

LA FORMULA "TEMPLO DE YAHVE, TEMPLO DE YAHVE,  
TEMPLO DE YAHVE" EN Jr 7,4

ANTONIO AGUILERA  
Seminario Diocesano  
Málaga

*Resumen*

Este estudio, que se inicia con un examen textual del pasaje y un recorrido por la historia de su interpretación, sostiene que nos hallamos ante una profesión de fe en la acción salvadora de Yahvé. La denuncia de Jeremías se funda en el hecho de que el pueblo, con su conducta, ha roto la conexión entre templo y salvación. El templo ha dejado de ser una realidad salvífica.

*Summary*

This study, which begins with a textual examination of the passage and a summary of the history of its interpretation, maintains that we are confronted with a profession of faith in the saving action of Yahweh. The denunciation of Jeremiah is based on the fact that the people, on account of their behaviour, have broken the relationship between the temple and salvation. The temple has ceased to be a salvific reality.

Nos dice el libro de Jeremías que, al inicio del reinado de Joaquín (año 609), el profeta tuvo un discurso en la puerta del templo de Jerusalén. De tal discurso se nos han conservado dos versiones: en una se nos da el contenido de sus palabras (7,1-15); en la otra —el capítulo 26— se describen las circunstancias<sup>1</sup>.

Con la muerte del rey Josías y la ascensión de Joaquín al trono, Judá sufre cambios importantes. Durante el reinado de Josías, el reino de Judá logró su independencia de Asiria. Ayudado de esta circunstancia, intentó anexionar<sup>2</sup> los territorios del norte (antiguo rei-

<sup>1</sup> S. Mowinckel, *Zur Komposition des Buches Jeremia* (Oslo 1914) 6-8.

<sup>2</sup> Para unos autores, Josías "anexiona" los territorios del reino del norte. Es la opinión de J. Bright, *La historia de Israel* (Bilbao 1966) 328. En la misma li-

no de Isarel) para realizar el ideal político de un Israel libre y unido bajo el cetro de David.

Coincidiendo con el logro de esta independencia, y en parte como aspecto de ella, Josías acometió la reforma religiosa más amplia de la historia de Judá (2 Re 22,3-23,25; 2 Cr 34,1-35,19), reforma que supuso la eliminación de todo culto y práctica extranjeros (2 Re 23,4-7. 10-14) y la centralización del culto público en Jerusalén (2 Re 23,8; Jr 41,5) en torno a la Ley. La independencia política y la reforma religiosa crearon un clima de prosperidad y seguridad, y reafirmaron fuertemente el nacionalismo. Son tiempos de euforia.

Sin embargo, mientras Judá vive esto, la situación internacional ha empeorado nuevamente: medos y babilonios intentan acabar con Asiria. Egipto ayuda a esta última, Josías trata de impedirlo y muere en la batalla de Meguido (2 Re 23,29-30) en el 609. Su sucesor, Joacaz, reina tres meses. El faraón coloca en el poder a Joaquín e impone un fuerte tributo a Judá. La independencia, por tanto, había concluido; mientras, en el horizonte estaban las amenazas expansionistas de Babilonia, la nueva potencia. Tenemos así otra vez a Judá sometida, al pueblo pagando tributos y gobernado por un soberano inepto que desprecia a sus súbditos y malgasta los fondos públicos<sup>3</sup>. Hay sentimientos de ruina y de profunda inquietud, y el pueblo añora una seguridad<sup>4</sup>.

Con tal ambiente, Jeremías pronuncia su famoso discurso del templo (7,1-15)<sup>5</sup>, donde encontramos esta sugestiva expresión:

*hēkal YHWH, hēkal YHWH, hēkal YHWH hemmāh* (7,4b).

nea tenemos a M. Noth, *Storia d'Israele* (Brescia 1975) 335. Otros, sin embargo, hablan de "intentos de anexión". Así H. Spleckermann, *Juda unter Assur in der Sargoniderzeit* (FRLANT 129; Göttingen 1982) 112ss y 150ss. Piensa este autor que la tesis de la "conquista" del reino del norte es más bien un deseo del redactor que una realidad. De esta misma opinión es J. A. Soggin, *Storia d'Israele* (Brescia 1984) 362-363 y 367-368; y añade al argumento anterior dos nuevos: la falta de huellas arqueológicas que confirmasen este hipotético acontecimiento y que la derrota de Josías en Meguido muestra que no contaba con un ejército suficiente como para conquistar territorios.

<sup>3</sup> Según Jr 22,13-19, Joaquín se construye un palacio explotando al prójimo, sin pagarle su salario. Directamente contradecía la legislación: Lv 19,13 y Dt 24,14-15.

<sup>4</sup> Cf. J. Bright, *o.c.*, 320-338; 346-348; y J. A. Soggin, *o.c.*, 359-379.

<sup>5</sup> Suponemos la "historicidad" de Jr 7,1-15. Aunque alguno podría pensar que es creación deuteronomista, la mayoría de los autores reconocen en el texto un material primitivo, genuino del profeta, posteriormente ampliado por el redactor deuteronomista. (Cf. S. Mowinckel, *o.c.*, 31; W. Rudolph, *Jeremia* (HAT; Tübingen 1958) 51-52; E. W. Nicholson, *Preaching to the Exiles. A Study of the Prose Tradition in the Book of Jeremiah* (Oxford 1970) 34, 68-69; W. Thiel, *Die deuteronomistische Redaktion von Jeremia 1-25* (WMANT 41; Stuttgart 1973) 105-115; W. McKane, *Jeremiah I* (Edinburgh 1986) XLVIII-XLIX, 164-165; M. Alvarez Barredo, "Discurso de Jeremías sobre el templo: crítica de la praxis religiosa": *Carthaginensia IV* (1988) 3-20).

## I. VERSIONES ANTIGUAS Y CRÍTICA TEXTUAL

Iniciamos nuestro estudio acercándonos a las versiones antiguas para llegar a la lectura más fiel posible del texto.

1. *Las diversas lecturas*

El TM nos ofrece la mencionada lectura:

*hēkal YHWH, hēkal YHWH hēkal YHWH hemmāh.*

En la LXX la expresión que estudiamos se le así:

Ναὸς κυρίου ναὸς κυρίου ἐστίν<sup>6</sup>.

En la Vulgata tenemos:

*templum domini, templum domini, templum domini est!*<sup>7</sup>

La versión siríaca de la Pešhitta escribe:

*haykleh d° mār̄yā haykleh 'aytūn d° mār̄yā*<sup>8</sup>.

[“templo del Señor, templo del Señor (sois) vosotros”].

El Targum Jonatán parafrasea el texto hebreo y lo enriquece explicando cada una de las repeticiones de la expresión “templo del Señor”:

Ante el templo del Señor, vosotros celebráis el culto; ante el templo del Señor, vosotros sacrificáis; ante el templo del Señor, vosotros os postráis; tres veces al año vosotros os presentáis ante él<sup>9</sup>.

Los textos de Qumrán no nos aportan nada en cuanto a este versículo. Ni 4QJer<sup>a</sup> ni 4QJer<sup>b</sup> hablan de nuestro texto<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> J. Ziegler (ed.), *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*. Septuaginta Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Societatis Litterarum Göttingensis editum, vol. XV (Göttingen 1957). La misma lectura tenemos en A. Ralphs, *Septuaginta* (Stuttgart 1979).

<sup>7</sup> Así en la edición de Württembergische Bibelanstalt (Stuttgart 1969).

<sup>8</sup> Cf. B. Walton, *Biblia Sacra Polyglotta* (London 1657) 201; S. Efrén, *In Ieremiam prophetam*, Opera Omnia, vol. II (Roma 1740) 113.

<sup>9</sup> R. Hayward, *The Targum of Jeremiah* (The Aramaic Bible, vol. 12; Edinburgh 1987) 70-71; D. Barthélemy, *Critique Textuelle de l'Ancien Testament* (OBO 50/2; Göttingen 1986) 516.

<sup>10</sup> J. G. Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah* (Cambridge 1973) 173-184.

A la vista de este elenco de las principales versiones, hemos de controlar dos cosas: la repetición y la lectura que se hace del último término.

## 2. La repetición de "hēkal YHWH"

TM, Vg. y Targum repiten tres veces "templo del Señor". En el TM y en el Targum el término empleado es *hēkāl*, que estudiaremos más adelante. La Vg. utiliza el término *templum*, cuyo sentido es religioso.

La LXX y la Pešhitta repiten sólo dos veces "templo del Señor". La LXX utiliza *ναός*, término cultural en la mayoría de los casos referido al verdadero templo de Dios<sup>11</sup>.

La Pešhitta tiene claros influjos de la LXX<sup>12</sup>, y esto podría ocurrir también en nuestro versículo 7,4<sup>b</sup>. El texto de Jr en la LXX es normalmente más breve que en el TM; se piensa que ya ocurría esto en su *Vorlage*; por tanto, la LXX sería más original que el TM. Opinión ésta que han corroborado también los documentos de Qumrán<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> En el uso lingüístico extrabíblico el sustantivo *ναός* designa ante todo la *vivienda*, especialmente la *vivienda de los dioses*, el *templo* como espacio cercano que señala el lugar donde se dio alguna vez la aparición de un dios o donde se espera que se dé; O. Michel, *ναός*, en *TWNT* IV, 884-887; W. von Meding, *Templo*, en *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento* IV [Ed. L. Coenen / E. Beyreuther / E. Bietenhard] (Salamanca 1984) 248-249.

