ESTUDIOS BÍBLICOS

Tomás García Huidobro

Las experiencias religiosas y el templo de Jerusalén



verbo divino

Índice

Introducción 13

1. El templo de Jerusalén, corazón de la historia e identidad de Israel 17
2. Sacrificios y fiestas en el templo de Jerusalén 21
3. El sumo sacerdote y el poder de sus vestidos 23
4. Sacerdotes y levitas en el servicio del templo 27
5. El templo de Jerusalén, mucho más que un santuario 30
6. El templo simbólico trasciende de las ruinas de la mano del judaísmo, cristianismo, y gnosticismo 34

1. La transformación sumosacerdotal de Leví 37

1. Leví se transforma en sacerdote en el templo celestial .. 37
2. Peregrinaciones al templo de Jerusalén, visiones del templo celestial 40
3. Leví asciende por el cosmos al templo celestial 43
4. La transformación sumosacerdotal de Leví 46
5. El sumo sacerdocio de Leví como sostén de una comunidad en problemas 47
6. Conclusión 49

2. Volver a encontrar la naturaleza adámica 51
1. «Quienes se mantengan firmes... tendrán la vida eterna y toda la gloria de Adán» (CD Col. III 20) 51
2. El *Documento de Damasco* y las promesas de los fieles a las «reglas religiosas» 53
3. Entrar en el paraíso, entrar en el templo de Jerusalén ... 55
4. La comunidad como expresión del verdadero templo 58
5. El recobrar la gloria de Adán 59
6. Conclusiones 63

3. Ángeles y hombres unidos en la celebración litúrgica común 67
1. La liturgia celestial en el Apocalipsis de Juan: entonando himnos con los ángeles 67
2. El sacerdocio en el templo de Jerusalén y en el celestial 71
3. Cuando lo divino y lo humano se invaden mutuamente: los «Cánticos del sacrificio sabático» 74
4. Cuando lo divino y lo humano se invaden mutuamente: los himnos de Quedushah 76
5. Conclusiones 78

4. El santo de los santos como lugar de encuentro erótico con lo divino 83
1. El templo de Jerusalén y los sacramentos en el *Evangelio de Felipe* 83
2. El ser humano como una unidad rota: lo masculino y lo femenino como realidad disociada 85
3. La redención de la divinidad: volver a la unidad y la armonía del pleroma 87
4. Acercándonos al santo de los santos 90
5. El Santo de los santos como antecedente de la cámara nupcial 92
6. Conclusiones 94

5. Jesús frente a Enoc-Metatrón: sumos sacerdotes del Altísimo 97
1. ¿Cómo salvar la distancia entre Dios y el hombre? 97
2. Enoc y Jesús, modelos de humanidad perfecta 101

3. Enoc y Jesús ascienden a los cielos 103
4. Enoc y Jesús exaltados en los cielos 106
5. El nombre y los vestidos sumosacerdotales 112
6. La preexistencia de Jesús y Enoc 116
7. Adoración de Enoc-Metatrón y de Jesús 118
8. Conclusiones 121

Conclusiones de la obra 125
1. El templo de Jerusalén cae en manos de los romanos .. 125

Bibliografía 129
Fuentes 129
Bibliografía secundaria 131

Siglas y abreviaturas 133
Abreviaturas de carácter bibliográfico 133
Abreviaturas bíblicas 133

Introducción

Para introducir el templo de Jerusalén vamos a apelar a una de las historias más populares del Antiguo Testamento: el combate entre David y Goliat. A primera vista este relato no tiene ninguna relación con el templo de Jerusalén. De hecho, narra un acontecimiento ocurrido en un tiempo cuando el santuario ni siquiera existía. Sin embargo, este relato se transmitió de manera distinta en la medida en que cambiaron las circunstancias históricas de Israel. Llegó un punto donde los rabinos sí utilizaron esta narración para hablar de temas que tenían relación con el templo. Comencemos por el principio para entender a qué nos estamos refiriendo.

En el relato bíblico, cuando Goliat, el soberbio guerrero filisteo, observa a su contrincante acercarse a lo lejos, se ofende porque considera que este muchacho no es digno de pelear contra él. Y no es solo que David sea un joven sin experiencia (1 Sm 17,39), sino también es el que no porte como armas más que un cayado y una honda con cinco piedras lisas (1 Sm 17,40). Goliat encuentra humillante que el joven David no se enfrente a él con las armas tradicionales de un guerrero. Disgustado, y antes de maldecir a David, Goliat exclama: «¿Acaso soy un perro, que vienes contra mí con palos?» (1 Sm 17,43). En este versículo se menciona dos veces a los

interlocutores (David y el Filisteo) dando la sensación de que estamos frente a un diálogo más largo que ha sido abreviado por el autor bíblico. Esto es precisamente lo que pensaron más tarde los traductores de los LXX, quienes agregaron la respuesta de David a la pregunta de Goliat: «¡No, pero eres peor que un perro!». Este proceso de ampliación del diálogo entre David y Goliat llega a su culmen en el Targum Tosefta de 1 Sm 17,43, donde encontramos que este versículo se ha convertido en una estructura poética basada en el orden acróstico del alfabeto hebreo[1]. Dos cosas llaman poderosamente la atención en esta nueva ampliación. La primera es la descripción que se hace de Goliat como «el retoño de leones» y como «un oso», al modo de los poderosos imperios que se levantan contra Israel en la visión apocalíptica de Daniel (7,4-5)[2]. La segunda es el tono paternal que adquiere Goliat frente a David tratando de convencerle sobre lo penoso e inútil que es enfrentarse en su contra. Así, apela a las bendiciones que David perdería como consecuencia de su segura derrota: su juventud y belleza, y el hecho de su futura boda y coronación. ¿Qué es lo que los traductores del Targum Tosefta de 1 Sm 17,43 querían reflejar en esta ampliación? ¿Qué tiene que ver esto con el templo de Jerusalén?

Es probable que la ampliación presente en el Targum Tosefta de 1 Sm 17,43 se remonte, en algunas de sus partes, a los acontecimientos que rodearon la primera revuelta judía contra Roma, que desembocó en la destrucción del templo de Jerusalén el año 70. La descripción de Goliat como un poderoso imperio que trata de persuadir a David para no luchar contra él nos recuerda algunos pasajes de *Las guerras de los judíos* de Josefo. Por ejemplo, el historiador nos cuenta que Agripa trataba de aplacar el deseo de venganza del pueblo judío en contra de los abusos romanos alu-

[1] Eveline Van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel*, Brill, Leiden 2002, pp. 366-375. El orden acróstico siguiendo el alfabeto hebreo no es estricto, pues se omiten la *dalet*, *mem*, *nun* y *samekh* y las letras *'ayin* y *pe* aparecen en un orden inverso. Sin embargo, este orden acróstico roto no es único en la Biblia; de igual modo encontramos un ejemplo similar en los Salmos 9–10. Para más detalles: C. T. R. Hayward, «The Aramaic Song of the Lamb (The Dialogue between David and Goliath)», *Old Testament Pseudepigrapha* (eds. R. Bauckham, J. R. Davila, A. Panayotov), W. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids 2013, p. 274.

