvación en la palabra: Targum-Derash-Berith.* En memoria del Prof. A. Díez Macho (D. Muñoz León [ed.]; Cristiandad, Madrid 1986), pp. 563-590.

—, «El problema de la pureza: la solución qumránica», en *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (F. García Martínez y J. Trebolle Barrera [eds.]; Trotta, Madrid 1993), pp. 165-186.

—, «Los hombres de Qumrán», en *ibíd.*, pp. 45-61.

—, «Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica», en *ibíd.*, pp. 91-117.

—, «Priestly Functions in a Community without Temple», en *Gemeinde Ohne Temple/Community Without Temple* (B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer [eds.]; Mohr Siebeck; Tubinga 1997), pp. 303-319.

—, «The Temple Scroll and the New Jerusalem», en *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Asessment* (P. W. Flint y J. C. VanderKam [eds.]; Brill; Leiden-Boston-Colonia 1999), vol. II, pp. 431-459.

GARFINKEL, Y., S. GANOR y M. HASEL, *Las huellas del rey David en el valle de Elah* (Miskal-

Yedioth Ahronot Books y Chemed Books, Tel Aviv 2012) (en hebreo).

– y M. MUMCUOGLU, *El Templo y el Palacio de Salomón. Nuevos descubrimientos arqueológicos* (Koren Publications-Megalim, Jerusalén 2015) (en hebreo).

GÄRTNER, B., *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament* (Cambridge University Press, Cambridge 1965).

GARZA, C. J., *La crítica profética ante el Templo. Teología veterotestamentaria* (Universidad Pontificia de México, México, D.F. 1994).

GELANDER, Sh., *De dos pueblos a uno. Creencia, religión y ambiente cultural en Israel y Judea en la narrativa e historiografía bíblica* (Mosad Bialik, Jerusalén 2008) (en hebreo).

GEVA, H., «Small City, Few People», *BAR* 32/3 (2006), pp. 66-68.

GLUCKLICH, A., *El camino a Qumrán* (Sifrei Aliat Hagag/Yedioth Aharonot/Sifrei Hemed, Hertzlia 2006) (en hebreo).

GOLANI, Y., *Una puerta a la arquitectura* (Dvir, Tel Aviv 1999) (en hebreo).

GONÇALVES, J., «La reforma de Ezequías», en *El mundo de la Biblia* (trad. J. M. Parra Ortiz; A. Lemaire [ed.]; Complutense, Madrid 2000), pp. 458-464.

GONEN, R., «Sobre tumbas antiguas y lugares sagrados –la cueva de Makpelá y el monte del Templo», *Cathedra* 34 (1985), pp. 3-14 (en hebreo).

GONZÁLEZ ECHEGARAY, J., *Pisando tus umbrales, Jerusalén. Historia antigua de la ciudad* (Verbo Divino, Estella 2005).

GOODBLAT, D., «La unión del sacerdocio y la realeza en la tierra de Israel en la época del Segundo Templo», *Cathedra* 102 (2001), pp. 7-28 (en hebreo).

GOODMAN, M., «The Pilgrimage Economy of Jerusalem in the Second Temple Period», en *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives* (M. Poorthuis y Ch. Safrai [eds.], Kok Pharos, Kampen 1996), pp. 69-75.

GREEN, A., «Sabbath as Temple: Some Thoughts on Space and Time in Judaism», en *Go and Study: Essays and Studies in Honor of Alfred Jospe* (R. Jospe y Z. Fishman [eds.]; B'nai Brith Hillel Foundation, Washington D.C. 1980), pp. 287-305.

GRETHER, H. G., «Aaron», en *ABD*, vol. 1, pp. 1-6.

GROSS, A., «Temple Scroll (11QTemple)», en *EDEJ,* pp. 1291-1294.

GROSSFELD, B., «Hebron: A History of the Second Holiest City to the Jewish People –3800 BCE to the Present», en *The Solomon Goldman Lectures* (D. Ph. Bell [ed.]; The Spertus Institute of Jewish Studies Press, Chicago, IL 1999), vol. VII, pp. 47-65.

GRUEN, E. S., «The Origins and Objectives of Onias' Temple», *SCI* XVI (1997), pp. 47-70.

—, «Judaísmo helenístico», en *Encuentros culturales de judíos, paganos, cristianos y*

musulmanes. Vol. I: El primer milenio: Alejandría, Jerusalem, Babilonia (Y. T. Assis, C. Aslanov y L. Senkman [eds.]; trads. F. F. Goldberg, R. Sperber y O. Stoliar; Ediciones Lilmod/Centro Internacional para la enseñanza universitaria de la cultura judía; Buenos Aires 2009), pp. 159-227.

GUEVARA LLAGUNO, M. J., «José y Asenet: historia de una justificación», *MEAH,* sección Hebreo 54 /2005), pp. 3-26.

—, «El judaísmo sin templo: el exilio y la diáspora», en *Para entender el judaísmo: sugerencias interdisciplinarias* (L. Mirallés Maciá y E. Martín Contreras [eds.]; Universidad de Granada, Granada 2012), pp. 63-75.

GUREVITCH, Z., «Never in Place: Eliade and Judaic Sacred Space», *Archives de sciences sociales des religions* 87 (1994), pp. 135-152.

GUTFELD, O., «ʻArâq el-Emîr», en *EDEJ*, pp. 364-365.

HACHAM, N., «Joseph and Aseneth: Loyalty, Traitors, Antiquity and Diasporan Identity», *JSP* 22/1 (2012), pp. 53-67.

HACHLILI, R., «Synagogues –Before and After the Roman Destruction of the Temple», *BAR* 41/3 (2015), pp. 30-38, 65.

HACHLILI, R. y R. MERCHAV, «El candelabro de culto en la época del Primer Templo y del Segundo Templo», en *A la luz del candelabro. La evolución de un símbolo* (Y. Israeli [ed.]; Museo de Israel, Jerusalén 1998), pp. 40-47 (en hebreo).

HAMBLIN, W. J. y D. R. SEELY, *Solomon's Temple. Myth and History* (Thames & Hudson Ltd., Londres 2007).

HAMERTON-KELLY, R. G., «The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic», *VT* 20 (1970), pp. 1-15.

HARAN, M., «The Ark and the Cherubim: Their Symbolic Significance in Biblical Ritual», *IEJ* 9/1 (1959), pp. 30-38; *ibíd.,* 9/2 (1959) 89-94.

—, «Silo y Jerusalén», *Tarbiz* 31 (1962), pp. 317-325 (en hebreo).

—, «La desaparición del Arca», *IEJ* 13/1 (1963) 46-58 (en hebreo).

—, «Templo, los templos en Israel: [a] Los nombres del Templo y su esencia; [b] Los templos antiguos; [d] El templo de Ezequiel; [e] Segundo Templo (El Templo de Zerubabel)», en *EB*, vol. V, cols. 322-328, 346-360 (en hebreo).

HAREL, M., «Sinaí, monte Sinaí», en *EB*, vol. 5, cols. 1020-1022 (en hebreo).

HARRINGTON, H. K., «The *Halakah* and Religion of Qumran», en *Religion in the Dead Sea Scrolls* (J. J. Collins y R. A. Kugler [eds.]; W. B. Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids, MI/Cambridge, Reino Unido 2000), pp. 74-89.

HAWKINGS, R. H., «Israelite Footprints. Has Adam Zertal Found the Biblical Altar on Mt.

Ebal and the Footprints of the Israelite Settling the Promised Land?», *BAR* 42/2 (2016), pp. 44-49, 68.

HAYWARD, C. T. R., *The Jewish Temple: A Non-Biblical Sourcebook* (Routledge, Londres-Nueva York 1996).

HAYWARD, R., «The Jewish Temple at Leontopolis: A Reconsideration», *JJS* 33 (1982), pp. 429-443.

HERR, M. D., «Jerusalén, el Templo y su culto en la realidad y en la conciencia de la época del Segundo Templo», en *Jerusalén en la época del Segundo Templo.* Volumen en memoria de A. Schalit (A. Oppenheimer, U. Rappaport y M. Stern [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi Press, Jerusalén 1981), pp. 166-177 (en hebreo).

HERZOG, Z., «El Templo de Salomón. La reconstrucción de su plano y sus paralelos arqueológicos», en *Sefer Yerushalaim* (S. Achituv y A. Mazar [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2000), pp. 155-174 (en hebreo).