En la LXX, *ναός* traduce 55 veces (de un total de 61) el hebreo *hēkāl* en las que éste se refiere al templo del Señor. Y en 5 ocasiones traduce *'ulām*, el atrio del templo (1 Cr 28,11; 2 Cr 8,12; 15,8; 29,7.17). Cuando *hēkāl* tiene claramente significado de "palacio", la LXX no utiliza *ναός*, sino *οἶκος* (2 Re 20,18 [4 Re 20,18]; Is 13,22; 39,7; Dn 1,4); βασιλεία (Nah 2,7); βῆρις (Sal 45,9 [44,9]); ὀχύρωμα (Pro 30-28); τέμενος (Os 8,14); encontramos una única excepción: Sal 45,16 [44, 16], donde probablemente se da el significado de "palacio", y la LXX utiliza también *ναός*.

<sup>12</sup> Los autores coinciden en que el AT de la Pešhitta, aunque es fundamentalmente una traducción del hebreo, tiene gran influencia de la LXX; cf. F. Nau, "Syriaques [Versions]. La Pešhitto", en *DB* IV (Paris 1912) col. 1916-1917; L. LeLoir, "Pešhitta", en *Enciclopedia de la Biblia*, vol. V (Barcelona 1963) col. 1069; A. Vööbus, "Syriac Versions. The Pešhitta", en *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. Supplementary volume (Nashville 1976) 849. Se discute, sin embargo, cuándo se produjo tal influencia: "The problem of the influence of the LXX is complicated; whether it originally influenced the process of revision or only came on the scene later is not yet clarified. In any case its influence is reflected in the most ancient MSS extant" (A. Vööbus, *o.c.*, 849).

<sup>13</sup> Según datos estadísticos, Jr-TM es 1/7 más largo que Jr-LXX; cf. E. Tov, "Some aspects of the textual and literary history of the book of Jeremiah", en *Le livre de Jérémie, le prophète et son milieu, les oracles et leur transmission* [ed. P. M. Bogaert] (BibleTL LIV; Leuven 1981) 145-150; L. Stulman, *The Prose Sermons of the Book of Jeremiah* (SBL 83; Atlanta 1986) 2-3, 58-59; S. Soderlund, *The greek text of Jeremiah* (Sheffield 1985) 4. Para este dato estadístico, los anteriores autores citan a Y. J. Min, quien observa que 3.097 palabras de Jr-TM faltan en Jr-LXX: Y. J. Min, *The Minuses and Pluses of the LXX Trans-*

Sin embargo, a la hora de decidir, conviene analizar texto por texto<sup>14</sup>, y en nuestro caso es preferible no la doble, sino la triple repetición de *hēkal YHWH*. De esta manera opina F. C. Movers<sup>15</sup>; también P. Volz, quien lo justifica diciendo que así es la actuación humana espontánea y natural<sup>16</sup>; igualmente J. G. Janzen y L. Stulman, quienes ven en la abreviación de la LXX una haplografía: el copista tomó el segundo *hēkāl* por el tercero y concluyó la frase<sup>17</sup>.

TM, Vg. y Targum están, pues, más cercanos al original.

*lation of Jeremiah as compared with the Massoretic Text* (unpublished dissertation, Hebrew University; Jerusalem 1977) 159.

Acerca de esta diferencia cuantitativa, se han dado diversas explicaciones que, aunque sean extensas, vale la pena resumir aquí. S. Soderlund, o.c., 11-13, habla de las cuatro teorías siguientes:

1) Teoría de la "abbreviation": TM y LXX tenían una *Vorlage* básicamente similar. La versión de la LXX abrevia o mutila su *Vorlage*, por error de los copistas o del primer traductor.

2) Teoría "editorial": tanto la LXX como el TM derivan de dos ediciones o recensiones diferentes del libro producido por el mismo Jeremías. La primera es una copia temprana, más breve; la segunda es una copia posterior, ampliada.

3) Teoría de la "expansión": la versión de la LXX es el mejor testimonio del texto de Jeremías. El TM se ha ampliado por expansión, confluencia e interpolación en el curso de la transmisión.

4) Teoría "mediating": es imposible saber cuál de los dos textos es prioritario. Más bien cada lectura ha de ser evaluada en sí misma, resultando unas veces preferible el TM y otras el de la LXX. Es la teoría más común en la primera mitad de este siglo; entre quienes la siguen encontramos a F. Hitzig, B. Duhm, P. Volz, J. Bright.

Sin embargo, los descubrimientos de Qumrán hacen ver que la LXX se trajo de una *Vorlage* hebrea más breve y más original que la del TM. F. M. Cross escribe: "Study of the two textual traditions (i. e. TM and LXX) in the light of the new data makes clear that the Protomassoretic text was expansionist, and settles an old controversy... The Septuagint faithfully reflects a conservative hebrew textual family. On the contrary, the Protomassoretic and massoretic family is marked by editorial reworking and conflation, the secondary filling out of names and epithets, expansion from parallel passages, and even glosses from biblical passages outside Jeremiah" ("The Contribution of the Qumran Discoveries to the study of the Biblical Text": *IEJ* 16 [1966] 82). Con ello se retorna hoy a la teoría de la "expansión". En esta línea de pensamiento encontramos también a G. J. Janzen, o.c., 127, y a W. McKane, o.c., 158.

<sup>14</sup> L. Alonso / J. L. Sicre, *Profetas I* (Madrid 1980) 419.

<sup>15</sup> F. C. Movers, *De utriusque recensionis vaticinorum Ieremiae, graecae alexandrinae et hebraicae massorethicae, indole et origine, commentatio critica* (Hamburgi 1837) 18: "eiusmodi coniunctiones trium vocabulorum idem fere significantium, addito aut repetito verbo factae, saepius deprehenduntur: 7,4: hēkal Yhwh, hēkal Yhwh, hēkal Yhwh".

<sup>16</sup> P. Volz en *Studien zum Text des Jeremia* (Leipzig 1920) 56, escribe: "Für das Metrum (sic!) wäre das zweimalige Wort scheinbar leichter; in Wirklichkeit aber ist das dreimalige eine metrische Feinheit; die Worte müssen rasch gesprochen werden und die dreimalige Wiederholung malt dir leidenschaftliche Erregtheit, das Geschrei der Volksmenge, das Durcheinander der Stimmen. Man begreift, dass ein Abschreiber oder der Übersetzer diese Worte statt dreimal zweimal schrieb; das Umgekehrte ist weniger wahrscheinlich".

<sup>17</sup> J. G. Janzen, o.c., 117: "In a series of omissions, G probably is defective by haplography. In many instances it is imposible to say whether the omission occurred in the transmission of G or already in its *Vorlage*". También L. Stulman piensa que la abreviación de la LXX procede de una haplografía (o.c. 59).

### 3. Lectura del último término "hemmāh"

Para el TM es *hemmāh*. Para la LXX y la Vg. tiene valor de verbo "ser" en 3.<sup>a</sup> pers. sing. del presente: ἐστίν, *est*. La Pešhitta lo lee como pron. personal, 2.<sup>a</sup> per. pl. masc.: 'aytūn (vosotros). E. F. Sutcliffe ve aquí una intención interpretativa: se está indicando que "vosotros sois el templo del Señor"<sup>18</sup>.

En realidad no se encuentra ninguna solución definitiva para este término. Ante ello, cierto número de exegetas lo suprimen sencillamente, sin aducir razones; la mayoría sigue la lectura del TM, que, según D. Barthélemy, goza de mayor verosimilitud<sup>19</sup>. Y explican esta lectura de diversas formas:

1) *hemmāh* es una abreviación de *hammāqōm hazzeh*. Así opina H. Torczyner, en 1925<sup>20</sup>. Esta será la lectura recomendada más tarde por R. Kittel en la 3.<sup>a</sup> edición —año 1937— de la *Biblia Hebraica*, y por W. Rudolph en la actual *BHS*<sup>21</sup>. Según H. Torczyner, nuestro término quiere indicar la exacta localización del templo.

2) Hemos de leerlo como *hōmāh*, con el significado de "muro (de protección)": es la opinión de Bruno<sup>22</sup>.

3) Podría ser *hāmū*, 3.<sup>a</sup> per. pl. masc. del perfecto Qal de la raíz *hmh*: "ellos gritan, murmuran"<sup>23</sup>.

4) Sería una corrupción de la partícula interrogativa *māh*, provocada por dittografía: la palabra anterior acaba en "h", y así se ha comenzado esta siguiente. Con esta interrogación se introduciría aquí el reproche que luego encontramos en el v. 9<sup>24</sup>.