[2] C. T. R. Hayward, «The Aramaic Song of the Lamb», p. 278.

diendo a lo desigual de una eventual guerra y a lo mucho que perderían. Recordando la experiencia de una Judea independiente contra Pompeyo señala: «Nuestros antepasados y sus reyes, siendo mucho más poderosos y valerosos que vosotros, no pudieron resistir a una pequeña parte del poder y fuerza de los romanos; y vosotros... ¿pensáis poder resistir contra todo el imperio romano?» (II, 16, 4)[3]. Y es que la experiencia de otras naciones más poderosas que los judíos que se habían enfrentado contra los romanos, como la de los atenienses, los cartaginenses y los egipcios, atestiguan sobre la fuerza inmensamente superior del Imperio. Agripa advierte que aquellos que confían en que Dios les llevará a la victoria van a caer en un cautiverio seguro, verán que sus hijos y mujeres son despedazados, la patria amada quemada y arrasada, y a los romanos poniendo mano en la ciudad santa y los lugares santos (II, 16, 4). El mismo Josefo, durante el asedio a Jerusalén, insta a sus compatriotas a rendirse y les recuerda que las armas nunca han traído beneficio alguno al pueblo a lo largo de la historia. «Dejad las armas y echadlas a un lado; avergonzaos de ver vuestra patria destruida; volved vuestros ojos y mirad con diligencia cuál es la hermosura que destruís, la ciudad, el Templo con dones y presentes de gente tan diversas. ¿Quién quiere traer el fuego y las llamas contra todas esas cosas?» (V, 9, 4).

El Targum Tosefta a 1 Sm 17,43 bien puede reflejar ese ambiente tenso que se vivió previo al levantamiento judío contra Roma. Sería una llamada a recapacitar sobre las inmensas fuerzas romanas frente a las cuales quiere batirse Judea. La premisa, al igual que la de Agripa y Josefo, es que David no sería capaz de vencer a Goliat a través de las armas tradicionales. La verdadera victoria del israelita radicaría en la paz. De hecho, en el mismo texto cada una de las cinco piedras que David arrojará a Goliat cobra vida y se disputan el privilegio de golpear primero al gigante. Los ángeles deliberan en el cielo con Dios al respecto, y este decide que la piedra que dará la victoria será la llamada «de Aarón», esto es, aquella que busca la paz[4]. Y es que la paz es lo único

[3] Flavio Josefo, *Las guerras de los judíos*, Clie, Barcelona 2013.

[4] Eveline Van Staalduine-Sulman, *The Targum of Samuel*, p. 376.

que puede traer la victoria para Israel frente a la arrogante Roma. En este sentido este Targum recoge bien el espíritu del pasaje bíblico cuando el pequeño David clama más adelante: «para que sepa toda esta asamblea que el SEÑOR no libra ni con espada ni con lanza» (1 Sm 17,47a). Y sin embargo, sea quienes hayan sido los autores detrás de estos fragmentos del Targum Tosefta a Sam 17,43, no fueron escuchados. La revuelta se expandió a partir del año 66 y no pararía hasta el año 70 con la destrucción de Jerusalén y su esplendoroso templo.

A pesar de algunas victorias iniciales de Israel en la revuelta, pronto la superioridad romana se hizo evidente. Primero bajo las órdenes de Vespasiano, y después de Tito, las fuerzas imperiales rodearon Jerusalén y poco a poco fueron haciéndose con la ciudad hasta completar el cerco en torno al templo. Cuando la suerte estaba echada en contra los últimos rebeldes, y solo era cuestión de días la caída definitiva del santuario, Tito hizo llamar a sus capitanes para deliberar cuál era la mejor decisión respecto al futuro del templo. Las opiniones no eran unánimes. Algunos decían que convenía destruirlo para evitar cualquier eventual lugar de reunión de los judíos en el futuro. Otros eran de la opinión que más que templo se estaba en frente de una fortaleza, si se destruía no se ofendería a Dios. Y el resto que el templo se podría salvar solo si los últimos rebeldes depusiesen las armas. Como sea Tito resolvió algo completamente distinto. Se propuso salvar el templo de Jerusalén porque «no había él de quemar obra tan excelente y tan magnífica, porque el daño sería ya de los romanos, y el Imperio romano perdería un ornamento muy señalado» (*Las guerras de los judíos*, VI, 4, 3)[5].

Sin embargo, y de acuerdo a Josefo, Dios había determinado que la suerte del templo fuese otra. El historiador nos cuenta que al día siguiente, el 10 de Agosto, la misma fecha de la destrucción del primer templo por el rey de Babilonia, cuando se desarrollaba la batalla final, un soldado romano, movido de furor e ímpetu divino, arrojó una braza encendida por una ventana de oro situada al lado norte del templo provocando un incendio de

[5] Flavio Josefo, o. c.

enormes proporciones (VI, 4, 5). Los judíos, al percatarse del fuego levantaron un llanto y clamores dignos de tal destrucción (VI, 4, 5) e hicieron vanos esfuerzos en apagarlo. Lo mismo hizo Tito, con sus capitanes y su ejército (VI, 4, 6), pero todo era inútil porque era tal la furia y el odio que movía a los soldados romanos que peleaban en el templo que hacían como si no escuchasen las órdenes de su general. La escena debió haber sido dantesca. El templo ardía en llamas, muchos judíos quedaban muertos y pisados en los estrechos pasos por donde entraban, otros tantos cadáveres se amontonaban alrededor del altar (VI, 4, 6). La matanza era generalizada y cada uno huía según mejor podía. El templo, «la obra mejor, más excelente y maravillosa de cuantas hemos visto u oído» (VI, 4, 8) había sido arrasado y nunca más se levantaría.

Los traductores del Targum de 1 Sm 17,43 tenían razón, David no podía vencer a Goliat con las armas tradicionales. El gigante era demasiado poderoso. El joven David apostó su belleza y juventud, y perdió. La paz era la única arma capaz de doblegar al filisteo y David optó por la guerra. Ahora era demasiado tarde. Israel había perdido la joya que articulaba esa maravillosa red de creencias y prácticas que llamamos judaísmo del segundo templo. La destrucción del templo significó uno de los momentos más dramáticos en la historia de Israel. Un hecho con insospechadas consecuencias que se sienten hasta el día de hoy. Ahora bien, para entender a fondo estas afirmaciones tenemos que profundizar más en la historia y el aspecto del templo. En los siguientes apartados estudiaremos hasta qué punto la historia y la identidad de Israel estaba entrelazada con su templo, las características físicas de este, sus celebraciones y los sacerdotes que atendían sus liturgias. El templo de Jerusalén era el centro de la vida espiritual, económica y política de Israel.