HESCHEL, A. J., *El shabat y el hombre moderno* (trad. E. Lublin; Paidós, Buenos Aires 1964).

HIMMELBARB, M., «The Temple and the Garden of Eden in Ezekiel, the Book of the Watchers, and the Wisdom of ben Sira», en *Sacred Places and Profane Spaces: Essays in the Geographics of Judaism, Christianity, and Islam* (J. Scott y P. Simpson-Housley [eds.]; Greenwood Press, Nueva York 1991), pp. 63-78.

HOFFMEIER, J. K., *Ancient Israel in Sinai: The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition* (Oxford University Press, Nueva York 2005).

HOLLADAY, C. R., «Eupolemus, Pseudo-», en *ABD*, vol. 2, pp. 672-673.

HOLLENBACH, P. W., «John the Baptist», en *ABD*, vol. 3, pp. 887-899.

HOROVITZ, A., «El Templo de Salomón», en *Sefer Yerushalaim* (S. Achituv y A. Mazar [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2000), pp. 131-154 (en hebreo).

HUROWITZ, V., «The Priestly Account of Building the Tabernacle», *JAOS* 105/1 (1985), pp. 21-30.

—, «The Form and Fate of the Tabernacle: Reflections on a Recent Proposal», *JQR* 1/2 (1995), pp. 127-151.

—, «Ascending the Mountain of the Lord –A Glimpse into the Solomonic Temple», en *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions.* Proceedings of the Symposium held on May 27-29, 1996 (J. Goodnick Westenholz [ed.]; Bible Lands Museum, Jerusalén 1998), pp. 215-220.

—, «Tenth Century BCE to 586 BCE: The Home of the Lord (*BEYT YHWH*)», en *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade* (O. Grabar y B. Z. Kedar [eds.]; The Hebrew University *et al.,* Jerusalem 2009), pp. 15-35.

—, «Solomon's Temple in context», *BAR* 37/2 (2011), pp. 46-57, 77.

IRVING HALLOWELL, A., «Cultural Factors for Spatial Organization», en *Symbolic Anthropology. A Reader in the Study of Symbols and Meanings* (J. L. Dolgin, D. S. Kemnitzer y D. M. Schneider [eds.]; Columbia University Press, Nueva York 1977), pp. 131-150.

JACOB, E., *Teología del Antiguo Testamento* (trad. D. Vidal; Ediciones Marova, Madrid 1969).

JACOBSON, D., «Sacred Geometry. Unlocking the Secret of the Temple Mount», *BAR* 25/4 (1999), pp. 42-53, 62-64; *25/5* (1999), pp. 54-63, 74.

JAFFE, M. S., *Early Judaism* (Prentice Hall, Nueva Jersey 1997).

JAPHET, S., «From the King's Sanctuary to the Chosen City», en *Jerusalem –Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (L. Levine [ed.]; Continuum, Nueva York 1999), pp. 3-15.

—, «El Templo de los retornados: realidad e ideología», en *Sefer Yerushalaim* (S. Achituv y A. Mazar [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2000), pp. 345-382 (en hebreo).

JEREMIAS, J., *Jerusalén en tiempos de Jesús* (trad. J. Luis Ballines; Cristiandad, Madrid 1977).

JOKIRANTA, J., «Sociological Approaches to Qumran Sectarianism», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (T. H. Lim y J. J. Collins [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2010), pp. 200-231.

—, «Sectarianism», en *EDEJ*, pp. 1209-1211.

JUNCO GARZA, C., *La crítica profética ante el templo* (Universidad Pontificia de México, A.C., México, D.F., 1994).

KALIMI, I., «The Land of Moriah, Mount Moriah, and the Site of Solomon's Temple in Biblical Historiography», *HTR* 83/4 (1990), pp. 345-362.

—, «Zion or Gerizim? The Association of Abraham and the *Aqeda* with Zion/Gerizim in Jewish and Samaritan Sources», en *Boundaries of the Ancient Near Eastern World: A Tribute to Cyrus H. Gordon* (Meir Lubetski, Claire Gottlieb and Sharon Keller [eds.]; Sheffield Academic Press, Sheffield 1998), pp. 442-457.

– y J. D. PURVIS, «King Jehoiachim and the Vessels of the Lord's House in Biblical Literature», *CBQ* 56 (1994), pp. 449-457.

—, «The Hiding of the Temple Vessels in Jewish and Samaritan Literature», *CBQ* 56 (1994), pp. 679-685.

KAMPEN, J., «The Significance of the Temple in the Manuscripts of the Damascus Document», en *The Dead Sea Scrolls at Fifty. Proceedings of the 1997 SBL Qumran Section Meetings* (Scholars Press, Atlanta, GA, 1999), pp. 185-197.

KAPFER, H. E., «The Relationship Between the Damascus Document and the Community Rule: Attitudes Toward the Temple as a Test Case», *DSD* 14/2 (2007), pp. 152-177.

KASHER, A., «Jerusalén como "metrópolis" en la conciencia nacional de Filón», *Cathedra* 11 (2010), pp. 49-60 (en hebreo).

KASHER, R., «Haggai and Ezekiel: The Complicated Relations between the Two Prophets», *VT* 59 (2009), pp. 556-582.

KAWASHIMA, R. S., «The Priestly Tent of Meeting and the Problem of Divine Trascendence: An Archaeology of the Sacred», *JR* 86/2 (2006), pp. 226-257.

KEARNEY, «Creation and Liturgy: The P Redaction of Ex 25-40», *ZAW* 89/3 (1977), pp. 375-387.

KEEL, O., *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento* (trad. A. Piquer; Trotta, Madrid 2007).

– y Ch. UEHILINGER, *Gods, Goddesses, and Images of God in Ancient Israel* (trad. Th. H. Trapp; T & T Clark, Edimburgo 1998).

KISTER, M., «Jerusalén y el Templo en Qumrán», en *Los rollos de Qumrán* (ídem *et al.* [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2009), vol. II, pp. 477-496 [hebreo].

KLAWANS, J., «Purity in the Dead Sea Scrolls», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (T. H. Lim y J. J. Collins [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2010), pp. 377-402.

KLEIN, R. W., «Were Joshua, Zerubbabel, and Nehemiah Contemporaries? A Response to Diana Edelman's Proposed Late Date for the Second Temple?», *JBL* 127/4 (2008), pp. 697-701.

KLIMKEIT, H.-J., «Spatial Orientation in Mythical Thinking as Exemplified in Ancient Egypt. Considerations Toward a Geography of Religions», *HR* 14/4 (1975), pp. 266-281.

KNIBB, M., «Joseph, Apocryphon of», en *EDSS*, vol. 1, pp. 426-427.

KNOHL, I., «Between Voice and Silence: The Relationship Between Prayer and Temple Cult», *JBL* 115/1 (1996), pp. 17-30.

—, *Creencias bíblicas. Los límites de la revolución bíblica* (Magness Press, Jerusalén 2007) (en hebreo).

—, «La fe bíblica: un diálogo con Y. Kaufmann», en *La literatura de la Biblia hebrea. Introducciones y estudios* (Z. Talshir [ed.]; Yad Ben-Zvi, Jerusalén 2011), vol. 1, pp. 129-158 (en hebreo).

KRATZ, R. G., «The Second Temple of Jeb and of Jerusalem», en *Judah and the Judeans in the Persian Period* (O. Lipschits y M. Oeming [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2006), pp. 247-264.

KUGLER, R. A., «Priesthood at Qumran», en *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (P. W. Flint y J. C. VanderKam [eds.]; Brill, Leiden-Boston-Colonia 1999), pp. 93-116.

—, «Rewriting Rubrics: Sacrifice and the Religion of Qumran», en *Religion in the Dead Sea Scrolls* (J. J. Collins y R. A. Kugler [eds.]; W. B. Eerdmans Publishing Company; Grand Rapids, MI/Cambridge, Reino Unido 2000), pp. 90-112.

—, «Testaments», en *EDEJ*, pp. 1295-1297.

LACUEVA, F., «Gloria», en *GDEB*, pp. 1020-1022.

LADERMAN, Sh., «Images of the Temple in Jewish Art and Their Parallels in Literary Sources», en *Envisioning the Temple. Scrolls, Stones, and Symbols* (A. Roitman [ed.]; The Israel Museum, Jerusalén 2003), pp. 97-125.