5) Para A. D. Corré, *hemmāh* es una abreviación de *himmāh hadd<sup>o</sup>barīm*. Según este autor, el término *hemmāh* sería en nuestro texto una llamada de atención del copista, indicando que la triple repetición precedente es correcta, no es una dittografía<sup>25</sup>.

6) La mayoría de los exegetas leen *hemmāh* como pronombre plural masculino<sup>26</sup>.

<sup>18</sup> E. F. Sutcliffe, "A Gloss in Jeremiah 7,4": *VT* 5 (1955) 313-314.

<sup>19</sup> D. Barthélemy, *o.c.*, 516.

<sup>20</sup> H. Torczyner, "Dunkle Bibelstellen, Jer 7,4": *ZAW* 41 (1925) 276.

<sup>21</sup> Cf. la misma lectura en su comentario: W. Rudolph, *Jeremia* (Tübingen 1958) 46.

<sup>22</sup> Citado en W. Rudolph, *o.c.*, 46.

<sup>23</sup> C. F. Whitley, "A note on Jeremiah 7,4": *JThS* NS 5 (1954) 58-59.

<sup>24</sup> C. F. Whitley propone ambas posibilidades sin conceder una prioridad sobre la otra.

<sup>25</sup> A. D. Corré, "'elle, hēmām = sic": *Bib* 54 (1973) 263-264. Este autor analiza varios textos, donde aparecen las palabras 'elleh (Jr 10,11; 5,25; Sal 93, 3; Jr 31,21; Ex 22,35) o *hemmāh* (Jr 7,4), y ve en dichas palabras la nota de un glosador que insiste en lo que está escrito. El término *hemmāh* equivaldría, por tanto, al término latino *sic*.

<sup>26</sup> Si bien las interpretaciones serán luego diversas: para J. A. Maldonado,

Nosotros aceptamos esta última lectura. Por tanto, la expresión sobre la que vamos a trabajar es la mencionada al comienzo de este apartado.

## II. JER 7,4<sup>b</sup> EN LA HISTORIA DE LA INTERPRETACIÓN

Haciendo un recorrido histórico<sup>27</sup>, veamos ahora cómo se ha entendido la expresión que nos ocupa. A la vez, valoramos las diversas interpretaciones.

### 1. Santos padres

La opinión más interesante es la que considera nuestra expresión como "palabras engañosas". Engañosas por un doble motivo:

- 1) porque no responden a la vida: las palabras son buenas, pero los hechos son crimen e idolatría<sup>28</sup>;

---

*Commentarium in Ieremiam* (Parisiis 1610) 35, y C. A. Lapede, *Commentaria in Scripturam Sacram*, vol. XII (Parisiis 1891) 66, *hemmah* son "los judíos"; para E. F. Sutcliffe haría referencia a *dibrē haššequer*, con que termina el v 4<sup>a</sup> (cf. o.c., 313); para M. Görg sería una interjección con el sentido de "¡basta!" o de "¡okay!"; llega a esta conclusión partiendo de palabras hebreas con las consonantes base "hm" y comparándolas con el egipcio y el copto (cf. "Das Tempelwort in Jer 7,4": *BN* 18 [1982] 9-11); la mayor parte (entre ellos Duhm, Volz, Rudolph, Barthélemy, McKane) lo entienden como "conjunto de edificaciones que componían el templo", basándose en 2 Cr 8,11, donde también tiene este significado. En este último caso tendríamos aquí un indicio de que Jr 7,4<sup>b</sup> es un texto tradío; en 2 Cr 8,11 se da una explicación que no se hallaba en 1 Re 9, 24: la hija del faraón no puede habitar en la casa de David porque es mujer "y los lugares donde ha estado el arca de Yahvé son sagrados". Las mujeres eran, en el sentido ritual, más impuras (Lv 15,19s) que los hombres; y el libro de las Crónicas está interesado en la pureza del culto después del Destierro; cf. J. M. Myers, *II Chronicles* (AncB; New York 1965) 49; H. Cazelles, *Les Livres des Chroniques* (La Sainte Bible; Paris 1961) 149.

<sup>27</sup> Para la división en diversos periodos históricos hemos tenido en cuenta, fundamentalmente, la obra de A. Vaccari, *Institutiones Biblicae, De S. Scriptura in universum* (Roma 1951) 510-568.

<sup>28</sup> S. Efrén escribe: "Nolite, inquam, confidere bonis verbis, si mala facta non corrigitis, quia nec vos templum Dei estis, nec Deus ob templi sui sanctitatem, quam violastis, neque ob sacrificiorum frequentiam, quam offerentium scelera execrabiles fecerunt, impunitas vos dimittet" (o.c., 113). Observamos que S. Efrén dice "estis" (2.<sup>a</sup> per. pl.); téngase en cuenta que el versión que él utiliza es la Pešhitta, donde aparece el pronombre en 2.<sup>a</sup> per. pl., 'aytún. De hecho, "con Efrém siamo in Siria, ma nella Siria interna e poco ellenizzata, dove i cristiani si esprimono in lingua indigena e fanno uso, per il VT, dell'antica traduzione dall'ebraico in siriano, detta Pešhitta": M. Simonetti, *Lettera e/o Allegoria. Un Contributo alla storia dell'esegesi patristica* (Roma 1985) 133.

En la misma línea abunda Teodoreto, *In divini Ieremiae prophetiam interpretatio*: PG 81, col. 549-550. La versión que utiliza Teodoreto es, con bastante probabilidad, la de Luciano. F. Prat escribe: "La recension de Lucien était généralement adoptée en Asie Mineure, d'Antioche à Constantinople [...] Si les Codex énumérés ci-dessus représentaient bien, comme on le supposait, la recen-

- 2) porque muestran una excesiva confianza en el templo, en su esplendor, en su culto <sup>29</sup>.

## 2. *Epoca medieval*

Se continúa la interpretación de Jr 7,4<sup>b</sup> como “palabras engañosas”: Rabano Mauro reproduce textualmente a san Jerónimo abundando en esta idea <sup>30</sup>.

También santo Tomás identifica dicho engaño en una exagerada valoración del templo: con la triple repetición del término, los judíos quieren describir el templo como *santo*, *precioso* y *venerado* por todos. Santo Tomás concluye con la frase de 2 Mac 5,19: “non propter locum gentem, sed propter gentem locum, Deus eligit” <sup>31</sup>.

## 3. *Siglos XVI-XVI*

H. Zwinglio y J. Calvino hacen un uso apologético de nuestra expresión. Según ellos, la frase de Jeremías delata el estado de corrupción que existe en la iglesia actual <sup>32</sup>. El problema, por tanto, no es exclusivo de una edad, un lugar o una región; afecta a todas las edades, regiones y personas.

Pero mientras Zwinglio descubre en los falsos profetas la causa que provoca el engaño y fomenta la degeneración existente en la iglesia, Calvino se alza contra el templo. Lo considera una superstición, un ídolo <sup>33</sup>, porque crea una actitud arrogante siempre que se apela al templo como baluarte de seguridad completa e inexpugnable <sup>34</sup>.

---

sion de Lucien, on devait s'attendre à trouver les mêmes leçons caractéristiques dans Chrysostome et dans Théodoret” (“Lucien d'Antioche”, *DB* vol. IV, col. 404-405). Y la opinión de A. Vaccari es: “Quinam codices Luciani recensionem exhibeant, his argumentis statuit potest: 1. Usu Patrum antiochenorum, in primis Chrysostomi et Theodoretī, praesertim in commentariis; 2...” (o.c., 288).

<sup>29</sup> S. Jerónimo escribe: “Praecipit autem et tunc populo Judaeorum, et hodie nobis qui videmur in Ecclesia constituti, ne fiduciam habeamus in aedificiorum splendore, auratisque laquearibus, et vestitis parietibus marmorum crustis” (*Commentarium in Ieremiam prophetam*: PL 24, col. 757-758).

<sup>30</sup> Rabano Mauro, *Expositio super Ieremiam prophetam*: PL 111, col. 858.

<sup>31</sup> Sto. Tomás, *In Hieremiam prophetam*. Opera Omnia, vol. XIII (Roma 1630) 7-8

<sup>32</sup> H. Zwinglio escribe: “Haec comparemus cum eo ecclesiae statu, in quo libidinosi sacerdotes, meretrices nonne et procaces monachi creduntur, precibus, missis, inedia, expiare populi admissa” (*Exegetische Schriften*, vol. II; Corpus Reformatorum, 101, p. 541).

<sup>33</sup> J. Calvino, *Homiliae in Primum Librum Samuelis*, Opera exegetica et homiletica 7, en Opera Omnia 29, Corpus Reformatorum 57 (Brunsvigae 1885) col. 407-413.

<sup>34</sup> J. Calvino piensa que la triple repetición está referida a las tres partes del templo, pero como si fueran una triple arma defensiva, como una ciudad rodeada de tres fosos: inexpugnable. Con un templo así, ¿no somos invencibles?



En el xvii, los autores aplican la triple repetición de la frase a las tres partes del templo, o a las tres fiestas del año en las cuales los judíos subían al templo<sup>35</sup>, o a un afecto tan ardiente hacia el templo que lo convertía en fundamento eterno de la ciudad<sup>36</sup>. No falta, por último, quien ve en la triple mención una referencia profética a la posesión de los tres templos: el de Salomón, el de Zorobabel, el templo futuro del Mesías<sup>37</sup>.

