

## LOS QUERUBINES DEL TEMPLO DE SALOMON

POR

FRANCISCO J. RODRÍGUEZ MOLERO

LA descripción bíblica del Templo salomónico es tan sobria y esquemática, que parece el guión dado por el arquitecto al constructor con las indicaciones someras de las medidas de las diversas partes del edificio, cuyo proyecto ya le era previamente conocido <sup>1</sup>. De ahí la dificultad en que siempre han tropezado los que han intentado reconstruir el primer Templo de Jerusalén a base de los datos que ofrece la Biblia (1 Re 6; 2 Cr 3), y la necesidad de compararlo con tempos parecidos más o menos coetáneos que permitan suplir los meros apuntes bíblicos <sup>2</sup>.

Entre los elementos más importantes del interior del Templo figuran los querubines <sup>3</sup>: "Hizo en el Santísimo dos querubi-

<sup>1</sup> Cf. M. Noth: *Könige I* (Bibl. Kommentar A. T. Neukirchen 1968) p. 104.

<sup>2</sup> Cf. Th. A. Busink: *Der Tempel von Jerusalem. Eine archäologisch-historische Studie unter Berücksichtigung des westsemitischen Tempelbaus*. Leiden 1970, partic. pp. 353-565.

<sup>3</sup> En la bibliografía sobre los querubines sobresalen R. de Vaux: *Les cherubins et l'Arche de l'alliance, les sphinx gardiens et les trones divins dans l'ancien orient*, en *Melanges de l'Université St. Joseph, Beyrouth* 37 (1960/61) 91-124, reprod. en *Bible et Orient* (París 1967), pp. 231-259; M. Haran: *The Ark of*

nes de madera de olivo" (1 Re 6,23); "Hizo también para la cámara del Santo de los Santos dos querubines, obra de escultores" (2 Cr 3,10). Una vez construido el Templo se hizo el traslado del Arca de la Alianza por manos de los sacerdotes, quienes la pusieron en el "Debir" del Templo (el Santísimo), bajo las alas internas de los querubines (1 Re 8,6). Los querubines y el Arca eran los únicos ocupantes del "Debir". El Arca procedía del tiempo anterior a la conquista, mientras los querubines se construyeron cuando se edificó el Templo. Ambos elementos aparecen en mutua relación, como pertenecientes a la esfera de lo divino, ya en la época mosaica, en las instrucciones dadas por Yahweh a Moisés para la construcción del Tabernáculo: "Fabricarás, pues, un arca de madera de acacia... También harás un propiciatorio (el "kappóret") de oro puro... Luego harás dos querubines de oro, de trabajo cincelado los harás, en los dos extremos del propiciatorio" (Ex 25,10-22). Y así fue ejecutado por el hábil artista B<sup>e</sup>sal'el: B<sup>e</sup>sal'el fabricó el arca en madera de acacia... Fabricó también un propiciatorio de oro puro... Igualmente hizo dos querubines de oro, que fabricó como obra cincelada, a los dos extremos del propiciatorio: un querubín a un extremo y el otro querubín al otro extremo, haciendo que los querubines arrancaran del propiciatorio, a sus dos extremos" (Ex 37,1-9). Y se mencionan también juntos en la época premonárquica: "Se trajo de allí (de Siló) el Arca de la Alianza de Yahweh Sebaot, que se sienta sobre los querubines" (1 Sam 4,4); y cuando David la trasladó a Jerusalén, a una tienda provisional de la ciudadela de Sión: "David reunió a los selectos de Israel... para subir el Arca de Dios, sobre la cual se invoca el nombre de Yahweh Š<sup>e</sup>ba'ot, que se asienta sobre los

*the Covenant and the Cherubs*, en "Eretz-Israel" V, 1958, 83-90; id. *The Ark and the Cherubin*: Israel Explor. Journal 9 (1959) 30-38. 89-94; W. F. Albright, *What were the Cherubims?*, The Biblical Archaeologist I (1938) 1-3; P. Dhorme-L.-H. Vincent, *Les Cherubins*: RB 35 (1926) 328-358. 481-495; Th. A. Busink o.c. pp. 285-87; H. Schmidt, *Kerubenthron und Lade*, en "Eucharisterion (Festschrift, f. H. Gunkel -FRLANT NF 36) Göttingen 1923, pp. 120-144; O. Keel, *Jahwe-Visionen und Siegelkunst* (Stuttg. Bib Studien 84/85) Stuttgart 1977, pp. 15-45; A. Dessene, *Le Sphinx. Etude iconographique*. Paris 1957.

querubines" (2 Sam 6,1-2). Esa mención conjunta de los querubines con el arca indica su común significado: el señalar la presencia de la majestad de Yahweh, cuyo trono visible constituyen unitariamente querubines y arca, en medio del pueblo elegido. Así vienen a ser el centro del culto israelí.