LAMBERT, D., «Was the Dead Sea Sect a Penitential Movement?», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (T. H. Lim y J. J. Collins [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2010), pp. 501-513.

LEO OPPENHEIM, A., «The Mesopotamian Temple», en *The Biblical Archaeologist Reader* (G. E. Wright y D. N. Freedman [eds.]; Garden City, NY, 1961), vol. I, pp. 159-169.

LEVENSON, J. D., «From Temple to Synagogue: 1 Kings 8», en *Traditions in Transformation; Turning Points in Biblical Faith, Festschrift Honoring Frank Moore Cross* (B. Halpern y J D. Levenson [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1981), pp. 143-166.

—, «The Temple and the World», *JR* 64/3 (1984), pp. 275-298.

—, «The Jerusalem Temple in devotional and visionary experience», en *Jewish Spirituality*: *From the Bible through the Middle Ages* (A. Green [ed.]; Crossroad, Nueva York 1986), vol. I, pp. 32-61.

—, *Sinai and Zion* (Harper Collins, San Francisco 1985).

—, *Creation and the Persistence of Evil* (Harper & Row, San Francisco 1988).

LEVINE, L. I., «Parte I: De los comienzos del gobierno romano hasta el final de la época del Segundo Templo (63 a.C.-74 d.C.)», en *La historia de la tierra de Israel*, vol. IV: La época romana-bizantina (M. Stern [ed.]; Keter, Jerusalén/Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 1984), pp. 9-280 (en hebreo).

—, «The Second Temple Synagogue: The Formative Years», en *The Synagogue in Late Antiquity* (ídem [ed.]; ASOR, Filadelfia, Pensilvania 1987), pp. 7-31.

—, *Jerusalén en su apogeo. La historia de Jerusalén en la época del Segundo Templo* (Ediciones Ariel, Jerusalén 1996) (en hebreo).

—, «Second Temple Jerusalem: A Jewish City in the Greco-Roman Orbit», en *Jerusalem. Its*

Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam (ídem [ed.]; Continuum, Nueva York 1999), pp. 53-68.

—, «La historia del candelabro y su significado en la época antigua», *Cathedra* 98 (2000), pp. 7-32 (en hebreo).

—, «Synagogues», en *EDEJ*, pp. 1260-1271.

—, «Jerusalem», en *EDEJ*, pp. 789-797.

LEVITT KOHN, R. y R. MOORE, *A Portable God. The Origin of Judaism and Christianity* (Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanhman *et al.* 2007).

LEVY, A., «Bad Timing. Time to Get a New Theory», *BAR* 24/4 (1998), pp. 18-23.

LICHTENBERGER, H., «The Dead Sea Scrolls and John the Baptist: Reflections on Josephus' Account of John the Baptist», en *The Dead Sea Scrolls. Forty Years of Research* (D. Dimant y U. Rappaport [eds.]; E. J. Brill/The Magness Press, The Hebrew University/Yad Izhak Ben-Zvi, Leiden y otros/Jerusalén 1992), pp. 340-346.

LIOY, D. T., «The Garden of Eden as a Primordial Temple or Sacred Space for Humankind», *Conspectus: The Journal of the South African Theological Seminary* 10 (2010), pp. 25-57.

LIPSCHITS, O., *Jerusalén entre la destrucción y la restauración. Judea bajo el gobierno babilónico* (Yad Ben-Zvi, Jerusalén 2004) (en hebreo).

LISS, H., «The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible», en *Judah and the Judeans in the Persian Period* (O. Lipschits y M. Oeming [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2006), pp. 663-689.

LOEWENSTAMM, S., «Morada de Yahveh», en *EB*, vol. 5, cols. 532-548 (en hebreo).

LOHFINK, N., «The Cult Reform of Josiah of Judah: 2 Kings 22-23 as a Source for the History of Israelite Religion», en *Ancient Israelite Religion.* Essays in Honor of F. M. Cross (P. D. Miller, Jr, P. D. Hanson y J. D. McBride [eds.]; Fortress Press, Filadelfia 1987), pp. 459-475.

LOTT, J., «Gerizim, Mount», en *ABD*, vol. 2, p. 993.

LUNDQUIST, J. M., «The Legitimizing Role of the Temple in the Origin of the State», en *SBL 1982 Seminar Papers* (K. H. Richards [ed.]; SBL, Atlanta, GA 1982), pp. 271-297.

—, «What is a Temple? A Preliminary Typology», en *The Quest for the Kingdom of God.* Studies in Honor of George G. Mendenhall (H. B. Huffman, F. A. Spina y A. R. W. Green [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1983), pp. 205-219 (= sitio online: http://www.mormonmonastery.org/PDF/typology.pdf).

—, «The Common Temple Ideology of the Ancient Near East», en *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (T. G. Madsen [ed.]; Brigham Young University, Provo, UT 1984), pp. 53-76 (= sitio online: https://rsc.byu.edu/archived/temple-

antiquity-ancient-records-and-modern-perspectives/common-temple-ideology-ancient).

—, *The Temple of Jerusalem. Past, Present, and Future* (Praeger, Wesport, CT 2008).

MAIER, J., «Temple», en *EDSS*, vol. 1, pp. 921-927.

MAGEN, Y., «The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on Mount Gerizim in Light of the Archaeological Evidence», *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (O. Lipschits, G. N. Knoppers y R. Albertz [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2007), pp. 157-211.

—, «Bells, Pendants, Snakes & Stones – A Samaritan Temple to the Lord on Mt. Gerizim», en *BAR 36*/6 (2010), pp. 26-35, 70.

MAGNESS, J., *The Archaeology of Qumran and the Dead Sea Scrolls* (W. E. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI & Cambridge, Reino Unido, 2002).

—, «Qumran», en *EDEJ*, pp. 1126-1131.

—, *Stone and Dung, Oil and Spit. Jewish Daily Life in the Time of Jesus* (W. B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, MI /Cambridge, Reino Unido, 2011).

MALAMAT, A., «Jerusalem on the Eve of Its Destruction», en *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions.* Proceedings of the Symposium held on May 27-29, 1996 (J. Goodnick Westenholz [ed.]; Bible Lands Museum, Jerusalén 1998), pp. 225-229.

—, «Jerusalén en sus comienzos», en *Sefer Yerushalaim. La época bíblica* (S. Achituv y A. Mazar [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi Press, Jerusalén 2000), pp. 13-20 (en hebreo).

MARGUERON, J. C., «Los orígenes sirios del templo de Jerusalén», en *El mundo de la Biblia* (trad. J. M. Parra Ortiz; A. Lemaire [ed.]; Complutense, Madrid 2000), pp. 182-187.

MARTÍN VELASCO, J., *Introducción a la fenomenología de la religión* (Cristiandad, Madrid 1978).

MAUL, S., «The Ancient Middle Eastern Capital City-Reflection and Navel of the World», en sitio online: http://prelectur.stanford.edu/lecturers/maul/ancientcapitals.html

MAY, H. G., «The Ark –A Miniature Temple», *AJSLL* LII/4 (1936), pp. 215-234.

MAZAR, B., «The Royal Stoa in the Southern Part of the Temple Mount», *PAAJR* 46/47 (1978-79), pp. 381-387.

MAZOR, L., «La relación en dos direcciones entre el Jardín de Edén y el Templo», *Anuario para la investigación de la Biblia y el antiguo Oriente* 13 (2002), pp. 5-42 (en hebreo).

—, «El viaje del río mágico desde el Templo al Mar [Muerto] (Ez 47,1-12): la remoción del caos y la nueva creación», en *Un jardín al este del Edén. Tradiciones sobre el paraíso: perspectivas judías cambiantes y dimensiones comparativas de cultura* (R. Elior [ed.]; Magness Press, Jerusalén 2010), pp. 81-104 (en hebreo).

MEIER, J. P., «John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis», *JBL* 111/2 (1992), pp. 225-237.

MEITLIS, Y., *Excavando la Biblia* (Rubin Mass Ltd., Jerusalén 2006) (en hebreo).

MENDELS, D., *The Rise and Fall of Jewish Nationalism. Jewish and Christian Ethnicity in Ancient Palestine* (W. B. Eerdmans Publ. Ca., Grand Rapids, Michigan / Cambridge, Reino Unido 1997).