Y, en cualquiera de los casos, la expresión se sigue interpretando como un conjunto de palabras de mentira<sup>38</sup>, reflejo de un culto público y externo que pretende aplacar a Dios logrando así la propia seguridad; seguridad que equivocadamente buscan en un lugar, y no en la santificación de la persona<sup>39</sup>.

En resumen, el templo, con su culto engañoso, produce en el pueblo un sentimiento de completa seguridad; este sentimiento le conduce a creerse inexpugnable, a pesar de la incoherencia de su vida.

#### 4. Siglos xviii-xix

Los autores siguen interpretando la expresión como confianza en el templo<sup>40</sup> o creencia fanática<sup>41</sup>, como la actitud arrogante del ju-

(*In Ieremiae Prophetias et Lamentationes*, Opera Exegetica et Homiletica 15, Opera Omnia 37, en Corpus Reformatorum 65, [Brunsvigae 1888] col. 671-673).

<sup>35</sup> C. Castro, *In Ieremiae prophetias* (Parisiis 1608) col. 143-144: "...tria anni festa, in quibus in templo apparere tenebantur Hebraei (Dt 16) ter repetabant templum Domini: existimantes per triam illam apparitionem a suis omnibus sceleribus expiari".

<sup>36</sup> G. Sánchez, *In Jeremiam prophetam* (Lugduni 1617) col. 202, piensa que los aspectos fuertes, ya de deseo ya de dolor, se expresan repitiéndolos tres veces; así en los libros sagrados encontramos esto en Zac 2,10-11; Ap 8,13; Jr 22,13. Y añade cómo en los escritores profanos semejante repetición equivale a "valde", así: "ter felix, ter maximus, ter sapiens" es igual a "valde felix, valde maximus, valde sapiens". O también significa "saepe", es el caso de la Eneida cuando Virgilio escribe:

"At illam ter fluctus ibidem

torquet agens circum" (*Aen.* 1,116-117).

Ter conatus ibi collo dare brachia circum

tres frustra compensa manus effugit imago" (*Aen.* 2,792-793).

<sup>37</sup> C. A. Lapidé, *o.c.*, 66.

<sup>38</sup> G. Sánchez escribe: "si interna absit sanctitas, externa Domino non probatur" (*o.c.*, col. 201).

<sup>39</sup> C. A. Lapidé recalca lo absurdo de esta actitud reproduciendo unas palabras de S. Bernardo (sermón *De ligno, faeno et stipula*): "Nusquam, ait, est securitas, fratres, neque in coelo, neque in paradiso, multo minus in mundo. In coelo enim cecidit Angelus sub praesentia divinitatis; Adam in paradiso de loco voluptatis; Judas in mundo de schola Salvatoris. Haec idcirco dixerim, ne quis sibi de loco isto blandiatur, quia dicitur: locus iste sanctus est quia non locus homines, sed homines locum santificant". Y en el mismo sentido cita el sermón 10 de san Agustín, *Ad fratres in eremo* (*o.c.*, 66).

<sup>40</sup> H. Ewald, *Jeremia und Hezequiel* (Göttingen 1868) 128.

<sup>41</sup> F. Hitzig, *Der Prophet Jeremia* (Leipzig 1866) 59.

dío, para quien las denuncias del profeta carecen de fundamento<sup>42</sup>.

El creyente cae así en una doble trampa: la creencia de que el templo de Dios le otorga una libertad ilimitada, incluso para pecar<sup>43</sup>, y la tentación de sustituir la ley de Dios, realidad salvífica, por el templo de Dios con su culto<sup>44</sup>.

Hasta aquí hemos constatado, por tanto, que, desde la época de los SS.PP. al siglo XIX, la tendencia ha sido interpretar el triple *hēkal YHWH* como “palabras engañosas”. En el siglo XX surgirán nuevas opiniones.

Reducir nuestra expresión a meras “palabras engañosas”, nos parece insuficiente. Y esto por dos razones:

— Nadie niega que la expresión en el contexto de nuestra perícopa sean “palabras engañosas”: están en boca de personas que celebran el culto, pero al mismo tiempo conducen una vida incoherente con la ley del Señor; son, por tanto, personas hipócritas. Ahora bien, la expresión en sí misma no es engañosa, porque en boca del fiel israelita tal expresión puede tener un sentido salvífico.

— Por otra parte, cuando consideramos Jr 7,4<sup>b</sup> como “palabras engañosas”, estamos relacionando *hēkal YHWH* con *dibrē šeger* (v. 4<sup>a</sup>). Sin embargo, el término *hēkāl* en Jr 7,1-15 se relaciona mejor con la expresión *niššalnu*, como estudiaremos más adelante.

Por tanto, consideramos que esta interpretación es parcial.

## 5. Siglo XX

La abundancia de comentarios en nuestro siglo aporta también cierta variedad en las interpretaciones de nuestra expresión. Podemos hacer cinco divisiones:

### a) Es una simple repetición.

W. L. Holladay compara este texto con Mt 6,7: “Y al orar no charléis mucho, como hacen los gentiles, que se figuran que por su palabrería van a ser escuchados...” “Templo de Yahvé, templo de Yahvé, templo de Yahvé” serían, por tanto, palabras miméticamente repetidas, con la superficialidad de la piedad rutinaria<sup>45</sup>.

E. Vogt parafrasea así esta actitud: “Vosotros tenéis siempre en la boca el templo del Señor, siempre habláis del templo del Señor,

<sup>42</sup> A. Martini, *La Sacra Bibbia*, vol. III, Firenze 1852) 326. Cf. también A. Calmet, *Commentarium literale in Biblia, Jeremias*, vol. VI (Venetiis 1732) 65.

<sup>43</sup> A. Martini, *o.c.*, 326.

<sup>44</sup> I. Knabenbauer, *Commentarius in Ieremiam Prophetam* (Parisiis 1889) 117.

<sup>45</sup> W. L. Holladay, *Jeremiah-I* (Philadelphia 1986) 242.

siempre expresáis la palabra templo, templo, templo"<sup>46</sup>. Actitud que el profeta rechaza y desvaloriza imitándola irónicamente. Una postura semejante encontramos en G. Ricciotti<sup>47</sup> y A. Gelin<sup>48</sup>.

La valoración hecha al final del apartado anterior nos vale también ahora. ¿Podemos considerar nuestra frase como una "simple y vana repetición"? En este contexto, pronunciada mecánicamente con los labios, está vacía de contenido. Pronunciada por un corazón creyente, es profesión de fe sincera. Por tanto, tampoco esta interpretación nos parece del todo precisa.

#### b) Una fórmula solemne.

Es una fórmula como otras que aparecen en la Biblia cuando se quiere enfatizar una situación<sup>49</sup>. Repeticiones con esta característica tenemos en:

Jer 22,29: ¡Tierra, tierra, tierra!

Is 6,3: ¡Santo, Santo, Santo!

Ez 21,32: ¡Ruina, ruina, ruina!

Nah 1,2: Vengador Yahvé, vengador Yahvé, vengador Yahvé.

En nuestro caso, la fórmula recalca el ansia de seguridad de unos creyentes más supersticiosos que religiosos.

Esta interpretación es aceptable. Nuestra expresión enfatiza la importancia del templo. Sin embargo, no podemos limitarnos exclusivamente a la forma. Como veremos más adelante, la expresión contiene un denso significado.

#### c) Una fórmula de conjuro.

En esta expresión hay un matiz de fórmula mágica<sup>50</sup>. Así escribía A. S. Peake en 1910, sin desarrollar más la idea. Por el contexto se ve que entiende este matiz mágico en el sentido supersticioso, popular, que suele tener la gente sencilla.

J. Herrmann, en 1949, observa una equivalencia entre Jr 7,4<sup>b</sup> y el comienzo de ciertos escritos de Babilonia. Parte Herrmann del análisis de Jr 22,29; 7,4; y Ez 21,32. Valora positivamente la interpretación que Rudolph daba a estos textos: efectivamente, la triple repetición que encontramos en todos ellos indica su importancia. El dato

<sup>46</sup> E. Vogt, *Geremia* (Roma 1971) 19.

<sup>47</sup> C. Ricciotti, *Il libro di Geremia* (Torino 1923) 114.

<sup>48</sup> A. Gelin, *Jérémie* (Paris 1951) 65.

<sup>49</sup> C. H. Cornill, *Das Buch Jeremia* (Leipzig 1905) 261; A. Penna, *La Sacra Bibbia. Geremia* (Torino 1954) 86.

<sup>50</sup> A. S. Peake, *Jeremiah and Lamentations* (London 1910) 147: "Here it gives the formula a kind of magical force".

curioso, sin embargo, lo suministra el texto de Jr 22,29: 'ereš, 'ereš, 'ereš; con la repetición del mismo término comienza un conjuro de los Encantamientos de Maqlû *iršitum iršitum iršitum-ma* (Maqlû I, 37-41). Y éste no es el único texto que se abre con una triple repetición<sup>51</sup>.