1. El templo de Jerusalén, corazón de la historia e identidad de Israel

Gran parte de la historia del pueblo de Israel, y por lo tanto de su identidad, estaba íntimamente relacionada con el templo de Je-

rusalén. Se cree que el primer templo fue construido por Salomón hacia el siglo x a.C. Desde el reinado de Ezequías el templo fue considerado el único lugar donde se podía adorar a Dios (2 Re 18,4-6.22; Is 36,7; 2 Cr 32,12), suprimiendo así los santuarios locales. Esta idea se reforzó con especial énfasis con la reforma de Josías (2 Re 23,21-23; 2 Cr 35,1-18). Se creía que si se adoraba solamente a Yavé, desde un único templo en Jerusalén, Este se mostraría propicio a Judea. Esta convicción, sin embargo, no resultó ser verdad. En el año 586 Judea fue invadida y derrotada en manos de los babilónicos liderados por Nabucodonosor II. El templo fue saqueado y destruido. Los jefes judíos con una importante población fueron deportados a Babilonia. Esta tragedia marca el fin de todo un período histórico caracterizado por las continuas advertencias de los profetas, quienes afirmaban que la infidelidad a la alianza sería castigada por Dios (Miq 3,12; Jr 7,14; 24,4-6; Ez 5,11; etc.).

El exilio en Babilonia vio su fin con la conquista persa de Ciro en el 538 a.C. quien autorizó a los judíos regresar a Jerusalén y reconstruir su templo. La construcción del segundo templo se realizó, venciendo muchas dificultades, bajo el liderazgo de Zorobabel y fue terminado hacia el año 515 a.C. Se inicia así un período conocido como el del segundo templo (hasta su destrucción por los romanos en el año 70 d.C.) durante el cual el santuario fue el centro de la vida política, económica y espiritual de la nación. Así, por ejemplo, cuando el rey seléucida Antíoco IV Epífanes en el 167 a.C. profanó el templo e intentó erigir un santuario a Zeus provocó la ira del pueblo que conduciría a la revuelta macabea y a la independencia judía, que duraría más de un siglo.

Durante gran parte de este período el templo de Jerusalén, aunque impresionante, no destacaba especialmente en relación a otros centros espirituales de la época. Esto cambió, sin embargo, hacia el 19 a.C., cuando, bajo el dominio romano, Herodes el Grande comenzó una gran restructuración del templo que lo convertiría en uno de los edificios más impresionantes del mundo antiguo. Se contrataron más de diez mil obreros especializados, se procuraron mil carros para el traslado de piedras, y se instruyó a mil sacerdotes para que pudieran trabajar en los lugares a los que

solo ellos tenían acceso (*Antigüedades de los judíos*, XV, 11, 2)[6]. Más adelante la gente contaría que, mientras se construía el templo, Dios había dispuesto, para no retrasar los trabajos, que nunca lloviese de día. De hecho, decían, solo llovía de noche y, la ampliación y embellecimiento del templo se realizaron con prontitud (*Antigüedades*, XVI, 11, 7). Sin lugar a dudas, ya en el primer siglo de nuestra era el templo de Jerusalén era motivo de orgullo para la mayoría de los judíos tanto en Judea como en la diáspora. Sin embargo, no muchos años después de la finalización de las obras aconteció la primera sublevación judía en contra del Imperio romano cuyo resultado, como hemos visto más arriba, fue la destrucción de Jerusalén y el templo el año 70 d.C. Este desastroso acontecimiento marcaría un hito fundamental en la historia de Israel, del judaísmo rabínico, y del cristianismo.

Las características físicas del templo eran impresionantes. Con sus 144.000 metros cuadrados, el santuario tenía muy poco que envidiarle a las grandes maravillas arquitectónicas de su época. Sus murallas medían 281 metros de largo por el sur, 466 metros por el este, 488 metros por el oeste, y 315 metros por el norte. Sus grandes proporciones y las piedras blancas utilizadas en su construcción lo hacían visible desde el campo a muchos estadios de distancia (*Antigüedades*, XVI, 11, 3).

Con respecto al templo en sí mismo, y siguiendo la descripción de Josefo (*Antigüedades*, XVI, 11, 5) tres eran los espacios fundamentales que lo dividían. El primero era un gran espacio o *soreg*, compuesto por varios patios o atrios, que representaba el lugar abierto que rodeaba al tabernáculo. Dentro de este gran espacio, y hacia fuera, se encontraban los pórticos, que consistían en dos filas de columnas, ciento setenta y dos en total, que en el noroeste se juntaban con la Fortaleza Antonia. Las columnas eran tan gruesas que para abrazarlas debían juntarse tres hombres por las manos. Generalmente en estos pórticos se hallaba una gran multitud bulliciosa en febril actividad, gentiles y judíos, mercaderes y cambistas. Fue en este lugar donde Jesús realizó el acto profético que nos cuentan los evangelios en Mc 11,15ss. Más hacia

[6] Flavio Josefo, o. c.

adentro se encontraba un segundo patio, «el de las mujeres», donde todo israelita podía orar y estudiar la ley bajo condición de estar purificado. Ningún gentil podía entrar bajo pena de muerte. Al final de este lugar, y siempre hacia dentro, se encontraban unas escaleras que ascendían hacia la puerta de Nicanor, desde donde se accedía al atrio de los israelitas. Este nuevo atrio era largo y estrecho, y solo podían permanecer en él los israelitas varones. Dos habitaciones se encontraban en los extremos de este atrio, al norte la llamada «Finehas», donde se guardaban los vestidos litúrgicos; al sur, la llamada de los «Havitin», donde se preparaban las ofrendas comestibles. Desde el atrio de los israelitas se podía acceder a otro patio, reservado solo para los sacerdotes y levitas, en donde se practicaban los sacrificios. Es un lugar más sagrado, más solemne, en el que diariamente se sacrificaban animales. Al medio de este atrio se encontraba el Altar de los holocaustos. Al suroeste de este patio se encontraba la habitación del Sacrificio del cordero; al sureste la de los que hacían el pan de la proposición; al noreste la que contenía los restos del antiguo altar profanado; y al noroeste la del ritual de la inmersión.

La segunda parte dentro de la división tripartita del templo era el lugar santo o tabernáculo. De acuerdo a Mid. 4, 7 el tabernáculo tenía la forma de un león, angosto en la parte trasera, y ancho en la parte delantera. La fachada del tabernáculo estaba adornada con cuatro columnas, y la puerta abierta dejaba ver un velo de grandes proporciones en el fondo. Entre las vigas del cielo se contemplan coronas de oro. El techo era plano, las paredes de la sala estaban cubiertas de oro, y el piso era de mármol. En su interior se guardaban algunos objetos sagrados muy valiosos, como el Altar de oro de los perfumes, el candelabro y la mesa de los panes de la proposición. Distintas habitaciones componían el tabernáculo, siendo el santo de los santos la más importante.