MENDENHALL, G., «The Nature and Purpose of the Abraham Narratives», en *Ancient Israelite Religion*. Essays in Honor of F. M. Cross (P. D. Miller *et al.* [eds.]; Fortress Press, Filadelfia 1987), pp. 337-356.

MENDOZA, C., «Eclesiástico o Sirácida», en *GDEB*, pp. 679-682.

MEYERS, E., «Khirbet Qumran and its Environs», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (T. H. Lim y J. J. Collins [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2010), pp. 21-45.

MEYERS, C. L., «The Elusive Temple», *BA* 45/1 (1982), pp. 33-41.

—, «Jachim and Boaz in Religious and Political Perspective», en *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (T. G. Madsen [ed.]; Religious Studies Center, Brigham Young University, Provo, UT 1984), pp. 135-150 (= en sitio online: https://rsc.byu.edu/archived/temple-antiquity-ancient-records-and-modern-perspectives/jachin-and-boaz-religious-and).

—, «David as Temple Builder», en *Ancient Israelite Religion.* Essays in Honor of F. M. Cross (P. D. Miller, Jr, P. D. Hanson y J. D. McBride [eds.]; Fortress Press, Filadelfia 1987), pp. 357-376.

—, «Temple, Jerusalem», en *ABD*, vol. 5, pp. 350-369.

MOLLAT, D., «Gloria», en *VTB*, pp. 357-361.

MOR, M., *De Samaría a Siquem. La comunidad samaritana en la antigüedad* (Centro Zalman Shazar para la historia judía, Jerusalén 2003) (en hebreo).

MORALEJA, R., «Querubín», *GDEB*, pp. 2062-2063.

MORROW, J. L., «Creation and Liturgy: The Liturgical Background of Genesis 1-3», en sitio online: http://academic.udayton.edu/trends/creation%20and%20liturgy.pdf.

MURPHY, F. J., «The Temple in the Syriac Apocalypse of Baruch», *JBL* 106/4 (1987), pp. 671-683.

NA'AMAN, N., «Beth-aven, Bethel, and Early Israelite Sanctuaries», *ZDPV* 103 (1987), pp. 13-21.

—, «Canaanite Jerusalem and its Central Hill Country Neighbors in the Second Millennium BCE», *Ugarit-Foschungen* 24 (1992), pp. 257-291.

—, «The Debated Historicity of Hezekiah's Reform in Light of Historical and the Archaeological Research», *ZAW* 107 (1995), pp. 179-195.

—, «The Contribution of the Amarna Letters to the Debate on Jerusalem's Political Position in the Tenth Century BCE», *BASOR* 304 (1996), pp. 17-27.

—, «Biblical and Historical Jerusalem in the Tenth and Fifth-Fourth Centuries BCE», *Biblica* 93/1 (2012), pp. 21-42.

NAJMAN, H., «Towards a Study of the Uses of the Concept of Wilderness in Ancient Judaism», *DSD* 13/1 (2006), pp. 99-113.

NELSON, H. H., «The Egyptian Temple», en *The Biblical Archaeologist Reader* (G. E. Wright y D. N. Freedman [eds.]; Garden City, NY, 1961), vol. I, pp. 147-158.

NETZER, E., «Herodes –el gran constructor», en *Herodes el Grande: El viaje final del rey* (S. Rozenberg y D. Mevorah [eds.]; The Israel Museum, Jerusalén 2013), pp. 81-117 (en hebreo).

NEUSNER, J., «Map Without Territory: Mishnah's System of Sacrifice and Sanctuary», *HR* 19/2 (1979), pp. 103-127.

NEWMAN, J. H., «Priestly Prophets at Qumran: Summoning Sinai through *The Songs of the Sabbath Sacrifice*», en *The Significance of Sinai. Traditions about Sinai and Divine Revelation in Judaism and Christianity* [G. J. Brooke, H. Najman y L. T. Stuckenbruck [eds.], Brill, Leiden-Boston 2008), pp. 29-72.

NEWSOM, C., «Songs of the Sabbath Sacrifice», en *EDEJ*, pp. 1246-1248.

NIBLEY, H. W., «What Is a Temple?», en *The Temple in Antiquity: Ancient Records and Modern Perspectives* (T. G. Madsen [ed.]; Brigham Young University, Provo, UT 1984), pp. 19-37 (= en sitio online: https://rsc.byu.edu/archived/selected-articles/what-temple).

NITZAN, B., «La liturgia en Qumrán: las oraciones obligatorias», en *Los rollos de Qumrán y su mundo* (M. Kister [ed.]; Yad Ben-Zvi Press, Jerusalén 2009), vol. I, pp. 225-260 (en hebreo).

ODED, B., *La historia temprana del exilio babilónico (siglos 8-6 a.e.c.)* (Pardes Publishing House, Haifa 2010) (en hebreo).

OLIVA, M., «Interpretación teológica del culto en la perícopa del Sinaí de la Historia Sacerdotal», *Bíblica* 49/3 (1968), pp. 345-354.

OPPENHEIMER, B., «El significado religioso del Templo y de Jerusalén», en *Sefer Yerushalaim* (S. Achituv y A. Mazar [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2000), pp. 175-194 (en hebreo).

OTTO, R., *Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* (trad. F. Vela; Revista de Occidente, Madrid ^{2}1965).

PAGOLA, J. A., *Jesús. Aproximación histórica* (PPC, Madrid 2007).

PARRY, D. W., «Sinai as Sanctuary and Mountain of God», en *By Study and Also by Faith:* Essays in Honor of Hugh W. Nibley on the Occasion of His Eightieth Birthday (J. M. Lundquist y S. D. Ricks [eds.]; Deseret Book, Salt Lake City, UT, 1990), vol. 1, pp. 482-500.

—, «Garden of Eden: Prototype Sanctuary», en *Temples of the Ancient World* (ídem [ed.]; Deseret Book, Salt Lake City, UT, 1994), pp. 126-151 (= sitio online: http://emp.byui.edu/SatterfieldB/Rel327/Readings/Garden%20of%20Eden%20Prototy

PARRY, J. A. y D. W. PARRY, «The Temple in Heaven: Its Description and Significance», en *Temples of the Ancient World* (D. W. Parry [ed.]; Deseret Book, Salt Lake City, UT, 1994), pp. 515-532.

PATRICH, J., «El edificio del Segundo Templo –una nueva propuesta de reconstrucción», *Qadmoniot* 21 (1987), pp. 32-40 (en hebreo).

—, «538 BCE-70CE: The Temple (*Beyt Ha-Miqdash*) and Its Mount», en *Where Heaven and Earth Meet: Jerusalem's Sacred Esplanade* (O. Grabar y B. Z. Kedar [eds.]; Yad Ben-Zvi Press, Jerusalem/University of Texas Press, Austin, TX; Jerusalén 2009), pp. 37-71.

PAUL, A., *Qumrán y los esenios. El estallido de un dogma* (P. Barrado Fernández y M. Pilar Salas [trads.]; Verbo Divino, Estella [Navarra] 2009).

PEEK, C. M., «Alexander the Great Comes to Jerualem: The Jewish Response to Hellenism», *Brigham Young University Studies* 36/3 (1996-97), pp. 99-112.

PELÁEZ, J., «Sinagoga», en *GDEB*, pp. 2367-2370.

PÉREZ MILLOS, S., «Hebrón, Ciudad», en *GDEB*, pp. 119-1120.

PETERS, D., «Joseph, Apocryphon of (4Q371-373)», en *EDEJ*, pp. 823-824.

PETERS, F. E., «No Entry: The Limits of the Sacred in Near Eastern Monotheism», en *Ki Baruch Hu.* Ancient Near Eastern, Biblical, and Judaic Studies in Honor of Baruch A. Levine (R. Chazan, W. W. Hallo y L. H. Schiffman [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 1999), pp. 315-328.

PIÑERO, A., *Literatura judía de época helenística en lengua griega* (Editorial Síntesis, Madrid 2006).

PUMMER, R., «Samaritanism», en *EDEJ*, pp. 1186-1188.

QIMRON, E., «La polémica sobre la santidad de Jerusalén en la época del Segundo Templo», en *Investigaciones de Judea y Samaría*. Sexto Congreso (1996), pp. 73-77 (en hebreo).

RABE, V. W., «The Identity of the Priestly Tabernacle», *JNES* 25/2 (1966), pp. 132-134.

RABINOWITZ, L. I., «Synagogue», en *EJ*, vol. 15, cols. 579-581.