Ante este dato, Herrmann propone: puesto que hay aquí evidentes semejanzas de estilo entre los citados textos proféticos y los textos babilónicos, ¿no sería posible también hablar de semejanzas en el contenido? Califica su propuesta como "digna de tenerse en cuenta" y deja abierta la cuestión<sup>52</sup>.

Notemos que el mismo autor considera su sugerencia como "digna de tenerse en cuenta", pero no le da más fuerza. También nosotros somos del mismo parecer. De todos modos, esta interpretación no hace justicia a nuestro texto, claramente cáltico y en el que la crítica del profeta a la gente no parece tener ninguna referencia a actividades mágicas.

#### d) Una fórmula litúrgica.

Para H. G. Reventlow *hēkal YHWH, hēkal YHWH, hēkal YHWH* son palabras que los peregrinos cantaban cuando estaban llegando a Jerusalén<sup>53</sup>.

Reventlow argumenta de esta forma: creer que 7,4<sup>b</sup> es fruto de la situación política o que es expresión de fervor y pasión (así Rudolph) resulta muy limitado y poco convincente. Aquí hemos de pensar más bien en una expresión cáltica. Los peregrinos confiaban plenamente en la incommovible estabilidad del monte de Dios, Sión; esta fe era parte integrante de su cultura y así lo manifestaban tanto la tradición teológica y litúrgica oficial de Jerusalén<sup>54</sup> como la predicación profética de Isaías<sup>55</sup>. Para ellos era evidente que Yahvé moraba en el templo.

<sup>51</sup> Cf. el estudio de G. Meier, *Die assyrische Beschwörungssammlung Maqlû* (Berlin 1937). En este trabajo presenta el autor nueve tabletas de dichos babilónicos; en ellos aparecen repeticiones que él considera conjuros de encantamiento. En las tabletas I, III y VI tenemos los siguientes casos:

1) I,37: *én iršitum iršitum iršitum-ma...* (= *Beschwörung. Erde, Erde, Erde!...*).

2) I,42-43: *én ali-ia zab-ban ali-ia zab-ban šá ali-ia zab-ban 2-ta abullâti-šu...* (= *Beschwörung. Meine Stadt Zabban, meine Stadt Zabban, meine Stadt Zabban hat zwei Tore...*).

3) III,158-159: *én rit-tu-ma rit-tu rit-tu dan-na-tu ša a-me-lu-ti...* (= *Beschwörung. Hand, Hand, gewaltige Hand der Menschen...*).

4) VI,26-27: *én kukru-ma kukru kukru ina šedâni ellûti...* (= *Beschwörung. Zichorie. Zichorie! Zichorie aus den hellen, reinen...*).

<sup>52</sup> J. Herrmann, "Zu Jer 22,29; 7,4"; *ZAW* 62 (1950) 321-322.

<sup>53</sup> H. G. Reventlow, "Gattung und Überlieferung in der Tempelrede Jeremias"; *ZAW* 81 (1969) 328-331.

<sup>54</sup> Cf. *Sal* 46,2ss; 78,69; 87,5; 125,1s; *Is* 14,32; 26,1ss.

<sup>55</sup> Cf. *Is* 10,24ss; 28,16; 29,1ss; 31,4ss.

Reventlow descubre además en 7,1-15 un fuerte elemento ético, que él relaciona con la respuesta del sacerdote a los fieles en las liturgias de entrada<sup>56</sup>. Y concluye: puesto que la expresión tiene un trasfondo de tradición teológico-litúrgica y en su contexto se recuerdan las condiciones éticas de las liturgias de entrada, estamos aquí delante de una fórmula propia de tales liturgias.

Sabemos que en los textos llamados "liturgias de entrada"<sup>57</sup> los autores distinguen dos momentos esenciales: la solicitud del fiel/fieles para entrar en el templo<sup>58</sup> y la respuesta del sacerdote/sacerdotes con las condiciones de entrada<sup>59</sup>. Tales condiciones nunca se reducían a una pureza ritual y externa, sino que se basaban en el Decálogo<sup>60</sup>. En este sentido, las exigencias que planteaba el sacerdote y las que propone Jeremías al pueblo coinciden: de hecho, el profeta invita a enmendar la conducta, a no matar, no robar, no adúlterar, no jurar en falso, no incensar a otros dioses.

Sin embargo, creemos que de esto no puede deducirse que nuestro texto sea una fórmula litúrgica: en primer lugar, Jeremías no ejerce en su vida una función cultural; no le correspondía, por tanto, desempeñar el papel del sacerdote<sup>61</sup>. En segundo lugar, el pueblo aquí no pregunta nada; simplemente hace una proclamación. En tercer lugar, si fuera liturgia de entrada, la expresión tendría que ser pronunciada, lógicamente, mientras el pueblo va entrando en el templo; sin embargo, aquí la expresión se puede aplicar perfectamente también a quienes ya están dentro del templo e incluso a toda la población de Judá.

e) Una fórmula de profesión de fe.

Fe en una doble realidad: templo como la morada de Dios y templo como presencia del rey eterno.

<sup>56</sup> Así considera H. G. Reventlow los salmos 15 y 24, y Miq 6,6-8. Cita en su apoyo a K. Koch, *Tempeleinlassliturgien und Dekaloge*, en *Studien zur Theologie der alttestamentlichen Ueberlieferungen* (Neukirchen 1961) 45-60.

<sup>57</sup> Cf. Sal 15; 24,3-6; Miq 6,6-8. Estos textos los consideran liturgias de entrada S. Mowinckel, *Psalmenstudien II* (Kristiania 1922) 118-120, y H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (Göttingen 1975) 407-408.

<sup>58</sup> Sal 15,1; 24,3; Miq 6,6.

<sup>59</sup> Sal 15,2-5; Sal 24,4; Miq 6,8.

<sup>60</sup> Cf. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi*, vol. 1 (Bologna 1986) 272.

<sup>61</sup> Según Jr 1,1 podría pensarse que Jeremías fue sacerdote. Sin embargo, es más probable que las palabras *min-hakkōh'nīm* hagan referencia a Jilquías, su padre. En tal caso, Jeremías pertenece a una familia sacerdotal, pero no es sacerdote. De hecho, nunca lo encontramos ejerciendo como tal (cf. W. McKane, o.c., 1).

## 1) Este es el templo de Yahvé.

El proceso de elección por parte de Dios se ha ido concretando: Dios se ha elegido un pueblo entre las naciones (Am 3,2; Dt 7,6); para ese pueblo ha elegido una tierra de torrentes y manantiales, donde el pueblo comerá hasta hartarse (Dt 8,7-10); dentro de esa tierra, Dios se ha fijado especialmente en Judá (Sal 78,68); y dentro de Judá, en el monte Sión (Is 8,18; 28,16; 2,2-4; Miq 4,1-3)<sup>62</sup>. Allí está el templo.

De todo ello el pueblo es consciente a través de una tradición teológica y cultural: este templo es la morada que Dios se ha escogido para sí<sup>63</sup>; el Dios que ha obrado prodigios en favor de su pueblo, está ahora aquí con nosotros.

## 2) Y en su morada Dios está presente como “rey eterno”.

Añade esta idea J. Bright, partiendo de uno de los significados de la palabra *hēkāl*: “palacio” o “residencia real”. La creencia era la siguiente: Yahvé había prometido a la dinastía de David la realeza eterna; del mismo modo se ha escogido Sión como su morada para siempre (Sal 132), donde él está entronizado como rey eterno y asegura la protección de su pueblo<sup>64</sup>.

Esta es la interpretación, entre otros, de Duhm, Volz, Nötscher y Rudolph. También nosotros nos unimos a esta postura. El pueblo judío es beneficiario privilegiado de la historia salvífica, lo experimenta y lo proclama. Se trataría, pues, de una fórmula de dicha proclamación.

Pero ¿qué proclamaba el pueblo con esta fórmula? Para responder a la pregunta estudiamos a continuación el significado del término *hēkāl* y su posible relación con el término *niššalnū*.

III. “*hēkāl*” *hēkal* YHWH” EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Estudiamos ahora el significado del término *hēkāl* en sus diversos contextos del AT. Sólo o determinado por nombres profanos, adjetivos o sufijos pronominales, lo encontramos 57 veces; *hēkal* YHWH aparece 19 veces; la expresión triple, únicamente en Jr 7,4<sup>b</sup>.

*Hēkāl* tiene tres acepciones:

<sup>62</sup> E. W. Nicholson, *The book of the Prophet Jeremiah, 1-25* (Cambridge 1973) 77.

<sup>63</sup> B. Duhm, *Das Buch Jeremia* (Tübingen 1901) 75. En el mismo sentido escriben P. Volz, *Der Prophet Jeremia* (Leipzig 1922) 88; F. Nötscher, *Das Buch Jeremias* (Bonn 1934) 83; W. Rudolph, o.c., 48, y otros.

<sup>64</sup> J. Bright, *Jeremiah* (New York 1965) 55-56.