La tercera parte, dentro de la división tripartita del templo, es precisamente el santo de los santos, una pequeña habitación de 20 x 20 cubos que se encontraba separada del tabernáculo por dos velos. En el santo de los santos se pensaba que habitaba el Dios de Israel. Este era el lugar sagrado por antonomasia. Nadie podía entrar en esta habitación salvo el sumo sacerdote una vez al

año, para la celebración del Yom Kippur. El santo de los santos no contenía ningún mueble, solo el arca de la alianza. Esta consistía en un cofre hecho de acacia, cubierto de oro, y con cuatro anillos en cada costado para levantarlo y transportarlo con dos báculos (Ex 25,10-15; 37,1-5). Por encima del arca se encontraban dos figuras de querubines de la Gloria, cubriendo con sus alas el Lugar del Perdón (Heb 9,5). La cubierta del arca junto con los querubines constituían no solo el lugar sobre el cual se expiaba por los pecados del pueblo (Ex 25,17.21; Filón, *De cherubim et flammeo gladio*, 25; *Moisés* 2,95), sino que también el trono divino sobre el que descansaba la gloria de Dios (Ex 25,22; Nm 7,89).

Ahora bien, para completar una primera aproximación al templo de Jerusalén no debemos olvidar otros elementos que lo definían, como eran las fiestas sagradas, el sumo sacerdote, los sacerdotes y los levitas. Todos estos elementos revestían al santuario de vida y sentido. Revisemos someramente primero las fiestas que se celebraban, luego el rol que jugaba el sumo sacerdote, poniendo especial interés en los vestidos de este. Más adelante, seguiremos través de una breve descripción de las principales tareas de los sacerdotes y los levitas. Solo entonces tendremos una primera aproximación general al templo de Jerusalén como espacio físico real.

2. Sacrificios y fiestas en el templo de Jerusalén

La vida en el templo de Jerusalén giraba en torno a varias liturgias y fiestas. En primer lugar encontramos los sacrificios diarios (Tamid) que se celebraban en la mañana y en la tarde. Básicamente consistían en dos sacrificios, el del cordero y el incienso (Ex 30,1-10), además de otros movimientos litúrgicamente muy bien orquestados como el servicio de la *menorah* (lámpara de siete brazos) (Nm 8,1-2; Ex 25,37; 27,20), la preparación del altar, la libación del vino, los distintos sorteos para determinar las responsabilidades mayores, etc. Un día especial de la semana, que además podía reconfigurar las liturgias de los festivales en caso de coincidir, era el Shabbat que conmemoraba el día séptimo de la creación cuando Dios, complacido con su obra, descansó (Gn 2,1-3). El Shabbat era un día especial porque Dios lo había santi-

ficado, esto es, lo había puesto a parte del tiempo ordinario especialmente para Israel (Midrás Bereshith Rabba Parsha, 11).

Además de los sacrificios diarios y el Shabbat la vida litúrgica se coordinaba en relación a los festivales. Tres festivales coincidían con sendas peregrinaciones. Comencemos mencionando el *Passover* que conmemoraba el tiempo de la libertad, el éxodo del pueblo desde la esclavitud de Egipto a la tierra prometida (Ex 12,1-27; Lv 23,4-8). El día mismo de la Pascua, después de acudir al templo para el sacrificio de los corderos y de la preparación de la cena, todos los miembros de la familia y amigos, sea donde sea que se hospedasen, se recostaban en cojines e iban cogiendo de la carne asada, las *matzot*, las hierbas amargas, las *charoset* y el vino. Entonces, el más joven se levantaba para preguntar qué hacía de esta noche una noche tan especial. Y así, los ancianos comenzaban a recordar la noche cuando el Dios de Israel les condujo fuera de Egipto para constituirlos en un pueblo libre

Otro festival que coincidía con una peregrinación era el Shavuot (Ex 23,26; Nm 28,26), que rememoraba el aniversario de la revelación de la Torá en el monte Sinaí y el ofrecimiento ante el sacerdote de las primicias de los siete frutos de las cosechas que sobresalen en la tierra de Israel: trigo y cebada, viñas, higueras y granados, olivares y miel (Dt 8,8).

La fiesta de las Sukkot (o tabernáculos) (Lv 23,33-43) también era el culmen de una peregrinación. Consistía en siete días de gozo que evocaban la confianza que la generación que peregrinó en el desierto depositó en Dios. La manera de celebrar estos días se transmitía especialmente de manera oral, por ejemplo en lo concerniente al mandamiento de los sauces y el derramamiento de agua. Estas eran ceremonias que se realizaban alrededor del altar, al alba, después de largas y alegres celebraciones de la comunidad judía en el atrio de las mujeres. El Shemini Atzeret, considerado de alguna manera un festival en sí mismo, era el octavo día después del Sukkot, y su objetivo era profundizar los contenidos espirituales de los días precedentes, especialmente la alegría de ser parte del pueblo elegido.

Tenemos que mencionar también otras liturgias como el primer día del mes lunar o Rosh Hodesh, esto es, cuando aparece la luna

creciente; y el año nuevo o Rosh Ha-Shanah. Por último, no podemos olvidar otra celebración muy importante en el calendario litúrgico, el Día de la expiación o Yom Kippur. Este era un día de ayuno, contrición y perdón por los pecados del pueblo y del sumo sacerdote (y su familia). También era la oportunidad que tenía la comunidad para pedirse perdón unos a otros y reconciliarse. Destaquemos que esta era la única ocasión del año cuando el sumo sacerdote entraba en el santo de los santos y que pronunciaba el Nombre de Dios. Particularmente interesante era la ceremonia donde se echaban en suerte dos cabritos, uno para ser sacrificado «por el Señor» y el otro para ser expulsado al desierto a Azazel (Lv 16,5-8).

Todas estos rituales no solo acompañaban el paso del año de los judíos, también configuraban su identidad en torno a una historia y a una alianza en común. En este esquema era fundamental la participación de los mediadores entre Dios y los hombres, los sacerdotes y levitas, siendo el sumo sacerdote el mediador por excelencia. Continuaremos deteniéndonos en la figura del sumo sacerdote y sus vestidos.