REGEV, E., «Abominated Temple and a Holy Community: The Formation of the Notions of Purity and Impurity in Qumran», *DSD* 10/2 (2003), pp. 243-278.

—, «Moral Impurity and the Temple in Early Christianity in Light of Ancient Greek Practice and Qumranic Ideology», *HTR* 97/4 (2004), pp. 383-411.

—, «¿Un reino de sacerdotes o un pueblo santo? La posición del Templo en el cristianismo antiguo», *Cathedra* 113 (2005), pp. 5-34 (en hebreo).

—, «The Ritual Baths Near the Temple Mount and Extra-Purification Before Entering the Temple Courts», *IEJ* 55 (2005), pp. 194-204.

—, «Hanukkah and the Temple of the Maccabees: Ritual and Ideology from Judas Maccabeus to Simon», *JSQ* 13 (2006), pp. 1-28.

—, «Access Analysis of Khirbet Qumran: Reading Spatial Organization and Social Boundaries», *BASOR* 355 (2009), pp. 85-99.

—, «The Archaeology of Sectarianism: Ritual, Resistance and Hierarchy in Kh. Qumran», *RQ* 24/94 (2000), pp. 125-213.

—, «Herod's Jewish Ideology Facing Romanization: On Intermarriage, Ritual Baths, and Spechees», *JQR* 100/2 (2010), pp. 197-222.

REUVEN, P., «Wooden Beams from Herod's Temple Mount: Do They Still Exist?», *BAR* 39/3 (2013), pp. 40-47.

RICKER BERRY, G., «The Glory of Yahweh and the Temple», *JBL* 56/2 (1937), pp. 115-117.

RITMEYER, L., «Where Was the Temple? The Debate Goes On», *BAR* 26/2 (2000), pp. 52-59, 72.

—, «Imagining the Temple Known to Jesus and to Early Jews», *Jesus and Temple. Textual and Archaeological Explorations* (J. H. Charlesworth [ed.]; Fortress Press, Minneapolis 2014), pp. 19-57.

ROBERTSON, J. F., «Temples and Sanctuaries: Mesopotamia», *ABD*, vol. 6, pp. 372-376.

ROFÉ, A., «Jerusalén –la ciudad que eligió Yahveh», en *Jerusalén en la época del Primer Templo* (D. Amit y R. Gonen [eds.]; Ben-Zvi, Jerusalén 1990), pp. 51-62 (en hebreo).

ROITMAN, A., «De la mañana a la noche: La vida cotidiana de los hombres de Qumrán», en *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán* (J. Trebolle Barrera [coord.]; Trotta, Madrid 1999), pp. 109-130.

—, *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios* (Martínez Roca, Barcelona 2000).

—, *Envisioning the Temple. Scrolls, Stones, and Symbols* (The Israel Museum, Jerusalén 2003).

—, *Biblia, exégesis y religión. Una lectura crítico-histórica del judaísmo* (Verbo Divino, Estella 2010).

—, «Jerusalén en la Antigüedad: De la historia al mito», en *Israel, Siglo xxi. Tradición y vanguardia* (A. Hidalgo Lavié y J. Tobiass [eds.]; Betbiblo, Oleiros [La Coruña] 2011), pp. 43-55.

—, «La identidad mesiánica-sacerdotal de Jesús. La exégesis de Génesis 14,18-20 en *La epístola a los hebreos* a la luz del judaísmo antiguo», en *Actas del I Congreso Internacional de Estudios Patrísticos: «La identidad de Jesús: unidad y diversidad en la época de la patrística»* (A. Hernández, S. Villalonga y Patricia Ciner [comp.]; Universidad Católica de Cuyo, San Juan 2014), pp. 85-131.

—, «Manuscritos del Mar Muerto», en *GDEB*, pp. 1591-1597.

ROM-SHILONI, D., *Dios en tiempos de destrucción y exilios: teología bíblica* (Magness Press, Jerusalén 2009) (en hebreo).

ROPERO, A., «Desierto», en *GDEB*, pp. 596-598.

—, «Recabitas», en *GDEB*, pp. 2019-2092.

—, «Tabernáculo», en *GDEB*, pp. 2410-2413.

—, «Templo», en *GDEB*, pp. 2441-2446.

—, «Sacrificio», en *GDEB*, pp. 2190-2194.

—, «Bautismo», en *GDEB*), pp. 300-303.

ROSENBERG, S. G., «The Jewish Temple at Elephantine», *NEA* 67/1 (2004), pp. 4-13.

ROSENFELD, B. Z., «Sage and Temple in Rabbinic Thought After the Destruction of the Second Temple», *JSJ* XXVIII/4 (1997), pp. 437-464.

ROWLAND, C. C., «The Second Temple: Focus of Ideological Struggle?», en *Templum Amicitiae*: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (W. Horbury [ed.]; JSOT Press, Sheffield 1991), pp. 175-198.

ROUSSEAU, J. y R. ARAV, *Jesus and His World. An Archaeological and Cultural Dictionary* (Fortress Press, Minneapolis 1995).

RUBIN, R., «Del ombligo del mundo hasta el mapa de la ciudad moderna: las características de los mapas de Jerusalén», en *La Tierra de Israel en mapas desde Medaba hasta el satélite* (Editorial del Ministerio de Defensa/Museo de Israel; Jerusalén 2001), pp. 23-35 (en hebreo).

SACCHI, P., *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo* (trad. C. Catillo Mattasoglio y A. Sánchez Rojas; Trotta, Madrid 2004).

SAFRAI, Ch., «The Centrality of Jerusalem: a Retrospect. Jerusalem – Truly the Navel of the World?», en *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives* (M. Poorthuis y Ch. Safrai [eds.]; Pharos; Kampen, Países Bajos 1996), pp. 217-228.

SAFRAI, Sh., «Jerusalén como centro del judaísmo para finales de la época del Segundo Templo», en *Para Jerusalén. Sobre literatura y pensamiento en homenaje a la liberación de Jerusalén* (Y. Tan Fi y Sh. Kadari [eds.]; Asociación de los escritores hebreos de Jerusalén, Jerusalén 1968), pp. 325-335 (en hebreo).

—, «La Jerusalén celestial», *Ariel* 17 (1969), pp. 11-16.

—, «El Templo y el servicio divino», en *Historia del Pueblo de Israel: La época de la dinastía de Herodes* (M. Avi-Yonah [ed.]; Am Oved; Jerusalén 1982), pp. 205-237 (en hebreo).

SÁNCHEZ ALCOLEA, D., *Aguas que destruyen, aguas que salvan. Textos que aluden al bautismo en el Nuevo Testamento a la luz de la literatura hebrea antigua* (Verbo Divino, Estella 2015).

SANDERS, E. P., *Jesus and Judaism* (Fortress Press, Filadelfia, quinta edición, 1985).

—, «Jerusalem and its Temple in Early Christian Thought and Practice», en *Jerusalem. Its Sanctity and Centrality to Judaism, Christianity and Islam* (L. I. Levine [ed.]; Continuum, Nueva York 1999), pp. 90-103.

—, *La figura histórica de Jesús* (trad. J. P. Tosaus Abadía; Verbo Divino, Estella 2000).

SCHIFFMAN, L. H., «Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple», en *Gemeinde Ohne Temple/Community Without Temple* (B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer [eds.]; Mohr Siebeck, Tubinga 1997), pp. 267-284.

—, «Los orígenes saduceos de la secta de los manuscritos del Mar Muerto», en *Los manuscritos del Mar Muerto* (trads. R. A. Díez Aragón y M. Del Carmen Blanco Moreno; H. Shanks [ed.]; Paidós, Barcelona *et al.*1998), pp. 79-97.

—, «Jerusalem: Twice Destroyed, Twice Rebuilt», *The Classical World* 97/1 (2003), pp. 31-40.

—, «The Importance of the Temple for Ancient Jews», en *Jesus and Temple. Textual and Archaeological Explorations* (J. H. Charlesworth [ed.]; Fortress Press, Minneapolis 2014), pp. 75-93.

SCHILLER, E., «El Domo de la Roca y la Roca Fundacional», en sitio online: http://www.amalnet.k12.il/activities/jerusalem/articles/har18.htm (en hebreo).

SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús 175 a.C.-135 d.C.* Tomo II: Instituciones políticas y religiosas (edición dirigida y editada por G. Vermes, F. Millar y M. Black, con la colaboración de P. Vermes; trad. J. Valiente Malla; Cristiandad, Madrid 1985).