- profana: palacio o residencia real;
- religiosa: santuario, templo o parte del templo de Jerusalén;
- metafísica: palacio celeste, templo celeste.

La expresión *hēkal YHWH* encaja sólo en la segunda.

### 1. Palacio o residencia real

Para expresar edificio", "morada" o "residencia", el hebreo tiene un campo semántico donde entran términos como *'ōhel*, *'armōn*, *bī-rāh*, *bayit*, *hēkāl*, *ḥāšēr*, *mīgdāl*, *mōšāb*, *mā'ōn*, *m'ārāh*, *mīqdāš*, *miškān*.

La elección de un término entre varios tiene su importancia, porque cada uno de ellos posee su matiz propio<sup>65</sup>; en nuestro caso el autor ha elegido *hēkāl*. Los textos donde aparece esta palabra con sentido profano hacen referencia al palacio de Ajab (1 Re 21,1), al palacio del rey de Babilonia (2 Re 20,18; Is 39,7; y Dn 1,4), al palacio de Nínive (Nah 2,7) o palacio donde se celebran las bodas de un joven príncipe (Sal 45,9.16). En Sal 144,12; Prov 30,28; Os 8,14 y Am 8,3, "palacio" tiene la connotación de construcción grandiosa<sup>66</sup>.

Quien vive en el palacio no es, por supuesto, el ciudadano corriente; es el príncipe o el rey. Por eso, *hēkāl* aparece vinculado a la realeza. De ahí que el término *hēkāl* relacionado con Yahvé presente a Dios como rey. De hecho, para Israel Yahvé era "el Rey" con mayúscula<sup>67</sup>; Yahvé es quien verdaderamente gobierna, los reyes terrenos no son sino simples vicarios suyos<sup>68</sup>.

Un elemento esencial en el palacio real es el trono (*kissē*). Y el trono, no sólo como símbolo de dignidad, poder o dominio, sino también como sede para la administración de la justicia. Desde su trono, Dios-Rey hace justicia (Sal 9,5.8; 11,4; 89,15; 97,2)<sup>69</sup>.

<sup>65</sup> Aunque dentro de un mismo campo semántico, no expresamos lo mismo cuando, por ejemplo, decimos: oratorio, capilla, iglesia, catedral o basilica.

<sup>66</sup> *hēkāl* es un extranjerismo cuyo primer significado es "casa grande", "palacio": así en el acádico (*ekallu*) y en el ugarítico (*hkl*). Sólo secundariamente significará "templo" (cf. R. de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona 1964) 374-376; Hoffner, "bayit", en *TWAT* I, col. 629; Ottosson, "hēkāl", en *TWAT* II, col. 409).

<sup>67</sup> Era ésta una vieja noción (Ex 15,18; Nm 23,21; Jue 8,23; 1 Sm 8,7; 12,12; 1 Re 22,19; Is 6,5) que se expresa frecuentemente durante la cautividad y después de ella (Is 41,21; 43,15; 44,6; y en los salmos de la realeza de Yahvé, 47; 93; 96-99) (cf. J. A. Soggin, "melek", en E. Jenni / C. Westermann, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento* I (Madrid 1978) col. 1245-1252; R. de Vaux, *o.c.*, 147).

<sup>68</sup> Cf. 1 Cr 17,24; 28,5; 2 Cr 9,8.

<sup>69</sup> "Nessuno mette in dubbio che il "trono" (*kissē*) sia il segno per antonomasia della dignità, del potere e della gloria di chi governa; tuttavia è importante rilevare come nel testo di 1 Re 7,7 il "seggio" sia collegato con l'esercizio del giudicare spettante al re. [...] Quando si parla di Dio come re, si mette in

En resumen, el término *hēkāl* con significado de “palacio” no expresa un simple lugar de residencia, sino que alude concretamente a las prerrogativas de realeza y de administración de la justicia atribuidas al señor del palacio.

## 2. Santuario o templo

Cuando es una divinidad quien reside en el *hēkāl*, entonces adquiere el término su significado de “santuario” o “templo”. Así, por ejemplo, lo encontramos referido a santuarios paganos, al santuario de Silo<sup>70</sup> o, como en nuestro texto, al templo de Jerusalén.

En 21 ocasiones *hēkāl* indica sólo la parte central del templo, es decir, el santo. En estos casos se trata del tiempo postexílico, en la época de la reconstrucción del templo<sup>71</sup>. Sin embargo, en Neh 6,10.11 connota también la idea de “refugio”: probablemente se ha aconsejado a Semayas usar el derecho de asilo, inicialmente limitado al altar (Ex 21,14) y más tarde ampliado a todo el templo (Sal 27,5)<sup>72</sup>.

Cuando *hēkāl* se refiere al conjunto del templo de Jerusalén connota nuevas características, las podemos sintetizar así:

### a) Sede de la presencia divina.

Aunque Yahvé es tan grande que ni el templo ni el mismo cielo pueden contenerlo (1 Re 8,27), *hēkāl* indica el templo como “morada divina”. Lo observamos, por ejemplo, en Miqueas: “¡Escuchad, pueblos todos, atiende tierra y cuanto encierras! ¡Sea testigo Yahvé contra vosotros, el Señor desde su santo Templo!” (Mq 1,2). Y en Malaquías: “He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí, y enseguida vendrá a su templo el Señor a quien vosotros buscáis...” (Mal 3,1).

Is 6,1 también nos lo indica y abre perspectivas admirables: el profeta realza la sensación de plenitud ante la presencia del Altísimo, plenitud que llena el templo y lo desborda y hace al hombre to-

relazione il suo trono con il fare giustizia”, P. Bovati, *Ristabilire la Giustizia* (AnBib 110; Roma 1986) 211.

<sup>70</sup> No nos detenemos en el estudio de *hēkāl* como “santuario”, pero sí vale la pena anotar brevemente que:

1) La connotación de “santuario pagano” la tiene *hēkāl* en 2 Cr 36,7 y Jl 4,5: al santuario de Babilonia van a parar objetos del templo de Jerusalén; a Tiro y Sidón, el botín de los saqueos perpetrados en Judá.

2) Tres veces viene indicado Silo como *hēkāl* YHWH, como lugar de la presencia de Yahvé, lugar del arca (1 Sm 3,3), lugar de peregrinación y culto (1 Sm 1,9) y lugar donde Dios llama y elige (1 Sm 3,3). (Cf. R. de Vaux, *o.c.*, 400).

<sup>71</sup> En 1 Re lo encontramos 6 veces (6,3.5.17.33; 7,21.50); 8 veces en Ez (41,1.4.15.20.21.23.25; 42,8); 3 veces en Neh (6,10.11); y 4 en 2 Cr (3,17; 4,7.8.22).

<sup>72</sup> Cf. R. de Vaux, *o.c.*, 228.



mar conciencia de su impureza radical<sup>73</sup>. También en la oda triunfal del salmo 18, el templo es la morada de Yahvé, donde él escucha la angustia del hombre (Sal 18,7; 2 Sm 22,7)<sup>74</sup>. Esta presencia divina es, lógicamente, signo de elección para este pueblo<sup>75</sup>.

#### b) Lugar santo.

La presencia de Yahvé santifica el templo. Basta observar el binomio *hēkāl* + raíz *qdš*:

"Mas yo, por la abundancia de tu amor,  
entro en tu Casa;  
en tu santo Templo me prosterno,  
lleno de tu temor" (Sal 5,8).

Encontramos el mismo sintagma en Sal 11,4; 138,2; Jon 2,5,8; Miq 1,2; Hab 2,20<sup>76</sup>.

Esta santidad del templo se hace más vigorosa aún justamente cuando el templo ha sido profanado (*hēkāl*: Sal 79,1; o *hēkal YHWH*: 2 Re 23,4; 2 Cr 29,16; Ez 8,16). En tales casos hay que eliminar todo lo idólatrico y proceder a una minuciosa purificación; profanar su templo es la mayor ofensa que puede cometerse contra Israel.

#### c) Centro de culto.

Porque el fiel cree que Yahvé está presente en su templo, existen el culto y la actividad cúlrica de los fieles<sup>77</sup>. El término *hēkāl* nos indica el templo como lugar de adoración (Sal 5,8; 138,2), lugar donde se proclama la gloria de Dios (Sal 29,9) o donde se evoca su amor (Sal 48,10); allí se dirige al pueblo que ha vivido el destierro, ofrece holocaustos (Esd 3,6), recuerda los sufrimientos y celebra la alegría de la vuelta (Esd 3,10.12); y también al templo acuden los reyes a presentar sus dones (Sal 68,30), reconociendo así la realeza universal de Yahvé<sup>78</sup>.

<sup>73</sup> Cf. R. de Vaux, o.c., 427-428; Y. M. Congar, *El misterio del templo* (Barcelona 1964) 70-78; G. B. Gray, *The book of Isaiah* (ICC; Edinburgh 1912) 103-104; L. Alonso / J. L. Sicre, o.c., 139-141.

<sup>74</sup> En Sal 18,7 y en su paralelo 2 Sm 22,7 se hace referencia al templo celeste. Pero "residenza terrestre (templo) e residenza celeste di Dio sono verticalmente unite e di là si dirama l'intervento liberatore di Dio", G. Ravasi, o.c., vol. 1, 332.