3. El sumo sacerdote y el poder de sus vestidos

El sumo sacerdote era la figura más importante en el templo por cuanto tenía la capacidad de llevar delante de Dios la creación y el mundo de los hombres con sus suplicas y acciones de gracia; al mismo tiempo, de representar delante de los hombres cualidades divinas como la sabiduría y la gloria. El sumo sacerdote era como una bisagra que unía y articulaba la realidad sobrenatural y la material. Hoy en día nos cuesta entender el rol sumosacerdotal. Creemos que cada persona puede acceder a la divinidad sin intermediarios. Más extraño aún nos resulta entender que los vestidos sumosacerdotales jugasen un papel fundamental en estas funciones mediadoras. Y es que era como si estos representasen el mundo divino y humano con independencia de las cualidades morales de quien los portase. Debido a estas características, los vestidos del sumo sacerdote tenían potencialmente un gran poder religioso y político. De allí que se los guardase con celo. No podían caer en manos equivocadas. Detengámonos por un momen-

to en estas prendas sumosacerdotales. ¿Cómo eran estos vestidos? ¿Qué representaban?

La primera prenda era una túnica de lino blanca que era común para todo sacerdote. Sobre ella se vestía un manto llamado «robe», todo de azul, sin mangas, y adornado en su parte inferior con granados de azul, púrpura, carmesí y lino torcido que alternaba con campanillas de oro puro (Ex 28,31-36). Sobre este *robe* se encontraba una de las prendas más importantes del sumo sacerdote, el efod, conjunto de dos piezas unidas a la altura de los hombros mediante dos piedras de ónice, conocidas como piedras de la memoria (Ex 28,12), apoyadas sobre dos hombreras, con los nombres de los hijos de Israel grabadas en ellas (Ex 39,6). El efod estaba ricamente bordado con hilos de colores y se ceñía a la cintura con un cinto llamado *sash* (Ex 39,29), tejido con los mismos materiales (Ex 28,9-10).

De la base de oro donde estaban puestas las piedras de ónice del efod salían dos cadenas que llegaban hasta la cintura y que sostenían otra prenda muy importante, el *choshen mishpat*, llamada también «coraza del juicio» o «coraza de la decisión». Esta coraza hecha de oro y lana azul, purpura y escarlata, estaba cosida con lino y sostenía cuatro líneas de piedras horizontales por tres verticales (sumando 12 piedras). Cada una de estas piedras tenía grabada sobre ella el nombre de una tribu de Israel a la que representaba (Ex 28,17-21).

Por último encontramos el *miter*, turbante con el nombre de Dios grabado («Santidad al Señor»). Este constaba de una corona hecha de una sola pieza de oro solido que iba de oreja a oreja (Ex 28,38). El turbante estaba puesto de tal manera que dejaba espacio entre este y la corona. En este espacio se ponían las filacterias llamadas *tefillin* (Dt 28,37; Ex 39,27). En cuanto al turbante en sí, estaba hecho de lino blanco y medía aproximadamente 7 metros, envolviendo una y otra vez la parte superior de la cabeza del sumo sacerdote. En la parte superior del turbante, y de punta a punta, se llevaba además una tela de lana de color azul con tres líneas de oro horizontales con decoraciones florales.

La impresión que causaba el sumo sacerdote vestido con estas prendas era grande. En un apócrifo judío conocido como *Carta de*

Aristeas, después de describir los vestidos sumosacerdotales, se comenta las reacciones de la gente ante tal portento: respeto, desconcierto, y la sensación de haber pasado a un mundo distinto (99). Otro testimonio interesante es el del Eclo 50,5-10 donde se relacionan los vestidos del sumo sacerdote con el orden de la creación. Cuando el sumo sacerdote Simón sale desde detrás de la cortina del tabernáculo hacia el atrio de los sacerdotes[7] trasluce en sus vestidos el sol refulgente sobre el palacio real, el arcoíris que aparece entre las nubes, el brote del Líbano en los días de verano, etc. Además fijémonos en los versículos 6-7 donde Simón es relacionado con la estrella luciente, con la luna, y finalmente con el sol. El resplandor de la luminosidad de estos cuerpos celestes se presenta de manera ascendente. Cada uno de estos cuerpos alaba el Nombre del Señor en el Sal 148,3. Es como si la creación manifestará sus alabanzas al Señor a través de los vestidos del sumo sacerdote[8].

Estos mismos vestidos que reflejaban la creación, se creía que habían pasado de generación en generación, llegando hasta Adán. Esta idea está bien atestiguada en distintas fuentes judías: Jer. Meg. 1,11; Gen. Rab. 20,12; 97,6; Num. Rab. 4,8; Tanhuma B. Toledot 67; Bereshith 9; Aggadath Bereshith 42; FTP de Gn 48,22; PJ de Gn 27,15; Tanhuma Toledot 12; Midrás Abkir de Gn 3,21. Fijémonos, por ejemplo, en Eclo 50,1 (versión hebrea) que describe al sumo sacerdote Simón como «la belleza» de su pueblo Israel, la

[7] Algunas traducciones interpretan que el sumo sacerdote Simón está saliendo del santo de los santos lo que sería problemático por tres razones. La primera, la única ocasión en el año cuando el sumo sacerdote puede entrar, y por lo tanto abandonar el santo de los santos, es en el Yom Kippur (Lv 16,2.29-34). Los más distintivos rituales que configuran el Yom Kippur están ausentes de Eclo 5,1-24, donde se acentúa más un ambiente triunfal que uno de recogimiento. Segundo, el término usado en la versión hebrea de Eclo 50,5 es *byt hprkt*, que bien puede referirse a la cortina que separa el tabernáculo del atrio de los sacerdotes. Tercero, si se tratase del Yom Kippur, y por lo tanto el sumo sacerdote estaría saliendo del santo de los santos, vestiría otra vestimenta, mucho más austera que la que se tiene en vista. Para más detalles: C. T. R. HAYWARD, *The Jewish Temple, A Non-Biblical Sourcebook*, Routledge, Londres-Nueva York 1996, p. 50.

[8] Ibíd., pp. 41-50.

misma expresión que el Eclo 49,16 ocupa para hablar de «la belleza» de Adán[9]. Este paralelismo es aún más interesante cuando notamos que la palabra hebrea que se ocupa para hablar de belleza es *tip'ert*, la misma que describe los vestidos del sumo sacerdote en Eclo 50,11 o los de Aarón en Eclo 45,8 y en Ex 28,2.40. Lo que se nos está diciendo es que los vestidos del sumo sacerdote coinciden con los vestidos de Adán, ambos expresando una belleza sobrenatural.

El que los vestidos del sumo sacerdote reflejasen a la creación y a la humanidad lo convertía en el mediador por antonomasia de los hombres delante de Dios. Así, las piedras de ónice de las hombreras, que contenía los nombres de los patriarcas, y las 12 piedras del *choshen mishpat*, que contenían el nombre de cada tribu, tenían la función de llevar el pueblo de Israel a la presencia de Dios (Ex 28,29; Eclo 45,11)[10]. Lo mismo se puede predicar de las campanitas del *robe*, las que, de acuerdo a Eclo 45,9[11], al sonar llevaban al pueblo delante de Dios.