SCHWARTZ, D., «El desierto y el Templo: sobre religión y Estado en Judea en la época del Segundo Templo», en *Sacerdocio y realeza –las relaciones entre religión y Estado en Israel y en otros pueblos* (I. Gafni y G. Motzkin [eds.]; Zalman Shazar, Jerusalén 1987), pp. 61-78

(en hebreo).

—, «Qumrán entre sacerdocio y cristianismo», en *Los rollos del desierto de Judea. Cuarenta años de investigación* (M. Broshi, S. Japhet, D. Schwartz, Sh. Talmon [eds.]; The Bialik Institute/The Israel Exploration Society, Jerusalén 1992), pp. 176-181 (en hebreo).

—, «Temple or City: What did Hellenistic Jews See in Jerusalem?», en *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives* (M. Poorthuis y Ch. Safrai [eds.], Kok Pharos, Kampen 1996), pp. 115-127.

—, *El segundo libro de Macabeos. Introducción, traducción al hebreo y comentario* (Yad Ben-Zvi Press, Jerusalén 2004) (en hebreo).

—, «Tobiads», en *EDEJ*, pp. 1312-1313.

SCHWARTZ, J., «The Temple of Jerusalem. Birah and Baris in archaeology and literature», en *The Centrality of Jerusalem. Historical Perspectives* (M. Poorthuis and Ch. Safrai [eds.]; Pharos; Kampen, Países Bajos 1996), pp. 29-49.

SCHWARTZ, S., «John Hyrcanus I's Destruction of the Gerizim Temple and Judean-Samaritan Relations», *Jewish History* 7/1 (1993), pp. 9-25.

SEELIGMAN, J. A., «Jerusalén en el pensamiento judeo-helenístico», en *Judea y Jerusalén: La décimo segunda convención arqueológica* (Jerusalén 1957), pp. 192-208 (en hebreo).

SEN MONTERO, F., «El templo de Qumrán», en *Para comprender Los manuscritos del mar Muerto* (J. Vázquez Allegue [ed.]; Verbo Divino, Estella 2004), pp. 53-66.

SERGEI, O., «The Composition of Nathan's Oracle to David (2 Samuel 7:1-17) as a Reflection of Royal Judahite Ideology», *JBL* 129/2 (2010), pp. 261-279.

SEVILLA JIMÉNEZ, C., *El desierto en el profeta Oseas* (Verbo Divino, Estella 2006).

SHANKS, H., «El origen de los esenios: ¿Palestina o Babilonia», en *Los manuscritos del Mar Muerto* (trads. R. A. Díez Aragón y M. Del Carmen Blanco Moreno; H. Shanks [ed.]; Paidós, Barcelona *et al.*1998), pp. 135-141.

—, «Where Is Mount Sinai? The Case for Har Karkom and the Case for Saudi Arabia», *BAR* 40/2 (2014), pp. 30-41, 66, 68.

SHARP, C., «Alternate Altars», *BAR* 41/6 (2015), pp. 28, 78.

SHINAN, A. y Y. ZACOVITCH, *Así no está escrito en la Biblia* (Yedihot Aharonot, Tel-Aviv 2004) (en hebreo).

SHOHAM, E., «El trasfondo de la segregación samaritana a la luz de las descripciones bíblicas y los datos arqueológicos», Tesis doctoral presentada en la Universidad de Tel-Aviv, 2011 (hebreo).

SIMON, U., «La santidad del espacio y la santidad del tiempo en la Biblia Hebrea», en *El*

calendario hebreo (M. Hobab [ed.]; Jerusalén, 1996), pp. 11-21 (en hebreo).

SKA, J.-L., *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos* (trad. J. Pérez Escobar; Verbo Divino, Estella 2015).

SMITH, J. Z., «Earth and Gods», *JR* 49/2 (1969), pp. 103-127.

—, «The Wobbling Pivot», *JR* 52/2 (1972), pp. 134-149.

SOMMER, B. D., «Isaiah, Book of», en *EDEJ*, pp. 774-775.

STAGER, L. E., «Jerusalem as Eden», *BAR* 26/3 (2000), pp. 36-47, 66.

STECKOLL, S. H., «The Qumran Sect in Relation to the Temple of Leontopolis», *RQ* 6 (1967), pp. 55-69.

STEGEMANN, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (trad. R. Godoy; Trotta, Madrid 1996).

—, «¿Es el *Rollo del Templo* un sexto libro de la Torah, perdido durante 2.500 años?», en *Los manuscritos del Mar Muerto* (trads. R. A. Díez Aragón y M. Del Carmen Blanco Moreno; H. Shanks [ed.]; Paidós, Barcelona *et al.*1998), pp. 189-202.

STERN, E. y Y. MAGEN, «Archaeological Evidence for the First Stage of the Samaritan Temple on Mount Gerizim», *IEJ* 52/1 (2002), pp. 49-57.

STERN, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, Vol. I: From Herodotus to Plutarch (The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén 1976).

SWEET, J. P. M., «A House not Made with Hands», en *Templum Amicitiae*: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (W. Horbury [ed.]; JSOT Press, Sheffield 1991), pp. 368-390.

TADMOR, H., «"The Appointed Time Has Not Yet Arrived": The Historical Background of Haggai 1:2», en *Ki Baruch Hu. Ancient Near Eastern, Biblical and Judaic Studies in Honor of B. A. Levine* (R. Chazan, W. W. Hallo, y L. Schiffman [eds.]; Eisenbrauns, Winnona Lake, IN, 1999), pp. 401-408.

TALMON, Sh., «The "desert motif" in the Bible and in Qumran literature», en *Biblical Motifs: Origins and Transformations* (A. Altman [ed.]; Harvard University Press, Cambridge, MA 1966), pp. 31-63.

—, «*Tabbu Ha'aretz* y el método comparativo», *Tarbiz* 45 (1976) 163-177 (en hebreo).

—, «A Masada Fragment of Samaritan Origin», *IEJ* 47/3-4 (1997), pp. 220-232.

—, «Tradiciones sobre los samaritanos en la Biblia», en *Los samaritanos* (E. Stern y H. Eshel [eds.]; Yad Ben-Zvi Press/Israel Antiquities Authority/Staff Officer for Archaeology Civil Administration for Judea and Samaria, Jerusalén 2002), pp. 7-27 (en hebreo).

– y L. AVISHUR, I. (eds.), *El mundo de la Biblia: Éxodo* (Divrei Hayamim, Tel Aviv 2000) (en

hebreo).

TAPIA ADLER, A. M., «El concepto de tiempo y espacio en el judaísmo», en *VII Jornadas interdisciplinarias. Religión y cultura: «Tiempo y espacio»*. Universidad de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Centro de Estudios Judaicos. 6 al 24 de noviembre de 2000, pp. 151-160.

TAYLOR, J. E., «A Second Temple in Egypt: The Evidence for the Zadokite Temple of Onias», *JSJ* XXIX/3 (1998), pp. 297-321.

—, «John the Baptist», *EDEJ*, pp. 819-821.

TERRIEN, S., «The Omphalos Myth and Hebrew Religion», *VT* 20/3 (1970), pp. 315-338.

TOMAS, Ch. y X. LÉON-DUFOUR, «Desierto», en *VTB*, pp. 226-229.

TOV, E., *La crítica textual de la Biblia. Una introducción* (Mosad Bialik, Jerusalén 1989) (en hebreo).

TREBOLLE BARRERA, J., «Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la ley y la huida apocalíptica», en *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (F. García Martínez y J. Trebolle Barrera [eds.]; Trotta, Madrid 1993), pp. 63-89.

—, *Imagen y palabra de un silencio* (Trotta, Madrid 2008).

TUAN, Y.-F., *Space and Place* (Univ. of Minnesota Press, Minneapolis 1979).

URBACH, E. E., «Jerusalén terrenal y Jerusalén celestial», en *Jerusalén a lo largo de las generaciones. 25° Congreso Nacional para el conocimiento de Israel* (Jerusalén 1968), pp. 156-171.

USSISHKIN, D., «The Borders and *De Facto* Size of Jerusalem in the Persian Period», en *Judah and the Judeans in the Persian Period* (O. Lipschits y M. Oeming [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2006), pp. 147-166.