<sup>75</sup> Cf. R. de Vaux, o.c., 428-429.

<sup>76</sup> La raíz *qdš* es empleada en estos textos como sustantivo o adjetivo seguidos de sufijos pronominales de 2.<sup>a</sup> o de 3.<sup>a</sup> persona singular.

<sup>77</sup> Cf. R. de Vaux, o.c., 427.

<sup>78</sup> Cf. G. Ravasi, o.c., 397.

d) Reflejo de la suerte del pueblo.

Pueblo y templo corren un mismo destino. En varios textos observamos una relación clara entre la situación del pueblo y la situación del templo, ambas van unidas:

— cuando el pueblo es vencido, el templo es despojado:

Senaquerib se apodera de todas las ciudades fortificadas de Judá (2 Re 18,14).

Nabucodonosor deporta a toda Jerusalén (2 Re 24,14).

Ezequías entrega el oro de las puertas del templo al rey de Asiria (2 Re 18,16).

“Se llevó todos los tesoros del templo...” (2 Re 24,13).

— Israel vive la humillación, si el templo es profanado:

“Han dejado en ruinas a Jerusalén” (Sal 79,1<sup>a</sup>).

“Nos hemos hecho la irrisión de los vecinos” (Sal 79,4).

“Han profanado tu santo templo” (Sal 79,1<sup>b</sup>).

— Y lo mismo vale para las vivencias positivas:

Cuando el pueblo vuelve del desierto:

El templo se reconstruye (Esd 4,1; Is 44,28; Zac 6,12-15).

El templo se purifica (2 Re 23,4).

Es decir, pueblo y templo viven a la par: el templo se convierte en caja de resonancia de la vida del pueblo.

e) Refugio de Israel.

Dios está presente en su templo, nos ha elegido y se venga de los enemigos (Sal 68,30; Is 66,6). Junto a él, por tanto, el temor no existe, no hay peligro: él cobija en su cabaña, oculta en lo profundo de su tienda. Por eso el fiel cree y quiere habitar en la casa de Yahvé (Sal 27,4), la residencia divina es su mejor protección y fortaleza<sup>79</sup>. Yahvé está en su templo y allí pueden refugiarse los hijos de Adán (Sal 11,4)<sup>80</sup>.

### 3. Palacio celeste

El término *hēkāl* como palacio celeste o templo celeste, lo encontramos en contextos de teofanía. *Hēkāl* es aquí el lugar donde Dios

<sup>79</sup> G. Ravasi: “Offre al credente la sua residenza ben protetta e fortificata”. (o.c., vol. 1, 503).

<sup>80</sup> Cf. L. Alonso, *Treinta salmos: poesía y oración* (Madrid 1981) 83. En apoyo de esta afirmación téngase presente lo dicho sobre los dos versículos de Nehemías alusivos a *hēkāl* como parte del templo y que connotan el derecho de asilo con que contaba la morada de Yahvé (Neh 6,10.11).

reside (Hab 2,20; Sal 11,4), donde se celebra su gloria (Sal 29,9); hasta allí llega la voz del hombre angustiado (2 Sm 22,7; Sal 18,7); desde allí avanza majestuosamente en defensa de sus elegidos.

Pero palacio celeste no expresa la lejanía absoluta, sino más bien una trascendencia ligada a la presencia divina: el trono celeste se hace visible al hombre en el santuario terreno.

De todo lo que acabamos de decir, se deduce que, cuando el pueblo prefiere la expresión *hēkāl YHWH*, está reconociendo la realeza de Dios, su justicia y su presencia en el templo de Jerusalén (templo como sede de la presencia divina, signo de elección, lugar santo, centro del culto, reflejo de la suerte del pueblo, refugio de Israel).

Una concepción del templo así no podía menos de provocar en el creyente un sentimiento de seguridad o, dicho de otra forma, un sentimiento de salvación. Por eso no nos sorprende que a la triple repetición *hēkal YHWH*, *hēkal YHWH*, *hēkal YHWH* el pueblo añadiese espontáneamente la exclamación *niššalnū* (v. 10). El pueblo manifiesta una relación entre ambas expresiones.

#### IV. LA RELACIÓN TEMPLO-SALVACIÓN

En este apartado nos vamos a ocupar de dos puntos fundamentales: la relación que existe entre templo y salvación; el contenido de esa salvación relacionada con el templo.

##### 1. Templo-salvación

Según Jr 7,4.10 la expresión que el pueblo pronuncia es *hēkal YHWH*, *hēkal YHWH*, *hēkal YHWH* ... *niššalnū*. Aparece, por tanto, nuestra expresión ligada a un término salvífico. Nos preguntamos ahora: a) por la relación *hēkāl + nšl* y b) por la relación *hēkāl +* sinónimos de *nšl*.

##### a) *hēkāl + nšl*.

Esta relación aparece dos veces, en los salmos 18 (= 2 Sm 22) y 79:

*yīšma' mēhēhālō qōlū...*  
*yaššilēnī mē'oy'ebī 'az*  
 (Sal 18,7.18 = 2 Sm 22,7.18)  
*ṭimm'ū 'et-hēkal qodšekā...*  
*haššilēnū*  
 (Sal 79,1.9)

b) *hēkāl* + sinónimos de *nšl*.

Son muchos los sinónimos de *nšl* que expresan salvación bajo diversos aspectos. Elegimos los que nos parecen más significativos<sup>81</sup>:

• En textos donde se dice que Yahvé reside en su templo santo constatamos la relación templo-salvación con la secuencia siguiente:

<i>Vamos a /estamos en el templo</i>	<i>Culto</i>	<i>Salvación</i>
Voy a tu templo (Sal 5,8)	me prosterno	— me proteges (v. 12): <i>skd</i> (Hi) — bendices al justo (v. 13): <i>brk</i> (Pi) — lo cubres con tu favor (v. 13): <i>ʿṭr</i> (Q)
En su templo (Sal 19,7; = 2 Sm 22,7) <sup>82</sup>	invoco a Dios	— escucha mi voz (v. 7): <i>šmʿ</i> (Q) — me libra (v. 18): <i>nšl</i> (Hi)
En su templo (Sal 29,9)	todo dice gloria	— Yahvé da el poder a su pueblo (v. 11): <i>ntn</i> (Q) — Yahvé bendice con la paz (v. 11): <i>brk</i> (Pi)
Hacia tu templo (Sal 138,2)	me prosterno	— me respondes (v. 3): <i>nh</i> (Q) — me aumentas la fuerza (v. 3): <i>rhb</i> (Hi) — Extiendes tu mano contra los enemigos (v. 7) <i>šlh</i> (Q) — me salvas (v. 7): <i>yšʿ</i> (Hi)
Llegó a tu templo (Jon 2,8)	mi oración	— me sacaste de la fosa (v. 7): <i>lh</i> (Hi).
En su templo (Is 6,1-7)	reconozco mi pecado	— Yahvé expía (v. 7): <i>kpr</i> (Pi) <sup>83</sup> .

• Cuando Yahvé sale de su templo, realiza acciones de:

- salvación (Hab 3,13): raíz *yšʿ*;
- pagar su merecido a los enemigos y avergonzarlos (Is 66,5.6): *šlm* (Pi) y *bwš* (Q).

<sup>81</sup> En el primer apartado es posible recoger exactamente los casos donde se da la relación templo-salvación, puesto que son términos precisos. No ocurre lo mismo en este segundo apartado, donde trabajamos con sinónimos y no siempre es posible establecer el matiz exacto de salvación que contiene un término. Por eso en este segundo apartado no podemos ser exhaustivos. Ofrecemos los ejemplos que nos han parecido más claros.

<sup>82</sup> Aunque ya citado previamente, añadimos aquí este texto para mostrar también en él la secuencia templo-culto-salvación.

<sup>83</sup> Notemos que esto es significativo para nuestro estudio: la secuencia que hemos visto es “templo - culto - salvación”. Jeremías acusa al pueblo de querer vivir de otra forma: “templo - acciones perversas - salvación”.

• Cuando el templo es profanado, la salvación proviene únicamente de Dios. Véase, por ejemplo, Sal 79,1-9, donde el Señor:

- derrama su furor contra las naciones (v. 6): *špk* (Q);
- nos ayuda (v. 9): *'zr* (Q);
- nos libera (v. 9): *nšl* (Hi);
- expía los pecados (v. 9): *kpr* (Hi).