Ahora bien, este movimiento no es unidireccional. Dios también se ha aproximado al pueblo a través de los vestidos del sumo sacerdote. La inscripción de las dos piedras de ónice del efod es fruto de una creatura llamada *shamir* (b Gitt 68a), la cual fue creada por Dios en la tarde del primer Sabbath para tener delante de sí a los hijos de Israel (LAB XXVI 4,8-15; b Pes 54ab; Sifre Deut 355; Mekh de R. Ismael Vayassa 653-660; PJ de Nm 22,28; PRE 19,1). Filón de Alejandría, por su parte, atestigua que los nombres de los patriarcas en estas dos piedras de ónice estaban inscritos con letras divinas, memoriales de la naturaleza divina[12]. Por último, digamos que la dimensión divina de los vesti-

[9] Ibíd., pp. 41-50.

[10] Estas últimas piedras tenían, además, la facultad de ser un instrumento adivinatorio (Ex 28,30). Cuando el rey o un alto dignatario atendían un asunto delicado acudían al sumo sacerdote que oraba sabiendo que el poder del discernimiento divino se encontraba en estas piedras y así recibía la respuesta a través de una visión profética.

[11] C. T. R. Hayward, op. cit., pp. 63-70.

[12] Es interesante constatar que para Filón cada una de estas piedras representa los dos hemisferios (norte y sur), cada uno acogiendo seis signos del zo-

dos se trasluce en la traducción griega de Eclo 45,12-13 donde la mitra del sumo sacerdote se describe como la gloria del honor, el trabajo de poder y la belleza perfecta, cualidades todas dadas por el Nombre divino inscrito en ella[13]. El término «belleza perfecta» deriva del griego *Kosoumena horaia*, expresión difícil de traducir, pero que podrían tener relación con otro apócrifo, el *Libro de los Jubileos* (36, 7) donde se nos dice que Dios creó el mundo por medio de su Nombre. Es decir belleza perfecta podría hacer relación a la creación realizada de manera hermosa a través del Nombre de Dios. Los vestidos, entonces, llevan al pueblo la presencia divina del Nombre de Dios y de su capacidad creadora.

El sumo sacerdote, por lo tanto, era una figura esencial, especialmente en lo concerniente al alto valor simbólico de sus vestidos. Y sin embargo, no era el único actor, puesto que junto a él servían los sacerdotes y los levitas. Para terminar esta primera aproximación al templo real, digamos algunas palabras sobre los sacerdotes y los levitas que servían diariamente en él.

4. Sacerdotes y levitas en el servicio del templo

Además del sumo sacerdote, también los sacerdotes y levitas servían en el templo. Comencemos diciendo que no cualquier persona podía ser sacerdote o levita, puesto que el serlo o no dependía de la ascendencia familiar a la que pertenecían estas personas. Más que vocación sacerdotal lo que encontramos son castas determinadas por vínculos de sangre. En todo caso el pertenecer a una determinada familia tampoco era la única condición para ser sacerdote. El sujeto debía, además, carecer de defectos físicos. En

diaco (QE II 109), representando en total las doce creaturas del zodiaco (QE II 114). Los patriarcas son estrellas a las que se les asigna una constelación, de tal manera que se convierten en cuerpos celestiales que se mueven en los cielos. C. T. R. HAYWARD, op. cit., pp. 63-70.

[13] El texto dice: «Corona de oro sobre el turbante y una flor con la inscripción. La gloria del honor, trabajo de poder, encanto de los ojos, belleza perfecta. Antes de él no hubo cosa semejante: ningún laico la vestirá jamás, solamente sus hijos y sus nietos sucesivamente».

el tratado de los Midot se nos dice que el Sanedrín se juntaba y examinaban a los candidatos al sacerdocio de acuerdo a las especificaciones legales y bíblicas. Una vez que el candidato se consideraba apto (linaje adecuado y sin defectos) se alegraban y recitaban juntos: «¡Bendito sea Dios, bendito sea!, que no se ha encontrado defecto en la generación de Aarón. Bendito sea el que escogió a Aarón y a su descendencia para servir al Señor en la casa del santo de los santos» (5,4)[14]. Por último es necesario mencionar que los sacerdotes y levitas pueden servir en el templo porque han observado una serie de reglas temporales que los han colocado en estado de pureza (Lv 19,26; Dt 12,29-31). Y no puede ser de otra manera porque para aproximarse al Dios de Israel, el absolutamente Otro y transcendente, el hombre se debe encontrar purificado. En otras palabras, los sacerdotes deben ser santos porque «Yo el Señor soy Santo».

Por lo tanto el linaje familiar, la ausencia de defectos físicos y la observancia de estrictas reglas de pureza en el servicio del templo dotaban a estos hombres de la capacidad de servir a la divinidad. Esta idea se basaba en la naturaleza del templo como casa de Dios. Como en toda casa de alguien relevante había siervos que atendían al señor y cumplían sus necesidades y deseos. Esta era la función de los sacerdotes y levitas en la casa de Dios.

Ahora bien, las funciones de los sacerdotes y levitas se distinguían. Los primeros se dividían en 24 brigadas *(kohanim)*, cada una de las cuales servía un turno de una semana. Cada brigada se dividía, a su vez, en seis clanes o ramas, cada una para servir un día de la semana señalada. El sábado servían todos juntos. Los sacerdotes podían ofrecer sacrificios comunitarios e individuales en el altar, quemar incienso, prender las lámparas, y bendecir a la gente. También les era permitido cantar los salmos, junto a los levitas, aunque solo ellos tenían el derecho de hacer sonar las trompetas al comienzo de las canciones y entre los capítulos. Tanto sacerdotes como levitas oficiaban como guardianes de las puertas, aunque, y para señalar su estatus su-

[14] *La Misná* (ed. Carlos del Valle), Sígueme, Salamanca 2011.

perior, los primeros siempre ocupaban un lugar más prominente (Mid. 1, 5).

Los levitas tenían funciones más restringidas que los sacerdotes. Vigilaban las puertas de los distintos pórticos día y noche, cerrándolas y abriéndolas cuando correspondía; cantaban los salmos en el límite entre el atrio de los sacerdotes y el de los israelitas (Mid. 2, 10); supervisaban a los visitantes, especialmente en lo concerniente al seguimiento de las reglas de pureza; velaban por el cuidado del templo en general (Praem. 6).

Terminemos recapitulando que el templo de Jerusalén era un lugar impresionante, su tamaño era inmenso, su arquitectura bellísima. Era el corazón, ya sea que se le aprobase o criticase, de la vida religiosa de los distintos grupos que conformaban el judaísmo del segundo templo. El sumo sacerdote, los sacerdotes y levitas orquestaban un espectáculo conmovedor, en los sacrificios diarios como en los festivales, sirviendo de intermediarios entre Dios y los hombres. Y sin embargo, el templo era mucho más que el edificio, los festivales y los sacerdotes. El templo no solo era 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 trasparentaba 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.