—, L. SINGER-AVITZ y H. SHANKS, «Kadesh-Barnea. In the Bible and on the Ground», *BAR* 41/5 (2015), pp. 36-44.

UZIEL, J. y I. SHAI, «Iron Age Jerusalem: Temple-Palace, Capital City», *JAOS* 127/2 (2007), pp. 161-170.

VANDERKAM, J. C., «The Temple Scroll and the Book of Jubilees», en *Temple Scroll Studies.* Papers presented at the International Symposium on the Temple Scroll. Manchester, December 1987 (JSOT, Supplement Series 7; G. J. Brooke [ed.]; Sheffield Academic Press, Sheffield 1989), pp. 211-236.

—, «La comunidad de los manuscritos del Mar Muerto», en *Los manuscritos del Mar Muerto* (trads. R. A. Díez Aragón y M. Del Carmen Blanco Moreno; H. Shanks [ed.]; Paidós, Barcelona *et al.*1998), pp. 99-115.

VAN DER KOOU, A., «"The Servant of the Lord": A Particular Group of Jews in Egypt According to the Old Greek of Isaiah», en *Studies in the Book of Isaiah* (J. van Ruiten y M. Vervenne [eds.]; Leuven University Press, Lovaina 1997), pp. 383-396.

VAN DER LEEUW, G., *Fenomenología de la religión* (trad. E. de la Peña; Fondo de Cultura Económica, México, primera reimpresión, 1975).

VAN DER TOORN, K., «Anat-Yahu, Some Other Dieties, and the Jews of Elephantine», *Numen* 39/1 (1992), pp. 80-101.

—, «David and the Ark», *JBL* 113/2 (1994), pp. 209-231.

VAN RUITEN, J. T. A. G. M., «Visions of the Temple in the *Book of Jubilees*», en *Gemeinde Ohne Temple/Community Without Temple* (B. Ego, A. Lange y P. Pilhofer [eds.]; Mohr Siebeck, Tubinga 1997), pp. 215-227.

VAN SETERS, J., «Solomon's Temple: Fact and Ideology in Biblical and Near Eastern Historiography», *CBQ* 59 (1997), pp. 45-57.

VÁZQUEZ ALLEGUE, J., *Los hijos de la luz y los hijos ed las tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad* (Verbo Divino, Estella 2000).

—, «Juan el Bautista», *GDEB*, pp. 1391-1395.

VON RAD, G., «El tabernáculo y el arca», en *Estudios sobre el Antiguo Testamento* (ídem; trads. F.-C. Vevia Romero y C. del Valle Rodríguez; Sígueme, Salamanca 1976), pp. 103-121.

—, «La ciudad sobre el monte», en *ibíd.*, pp. 199-208.

—, *Teología del Antiguo Testamento*, v. II: Teología de las tradiciones proféticas de Israel. Edición preparada por L. Alonso Schökel (trad. F. C. Vevia Romero; Ediciones Sígueme, Salamanca, tercera edición, 1976).

WACHOLDER, B. Z., «Pseudo-Eupolemus' Two Fragments on the Life of Abraham», *HUCA* 34 (1963), pp. 83-113.

WAINBERG, Y., «Jerusalén en la época persa», *Sefer Yerushalaim* (S. Achituv y A. Mazar [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2000), pp. 307-326 (en hebreo).

WALTER, N., «La literatura judeo-griega del período helenístico», en *Encuentros culturales de judíos, paganos, cristianos y musulmanes.* Vol. I: El primer milenio: Alejandría, Jerusalén, Babilonia (trads. F. F. Goldberg, R. Sperber y O. Stoliar Y. T. Assis, C. Aslanov y L. Senkman [eds.]; Ediciones Lilmod/Centro Internacional para la enseñanza universitaria de la cultura judía; Buenos Aires 2009), pp. 63-90.

WARD, W. W., «Temples and Sanctuaries: Egypt», en *ABD*, vol. 6, pp. 369-372.

WASSERSTEIN, A., «Notes on the Temple of Onias at Leontopolis», *ICS* 18 (1993), pp. 119-129.

WEINFELD, M., «La tendencia universalista y la tendencia sectaria en la época del retorno»,

Tarbiz 33 (1964), pp. 228-242 (en hebreo).

—, «Cult Centralization in Israel in the Light of a Neo-Babylonian Analogy», *JNES* 23/3 (1964), pp. 202-212.

—, «El sábado, el templo y la coronación de Yahveh. Sobre el problema de la composición de Gn 1,1-2,3», *Beit Mikra* 69 (1976) 188-193 (en hebreo).

—, «Israelite Religion», en *Religions of Antiquity* (R. M. Seltzer [ed.]; MacMillan/Collier Mac Millan Publishers, Nueva York y Londres 1989), pp. 96-121.

—, «Jerusalem –A Political and Spiritual Capital», en *Capital Cities: Urban Planning and Spiritual Dimensions.* Proceedings of the Symposium held on May 27-29, 1996 (J. Goodnick Westenholz [ed.]; Bible Lands Museum, Jerusalén 1998), pp. 15-40.

– (ed. gral.), *El mundo de la Biblia: el libro del Deuteronomio* (Divrei Hayamim, Tel Aviv, quinta impresión, 1999) (en hebreo).

– (ed. gral.), *El mundo de la Biblia: el libro del Génesis* (Divrei Hayamim, Tel Aviv, quinta impresión, 2000) (en hebreo).

WENHAM, G. J., «Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story», en *World Congress of Jewish Studies* 9A (1986) pp. 19-25.

WERMAN, C., *El libro de Jubileos. Introducción, traducción e interpretación* (Yad Izhak Ben-Zvi, Jerusalén 2015) (en hebreo).

WILLIAMSON, H. G. M., «The Temple in the Books of Chronicle», en *Templum Amicitiae*: Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel (W. Horbury [ed.]; JSOT Press, Sheffield 1991), pp. 15-31.

WIESEL, E., *Mensajeros de Dios. Retratos y leyendas bíblicos* (trad. F. Mateo; Seminario Rabínico Latinoamericano, Buenos Aires 1981).

WISE, M. O. «The Origins and History of the Teacher's Movement», en *The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls* (T. H. Lim y J. J. Collins [eds.]; Oxford University Press, Oxford 2010), pp. 92-122.

WRIGHT III, B. J., «Ben Sira, Book of», en *EDEJ*, pp. 436-438.

WRIGHT, G. E., «The Temple in Palestine-Syria», en *The Biblical Archaeologist Reader* (G. E. Wright y D. N. Freedman [eds.]; Garden City, NY, 1961), vol. I, pp. 179-184.

WRIGHT, G. R. H., «The Mythology of Pre-Israelite Shechem», *VT* 20/1 (1970), pp. 75-82.

WRIGHT, J. W., «"Those Doing the Work for the Service in the House of the Lord". 1 Chronicles 23:6-24:31 and the Sociohistorical Context of the Temple of Yahweh in Jerusalem in the Late Persian/Early Hellenistic Period», en *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (O. Lipschits, G. N. Knoppers y R. Albertz [eds.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2007), pp. 361-384.

YABRO COLLINS, A., «The Dream of a New Jerusalem at Qumran», en *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol. III: The Scrolls and Christian Origins. The Second Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins (J. H. Charlesworth [ed.]; Baylor University Press, Waco, TX, 2006), pp. 231-254.

YADIN, Y., *The Temple Scroll,* vol. I: Introduction (The Israel Exploration Society/The Institute of Archaeolgy of the Hebrew University of Jerusalem/The Shrine of the Book; Jerusalén 1983).

YANKELEVITCH, R. «El Templo de Onías: ley y realidad», en *Judíos y judaísmo en la época del Segundo Templo, la Misna y el Talmud* (I. Gafni, A Oppenheimer y M. Stern [eds.]; Yad Izhak Ben-Zvi; Jerusalén 1993), pp. 107-115 (en hebreo).

YEVIN, Sh., «Templo, los templos en Israel: [c] Templo de Salomón (Primer Templo)», en *EB*, vol. V, cols. 328-346 (en hebreo).

ZACOVITCH, Y., «Las tradiciones en la Biblia sobre el comienzo de la santificación de Jerusalén», en *Jerusalén en la época del Primer Templo* (D. Amit y R. Gonen [eds.]; Yad Itzhak Ben-Zvi, Jerusalén 1991), pp. 12-22 (en hebreo).