• ¿Cómo se expresa la salvación divina en el momento de la consagración del templo de Salomón (1 Re 8,10-9,9)<sup>84</sup>? El Señor:

- habita aquí (8,13.27.30): raíz *yšb*;
- santifica esta casa (9,3): *qdš* (Hi);
- elige esta ciudad (8,16.48): *bḥr* (Q);
- elige a la dinastía de David (8,16): *bḥr* (Q);
- afirma la dinastía de David (9,5): *qwm* (Hi);
- cumple su promesa (8,20.24): *qwm* (Hi) y *ml'* (Pi);
- mantiene su promesa (8,24.25): *šmr* (Q);
- guarda la alianza y el amor (8,23): *šmr* (Q);
- escucha al que lo invoca (8,28.29.30.32.34.36.39.43.45.49.52; 9,3): *šm'* (Q);
- perdona (8,30.34.36.39.49): *slḥ* (Q);
- juzga (8,32.45.59): *špṭ*, *ntn*, *'šh* (Q);
- repatria al pueblo (8,34): *šwb* (Hi);
- le enseña el camino (8,36): *yrh* (Hi);
- le da reposo (8,56): *ntn* (Q).

Todos estos verbos tienen, en el contexto analizado, una connotación salvífica, y se relacionan con el templo. Por tanto, la relación templo-salvación existe.

Como puede observarse, el verbo más usado para indicar la salvación en nuestros ejemplos es *šm'* (13 veces), que aquí no significa simplemente "oír", sino "escuchar", "interesarse", "prestar atención", "conceder aquello que se ha pedido", en definitiva, "salvar"; Dios oye las manifestaciones humanas y responde plenamente a ellas<sup>85</sup>.

## 2. Características de la salvación expresada en *nšl*

Nuestra perícopa expresa la salvación mediante el término *niššalnū* (v. 10): se trata de un Nifal, perf. 1.<sup>a</sup> plural, con valor de presente.

<sup>84</sup> En este texto el término utilizado no es *hēkāl*, sino *bēt YHWH*. Lo traemos aquí por ser un texto tan específico sobre el templo.

<sup>85</sup> De hecho "i testi biblici. a volte identificano la totalità dell'azione *salvatrice* con il solo verbo dell'ascolto (che significa difatto esaudimento della richiesta, con tutte le conseguenze que ciò comporta), a volte con il solo *salvare*", P. Bovati, *o.c.*, 298).

Como este verbo es más frecuente en Hifil, resulta oportuno examinarlo en ambas conjugaciones. Así descubriremos tanto el lugar como el sujeto de la salvación.

a) *nšl* en Nifal.

La salvación actúa en contextos bélicos o de angustia personal:

— Bélicos:

Peligro de invasión y, en consecuencia, de destierro o de muerte:

“Senaquerib volvió a enviar mensajeros para decir a Ezequías...: Bien has oído lo que los reyes de Asiria han hecho a todos los países, entregándolos al anatema. ¡Y tú te vas a librar!” (2 Re 19,9-11).

El peligro viene de Asiria (2 Re 19,11; Is 20,6; 37,11; Am 3,12) o Babilonia (Miq 4,10). Y quién puede salvar del peligro se indica expresamente sólo en Miq 4,10 <sup>86</sup>:

“... llegarás hasta Babel,  
y allí serás liberada,  
allí te rescatará Yahvé  
de la mano de los enemigos”.

También en el canto a la providencia de Sal 33 se insiste en Yahvé como única vía de salvación:

“No queda a salvo el rey por su gran ejército,  
ni el bravo inmune por su enorme fuerza.  
Vana cosa el caballo para la victoria,  
ni con todo su vigor puede salvar.  
Nuestra alma en Yahvé espera,  
él es nuestro socorro y nuestro escudo” (vv. 16.17.20).

— Angustia personal:

- Ante la muerte, como el caso de Jacob:

“Jacob llamó a aquel lugar Penuel, pues se dijo: he visto a Dios cara a cara y tengo la vida salva” (Gn 32,31).

En la misma línea se habla de la angustia de un creyente (Sal 69, 15) o de personajes simbólicos (Ez 14,16-18). En estos casos, la salvación proviene del Señor (Sal 69,15), de las personas implicadas (Ez 14,16.18) o simplemente no se indica (Gn 32,31).

<sup>86</sup> Aunque en los demás textos no se indica el autor de la salvación, una cosa queda clara, y es que la persona que está en esos peligros no puede salvarse a sí misma.

- Ante el embargo. Es el caso de quien sale fiador por otro:

"Si has salido, hijo mío, fiador de tu prójimo, ...  
 haz esto para quedar libre,  
 pues has caído en manos de tu prójimo; ...  
 líbrate como la gacela del lazo (Prov 6,1-5).

- Ante la esclavitud. Así en Dt 23,16 encontramos una norma que ampara al esclavo fugitivo de su amo:

"No entregarás a su amo el esclavo que haya acudido a tí huyendo de él".

b) *nšl* en Hifil.

El Hifil de este verbo es muy frecuente en el AT y se da en contextos muy dispares: amenaza de sumisión a las grandes potencias, luchas de Israel contra los pueblos vecinos, disputas familiares, situaciones de angustia o de oración personal, etc.

En estos casos la raíz *nšl* causa la liberación de la muerte, la deportación o la esclavitud. En los salmos elimina peligros más internos, como la culpa personal o el temor. El peligro proviene de Egipto, de los pueblos circundantes y, sobre todo, de Asiria con su rey<sup>87</sup>, convertido en la gran amenaza par el pueblo judío:

"Pero no escuchéis a Ezequías, porque os engaña diciendo: 'Yahvé nos liberará'. ¿Acaso los dioses de las naciones han librado cada uno a su tierra de la mano del rey de Asiria? ¿Dónde están los dioses...? ¿Acaso han librado a Samaría de mi mano? ¿Quiénes, de entre todos los dioses de los países, los han librado de mi poder para que libre Yahvé a Jerusalén de mi mano?" (2 Re 12,32-35).

El dato más destacable de todos estos textos apunta a la causa, al sujeto que salva: *nšl* en Hifil aparece 191 veces; pues bien, en 120 casos el artífice de la salvación es Yahvé. Podemos, por tanto, afirmar que el verbo *nšl* en Hifil resume la experiencia israelita de que es Dios quien, fundamentalmente, interviene cuando el pueblo está en peligro o el individuo está amenazado<sup>88</sup>.

<sup>87</sup> Como principales agentes del peligro aparecen: Egipto, 11 veces (sobre todo en Ex); los pueblos vecinos, 18 veces (sobre todo en Jue y 1 Sm); y Asiria, 29 veces (9 en 2 Re; 8 en 2 Cr; 11 en Is y 1 en Miq).

<sup>88</sup> Sin embargo *nšl* no se convierte en un concepto teológico específico, sino que es una palabra entre otras muchas para expresar la acción salvadora de Yahvé (cf. U. Bergmann, *nšl*, en E. Jenni / C. Westermann, o.c., II, col. 136).

## REFLEXIÓN FINAL

Pocas cosas hay que añadir a las reflexiones hechas tanto a propósito de *hēkāl* como de su relación con *niššalnū*. Sin embargo, a modo de síntesis, queremos insistir en los puntos siguientes:

1) El templo hunde sus raíces en la historia del pueblo hebreo. Por ello, el término *hēkāl* sintetizaba gran parte de la experiencia política y religiosa de Israel. Creer en el templo significaba, por tanto, creer en Dios que *residía* allí, que había *elegido* a Israel como pueblo suyo, habitando *con él* y *acogiendo* en su morada a cuantos acudían a ella.

De una concepción del templo como ésta nacía en el pueblo una confianza ciega ante el futuro: porque en el templo Israel sentía la salvación de Yahvé. Esta salvación se concretaba, en el momento presente, en una doble seguridad:

— el Dios que había asistido al israelita en sus inquietudes y en sus angustias personales, a lo largo de la historia, también ahora lo asiste;

— y el Dios que siempre ha salvado a su pueblo (de la esclavitud de Egipto, de la hostigación de los pueblos vecinos, de las amenazas de Senaquerib), también ahora (en peligro inminente de invasión) va a intervenir salvando: Jerusalén no sucumbirá. Las palabras *hēkal YHWH*, *hēkal YHWH*, *hēkal YHWH* son, por tanto, una profesión de esta fe.

2) Sin embargo, esta fórmula de fe se ha desvirtuado, se ha vaciado de su contenido: el pueblo se queda en lo más externo del templo y en el esplendor de su culto, prescindiendo del Señor que da sentido al templo y al culto. El pueblo ha caído en la incoherencia denunciada por Isaías 29,13:

Este pueblo me honra con los  
labios,

*hēkal YHWH, hēkal YHWH, hēkal  
YHWH ... niššalnū*

(Jr 7,4<sup>b</sup>.10<sup>b</sup>)

pero su corazón está lejos de  
mí.

“robáis, matáis, cometéis adulterio,  
juráis en falso, quemáis incienso a  
Baal, seguís a dioses extranjeros”.

(Jr 7,9)<sup>89</sup>.

Esta disociación entre culto y moral que vive el templo destruye la vinculación *hēkal YHWH - niššalnū*. Para Israel, el templo del Señor deja de ser una realidad salvífica. La historia nos lo va a confirmar: el templo es destruido y el pueblo es deportado.

<sup>89</sup> Cf. P. Volz: “Jetzt stört ihn (Jer) nicht mehr Fremdkult und baalitische Torheit; aber er erkennt einen viel tieferen schaden: der Kultus selbst ist die Sünde des Volkes, das Hindernis der Frömmigkeit!” (o.c., 89).