Antes de detenernos en cada uno de estos elementos representados por el templo, es necesario reparar en un elemento que es fundamental en este libro. Cada una de estas características imaginadas (o simbólicas) se interioriza y se refuerza en la gente a través de las experiencias religiosas, ordinarias y extraordinarias, que configuran la vida diaria del templo. Al mismo tiempo, estas mis-

mas experiencias religiosas son mediadas, o si se prefiere, adquieren sentido para la gente, a través de estos símbolos en relación al santuario. Este es un dialogo fructífero entre creencias y experiencias religiosas que tiene como centro neurálgico el templo de Jerusalén y que podemos entrever hoy a través de una serie de textos antiguos de los más diversos géneros literarios. Nos estamos, así, acercando a la tesis central de este libro. Veamos con más detalles estos puntos.

5. El templo de Jerusalén, mucho más que un santuario

Partamos, entonces, explicando con más detalle la idea de fondo que recorrerá este libro. El templo de Jerusalén era mucho más que un espléndido edificio con un impresionante coro de personas que oficiaban en él. El santuario era más que un espacio físico o real. El templo de Jerusalén era un espacio imaginado o simbólico, la respuesta viva a preguntas humanas fundamentales sobre la estructura del cosmos, el lugar que Dios y el hombre ocupa en él, el sentido de la historia, y el verdadero origen y destino del ser humano. El templo configuraba la visión de una realidad trascendente (metafísica y antropológicamente hablando) que proveía las respuestas a preguntas vitales a las que la realidad cotidiana no podía responder. Una de las formas como estas respuestas se «aprehendían» o «adquirían» era través de las experiencias religiosas, sean ordinarias o extraordinarias. Al mismo tiempo, estas mismas experiencias religiosas se explican, o adquieren sentido, para la comunidad, a través de una rica simbología relacionada con el templo. Ahora bien, ¿cómo podemos definir las experiencias religiosas? ¿Qué las hace ordinarias o extraordinarias? Y por último, ¿por qué hemos dicho que las creencias y valores relacionados con el templo se aprehendían o se explicaban principalmente a través de las experiencias religiosas?

Necesitamos, primero, decir que una experiencia se define como religiosa cuando el sujeto que la vive y su comunidad de fe la

interpretan como tal[15]. En este sentido es importante añadir que toda experiencia religiosa está referida a la realidad trascendente en la que cree el sujeto y su comunidad de fe. Esto hace que la experiencia se defina como «religiosa» y no como «secular». Una experiencia religiosa será ordinaria cuando el sujeto que la percibe lo hace a través de estados de conciencia (sensaciones somáticas y percepciones) mediante los que orienta su praxis cotidiana. A esta categoría pertenecerían todas aquellas experiencias religiosas que derivan de prácticas habituales, incluso rutinarias, pero a las que el sujeto y su grupo de fe otorgan un significado religioso. Las peregrinaciones, la oración silenciosa en el atrio de los israelitas, el Shabbat, el participar de la liturgia del Yom Kippur, el estudio de la torá, el llevar las filacterias, la observancia de reglas de pureza, etc. Es importante apuntar que las experiencias religiosas ordinarias vienen a reforzar en los sujetos, desde la niñez a la adultez, las creencias del grupo al que se pertenece.

La experiencia religiosa extraordinaria, por otro lado, se distingue de la ordinaria en que el sujeto la percibe a través de estados alternativos de conciencia, esto es, de sensaciones somáticas y percepciones mediante los cuales el individuo no funciona cotidianamente. Ejemplos de experiencias religiosas extraordinarias pueden ser los sueños cuando se interpretan en clave espiritual, las visiones, los viajes celestes de algunos rabinos o gnósticos, y las diversas vivencias inducidas mediante consumo de drogas, ciertos ejercicios corporales, ayunos extremos, etc.

Es necesario añadir que uno de los objetivos primarios de la praxis religiosa, sea ordinaria o extraordinaria, es la transformación del sujeto. Esta transformación puede darse a través de la búsqueda existencial de una identidad idealizada (inmortal y perfecta; angelical o adámica; divinizada o santificada, etc.), o bien, de la búsqueda de la unión o la fusión con lo trascendente que eventualmente diluye la misma idea de persona (Unión Mística, Unión Litúrgica, etc.). En el caso de la transformación en

[15] Frances Flannery, «The Body and Ritual Reconsidered, Imagined, and Experienced», en C. Shantz y R. A. Werline (eds.), *Experientia*, vol. I, Society of Biblical Literature, Atlanta 2008, p. 18.

una identidad idealizada lo que está detrás es la contraposición entre nuestra naturaleza imperfecta y temporal (marcada por el cambio, la perdida, la enfermedad, y la muerte), y una realidad divina perfecta y eterna que nos llama a compartir, acercarnos, e identificarnos con su beatitud. Y es que, a pesar de que nuestra «verdadera» naturaleza humana está como oscurecida por un velo, en nosotros se encuentra la posibilidad de trascender esta imperfección a través de un descubrimiento cognitivo-emotivo de la realidad perfecta e inmortal[16]. Por otra parte, en el caso de la transformación o disolución unitiva, lo que está detrás es la idea de que lo único verdaderamente real es la divinidad, sea que se entienda como el Absoluto, el Todo, el Uno, la Nada, etc., en relación a la cual las realidades humanas carecen de sustantividad. Sea cual sea el ideal transformativo, en el caso del judaísmo del segundo templo, estas experiencias religiosas reforzaban ciertas creencias y valores que tenían de fondo el templo de Jerusalén como lugar simbólico.

Hemos dicho que el templo como espacio simbólico era la expresión viva de creencias y prácticas que posibilitaban o formulaban distintas experiencias religiosas fundamentales en la vida de la gente. Ahora bien, ¿de qué creencias estamos hablando? Este mundo imaginado en relación al templo y que se aprehendía e interpretaba a través de las experiencias religiosas, tenía tres pilares fundamentales. El primer pilar (i) era una concepción metafísica concreta que incluía una determinada estructuración del cosmos, el mundo humano y el espacio donde habita Dios con su corte (cielo en forma de templo, paralelismo entre el templo terrestre y el celestial, entre sacerdocio humano y angelical, significado de la localización y forma del templo terrestre, etc.). El segundo (ii) era un conjunto de creencias antropológicas que apuntaban a la realización humana, ya sea a través la transformación angelical o adámica del creyente como resultado de experiencias religiosas en el templo de Jerusalén (o su sustituto), o a través de la disolución del sujeto en lo trascendente a través de experiencias religiosas extraordinaria de carácter unitivo, también

[16] Moshe Idel, *Cábala y Eros*, Siruela, Madrid 2005, pp. 181-182.

simbolizada a través del santo de los santos. El tercero (iii), era la creencia en la existencia de un ser prominente (sea un ángel o un héroe transformado en los cielos) que sirva de intermediario entre los hombres y el absoluto divino al modo del sumo sacerdote en el templo de Jerusalén.