—, «De lo profano a lo sagrado y de lo sagrado a lo profano. Sobre la sacralización de lugares y sobre su desacralización en la literatura bíblica», en *Límites de lo sagrado en la sociedad, en el pensamiento y en el arte* (E. Bilski y A. Shinan [eds.]; Keter, Jerusalén 2003), pp. 56-68 (en hebreo).

ZERTAL, A., *El nacimiento de un pueblo. El altar en el monte Ebal y el comienzo de Israel* (Yedioth Aharonot/Sifrei Hemed, Tel-Aviv 2000) (en hebreo).

ZERUBAVEL, Y., «El desierto como espacio mítico y como lugar de recuerdo en la cultura hebrea», en *Mitos en el judaísmo* (M. Idel e I. Gruenwald [eds.], Jerusalén 2004), pp. 223-226 (en hebreo).

ZEVIT, Z., «Preamble to a Temple Tour», en *Sacred Time, Sacred Place. Archaeology and the Religion of Israel* (B. M. Gittlen [ed.]; Eisenbrauns, Winona Lake, IN, 2002), pp. 73-81.

Índice de ilustraciones

Figura 1:

El sueño de Jacob: el encuentro con el «poder».

Szeged, Hungría, finales del siglo XIX o principios del siglo XX.
Óleo sobre lienzo, posteriormente encolado sobre madera.
Museo de Israel (Jerusalén).
Fotografía: © Museo de Israel (Jerusalén) - Avraham Hai.

Figura 2:

El monte Sinaí: la montaña de Dios original (1932).

Samuel Joseph Schweig, israelí , nacido en Austria (1905-1984).
Copia a la gelatina de plata.
Museo de Israel (Jerusalén).
Donación del autor.
Fotografía: Samuel Joseph Schweig © Museo de Israel (Jerusalén).

Figura 3:

El Tabernáculo en el desierto como «axis mundi».

Aguafuerte. Artista desconocido, Alemania, siglo XVI.
Museo de Israel (Jerusalén).
Fotografía: © Museo de Israel (Jerusalén).

Figura 4:

El Templo de Salomón en la imaginación europea.

The Covens & Mortier Bible.
Grabado al aguafuerte, Países Bajos, *ca.* 1700.
Museo de Israel (Jerusalén).
Fotografía: © Museo de Israel (Jerusalén) - Avshalom Avital.

Figura 5:

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

Museo de Israel (Jerusalén).
Fotografía: © Museo de Israel (Jerusalén) - Yoram Lehmann.

Figura 6:

Placa de Shiviti. *Visión del candelabro del profeta Zacarías.*

Turquía, mediados del siglo XIX-XX.
David Algranati.
Papel silueteado en diversos niveles.
Museo de Israel (Jerusalén).
Fotografía: © Museo de Israel (Jerusalén).

Figura 7:

Inscripción samaritana con el texto de los Diez Mandamientos (Samaría, monte Garizim, siglo IV d.C.).

Piedra.
Museo de Israel (Jerusalén).
Fotografía: © Museo de Israel (Jerusalén) - Elie Posner.

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

© Adolfo D. Roitman
© De las ilustraciones: Museo de Israel (Jerusalén)
© Editorial Verbo Divino, 2016

Diseño de cubierta: Francesc Sala
© Fotografía de cubierta: Maqueta de Jerusalén en el período del Segundo Templo (ca. 66 d.C.).
Una reconstrucción del Atrio de las Mujeres con la puerta de Nicanor al fondo
© Holyland Tourism 1992, Ltd, by Garo Nalbaldian. Cortesía del Museo de Israel, Jerusalén.

Edición digital: José M.ª Díaz de Mendívil
ISBN epub: 978-84-9073-255-7
(ISBN de la versión impresa: 978-84-9073-243-4)

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 917 021 970 / 932 720 447).

Índice

Siglas y abreviaturas 9
Prólogo 12
Introducción: El espacio sagrado como hecho cultural 14
0.1. El espacio físico y cultural 14
0.2. El espacio sagrado como categoría religiosa 15
0.3. El espacio sagrado natural 16
0.4. El espacio sagrado artificial 17
0.5. El templo como espacio sagrado 20
0.6. El significado religioso del Templo 21
0.7. El templo en la experiencia religiosa 22
1. El monte Sinaí: el espacio sagrado por antonomasia de Israel 25
1.1. La revelación de Yahveh en el monte Sinaí/Horeb 25
1.2. El misterio de la ubicación del monte Sinaí/Horeb 27
1.3. El monte Sinaí/Horeb en la memoria colectiva de Israel 30
2. El Tabernáculo del desierto: un santuario móvil 35
2.1. La revelación divina del Tabernáculo 35
2.2. La arquitectura del Tabernáculo 37
2.3. Las funciones del Tabernáculo 39
2.4. La historia del Tabernáculo 41
2.5. La historicidad del Tabernáculo 43
2.6. La paradoja del espacio sagrado 46
3. El Primer Templo de Jerusalén: entre mito e historia 57
3.1. Los comienzos de la institución 57
3.2. El Templo de Salomón: la Casa de Yahveh 59
3.2.1. Ubicación 59
3.2.2. Arquitectura, mobiliario sagrado y simbolismo 59
3.2.3. Significado religioso y político 63
3.3. La centralización del Templo de Jerusalén 67
3.4. Crítica y destrucción del Templo de Jerusalén 68
3.5. El Templo de Jerusalén en la realidad diaspórica 70
3.5.1. El exilio babilónico: una religiosidad sin Templo 70
3.5.2. Jerusalén y el Templo en la expectativa escatológica 72

4. El Segundo Templo de Jerusalén I: la época persa 90
4.1. El retorno a Sión y la restauración nacional 90
4.2. El Templo de Zorobabel: historia y arquitectura 92
4.3. La polémica con «los enemigos de Judá y Benjamín» 98
4.4. El templo samaritano en el monte Garizim 101
4.5. La santidad del monte Garizim 105
5. El Segundo Templo de Jerusalén II: la época helenístico-romana 115
5.1. De Alejandro Magno a Pompeyo 115
5.2. Jerusalén y el Templo como omphalos del mundo 119
5.3. El Templo de Herodes 124
5.3.1. Arquitectura y significado religioso 124
5.3.2. Funciones 128
6. Críticas al Templo de Jerusalén 142
6.1. De la utopía a la polémica 142
6.2. Estrategia 1: Templos alternativos 147
6.2.1. El templo samaritano en el monte Garizim 147
6.2.2. El templo de Hircano en ʿArâq el-Emîr 149
6.2.3. El Templo de Onías IV en Heliópolis 150
a. Testimonios literarios y arqueológicos 150
b. Identidad del constructor y fecha de erección 151
c. Apariencia física del templo 152
d. Motivos para la construcción 152
e. Justificación de la erección del templo en Egipto 156
f. Destrucción del Templo 159
6.3. Estrategia 2: Templo escatológico 161
6.3.1. Identidad del constructor 161
6.3.2. Arquitectura de la Nueva Jerusalén 165
a. El rollo «Descripción de la Nueva Jerusalén» (NJ) 165
b. El Rollo del Templo 167
6.4. Estrategia 3: El templo de Qumrán 172
6.4.1. Del Templo al desierto 172
6.4.2. La Comunidad como templo 174
a. Las características de la Comunidad 174
b. Sacerdotes en el «templo espiritual» 176
c. La liturgia qumránica y el templo celestial 178

d. Qumrán como espacio sagrado 182
6.5. Estrategia 4: La protesta simbólica contra el Templo 185
6.5.1. Juan Bautista: un sacerdote atípico 185
a. De sacerdote a profeta, de la ciudad al desierto 185
b. El bautismo de conversión 187
6.5.2. Jesús: un profeta escatológico 192
a. La actitud paradójica hacia el Templo 192
b. La expulsión de los vendedores del Templo 194
6.6. De la polémica a la catástrofe 197
7. Recapitulación y conclusiones 228
7.1. Recapitulación 228
a. Introducción 228
b. Capítulo 1 228
c. Capítulo 2 229
d. Capítulo 3 231
e. Capítulo 4 233
f. Capítulo 5 234
g. Capítulo 6 234
7.2. Conclusiones 237
Apéndice I. El ideal del desierto en la época bíblica y posbíblica 241
Apéndice II. Abraham y David: un paralelo intrigante 248
Bibliografía 255
Índice de ilustraciones 289
Créditos 291