El santuario, por lo tanto, era un lugar real e imaginado, donde el hombre se comprometía intelectual y afectivamente en la búsqueda de las respuestas a las preguntas metafísicas y antropológicas fundamentales. ¿Dónde me ubico en el cosmos? ¿Cuál es la verdadera identidad humana a la que debo aspirar? ¿Quién me puede ayudar a entender y acceder a la divinidad que trasciende mi realidad limitada?

Todos estos elementos dotaban al templo de una influencia simbólica decisiva en la vida religiosa de los creyentes desde la infancia hasta la muerte. Esto explica el tremendo impacto que significó la destrucción del santuario por las fuerzas romanas y por la irresponsabilidad de los jefes rebeldes judíos el año 70. Como veíamos más arriba, el atrevido David apostó su juventud y belleza enfrentándose al inmenso Goliat a través de las armas tradicionales. Perdió, y el templo físico cayó hasta sus cimientos. Esto significó un punto de quiebra en el judaísmo de la época. Grupos religiosos como los saduceos no sobrevivieron. Sin el templo perdieron el sostén físico e ideológico desde el cual ejercían su poder. Otras corrientes fueron poco a poco configurando un judaísmo diferente, el rabínico que conocemos hoy y que no se articula en relación al templo. Los fariseos, con su afán de santificar la vida cotidiana del pueblo, fueron muy importantes en este proceso. La destrucción del templo significó también que se perdiera el liderazgo de los judeocristianos de Jerusalén en relación a sus hermanos gentiles de la diáspora. Este acontecimiento sería fundamental en la escisión de los cristianos en relación al judaísmo.

Ahora bien, si las ruinas del santuario significaron el fin del judaísmo del segundo templo y el impulso definitivo a nuevas formas religiosas, cabe preguntarse si verdaderamente el templo como lugar imaginado dejo de existir. ¿Se destruyó también el templo como lugar simbólico? ¿Qué pasó con el templo como

espacio imaginado que otorgaba respuestas metafísicas y antropológicas fundamentales a los hombres? ¿Qué paso con este dialogo virtuoso entre creencias y valores en relación al templo y las experiencias religiosas?

6. El templo simbólico trasciende de las ruinas de la mano del judaísmo, cristianismo, y gnosticismo

De acuerdo a Josefo, en el día final, cuando los sediciosos judíos estaban cercados por el fuego y las armas, mientras el templo caía, los romanos levantaban gritos de victoria. El espectáculo era realmente penoso, y es que «no hubo misericordia de edad, por anciana que fuese, ni hubo reverencia alguna a la castidad, antes niños y viejos, sacerdotes y gente civil todos eran matados y puestos a cuchillo» (*Las guerras*, VI, 5, 1). También los últimos sacerdotes del templo, que finalmente pidieron clemencia, fueron degollados por los romanos pues estos consideraron mejor que muriesen con el templo a que sobreviviesen (VI, 6, 1). Incluso cerca de seis mil mujeres y niños, que se habían refugiado en el pórtico exterior del templo con la vana esperanza que Dios les daría una señal de salvación, tal como lo había predicho un falso profeta, murieron abrasados por el fuego o arrojándose para evitar tal tortura (VI, 5, 2). Todo estaba perdido, el templo en ruinas, una multitud masacrada, un ejército romano victorioso. Nos estamos preguntando, ¿fue este el final definitivo del templo de Jerusalén como lugar simbólico?

El templo de Jerusalén como lugar simbólico sobrevivió con mucho al santuario físico. De manera sorprendente el imaginario del templo como proveedor de respuestas a preguntas metafísicas y antropológicas fundamentales, y como mediador de experiencias religiosas, siguió estando presente no solo para los judíos, sino que también para los cristianos y los gnósticos de lugares y tiempos muy diversos. Textos judíos apócrifos tan distintos como el *Testamento de Leví*, el *Documento de Damasco*, y las Hejalot Rabbati tienen una cosmología, una antropología, y un sentido de la

historia semejante a los de un texto gnóstico cristiano como el *Evangelio de Felipe*, o con una obra cristiana canónica como el Apocalipsis de Juan. Y este sustrato análogo, que explica experiencias religiosas tan diversas, no es otro que una idea simbólica del templo que sobrevivió a la destrucción del templo real. De hecho, el surgimiento del cristianismo y el gnosticismo no se pueden entender, en parte, si prescindimos de las creencias y valores que giraban en torno al significado imaginado del templo de Jerusalén. En otras palabras, parte importante de los textos judíos y cristianos primitivos donde se podría discernir respuestas a preguntas existenciales fundamentales a través de experiencias religiosas concretas están influidas por las mismas creencias y valores que parten del templo como lugar simbólico.

El propósito de este libro, por lo tanto, es el profundizar en la existencia de este conjunto de creencias y valores que constituyen el templo como espacio imaginado. Esta es la matriz que explica un texto como la descripción de una experiencia religiosa dadora de sentido. Para ilustrar este amplio universo estudiaremos textos previos a la destrucción del templo como el *Testamento de Leví* y el *Documento de Damasco*. También veremos textos posteriores al año 70 de origen cristiano como el Apocalipsis de Juan y el *Evangelio de Felipe*. Textos judíos, cristianos y gnósticos. La diversidad de grupos religiosos, géneros literarios y tiempos de composición nos hablan de la importancia del templo imaginado. Posteriormente nos detendremos en la figura del sumo sacerdote para entender dos protagonistas importantes de las experiencias cristianas y judías: Jesucristo y Metatrón. Lo que es absolutamente sorprendente es considerar que el templo como lugar simbólico siguió dando respuestas a preguntas fundamentales, especialmente a través de la descripción de experiencias religiosas, siglos después de la destrucción del santuario por los romanos.

Habiendo introducido el tema de nuestro estudio, continuemos profundizando en la importancia del santuario a través de un texto apócrifo judío llamado *Testamento de Leví*, escrito mientras todavía el templo estaba en pie. Este es un texto que si bien tiene rasgos del género apocalíptico, pertenece al género testamentario. Pero, ¿qué sucede en el *Testamento de Leví*? ¿De qué manera el

templo como lugar simbólico puede definir el relato del texto como una experiencia religiosa? ¿De qué experiencia religiosa se trataría? ¿A qué preguntas fundamentales estaría respondiendo este texto? El *Testamento de Leví* es un relato fascinante y que tuvo una gran influencia en el cristianismo primitivo. Vale la pena continuar por allí.