Esa referencia de los querubines a lo divino es una nota que los caracteriza posteriormente en textos, que ya no mencionan el Arca. Así en el predicado de Yahweh "que se sienta sobre querubines" yoseb k<sup>c</sup>rubim (Sal99,1) o "sobre los querubines" yoseb hak-k<sup>c</sup>rubim (2 Re 19,14s = Isai 37,14-16).

Varias cuestiones plantean estos querubines del templo salomónico, de importancia diversa: su material, su posición, sus dimensiones, su figura y, sobre todo, su función y significación.

#### *Material*

El texto de 1 Re 6 sólo indica el material de que estaban hechos, sus dimensiones y las de sus alas. Estaban contruidos de madera de olivo "eš-šemen", que no es el olivo de cultivo "olea europaea", sino el olivo silvestre u oleastro, o bien el "elaeagnus hortensis o angustifolia", de hojas plateadas y flores amarillas <sup>4</sup>, que crece en estado salvaje en el valle del Jordán y en el monte Tabor, y es de una madera dura, y difícil de labrar; o más probablemente el pino resinoso de Alepo, "pinus Halepensis Mill.", que crece en las montañas desde el Líbano al Hebrón y su madera es muy apta para la carpintería <sup>5</sup>. Su nombre "eš-šemen" se conserva entre los judíos curdos, que descienden de los judíos de Babilonia. Su distinción del olivo de cultivo es clara en Neh 8,15, que menciona, junto a los ramos

<sup>4</sup> Así opinan I. Loew, *Die Flora der Juden I-IV* (Hildeshaim 1967<sup>2</sup>) p. 590, y con él los comentadores de los libros de los Reyes A. Medebielle: *La Ste Bible* (Pirrot-Clamer) (1949), p. 613; J. Gray, *Kings. Olt Testamente Librairie* (London 1964), p. 172 y otros; F. M. Abel, *Geographie de Palestine: EtB I* (Paris 1933), p. 209.

<sup>5</sup> Defienden esta segunda identificación M. Zohary, *Geobotánica* (Jerusalén 1955; id. *Flora Palaestina II* (Jerusalén 1972), p. 332 y lámina 490; G. Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina I* (Hildesheim 1164<sup>2</sup>), p. 68. Cf. F. X. Rodríguez Moleró, *Los dos libros de los Reyes* (BAC n<sup>o</sup> 281, Madrid 1968), p. 581, n. 28.

del olivo los del olivo silvestre (‘eš-šemen); y en Is 41,19s donde “‘eš-šemen” designa los “olivos del desierto”. Dichos querubines fueron “recubiertos de oro” (1 Re 6,28 y 2 Cr 3,10). F. Josefo al narrar la construcción del Templo por Salomón <sup>6</sup> afirma erróneamente que los dos querubines eran totalmente de oro.

### *Dimensiones*

Según 1 Re 6 cada querubín media diez codos de altura, cerca de 4 metros y medio; y sus dos alas median cinco codos cada una “resultando así diez codos desde la punta de un ala hasta de la punta de la otra” (v.24). El relato paralelo de 2 Cr 3, objetivamente exacto, completa estas cifras: “Las alas de los querubines tenían veinte codos de longitud (en total). El ala del primero, de cinco codos, tocaba el ala del otro querubín. El ala del otro querubín, de cinco codos, tocaba la pared de la Casa; y la otra ala, de cinco codos, se juntaba al ala del otro querubín. Las alas de los querubines, desplegadas, median veinte codos” (vv. 1-13). No queda duda ninguna con tal repetición. Con ella quiere resaltar que las alas de los querubines ocupaban íntegramente el interior del “Debir”, que tenía veinte codos de ancho. O con más precisión, que los querubines con sus alas ocupaban todo el interior del “Santísimo”. Pues las alas salen ordinariamente de los lados del animal correspondiente; y por tanto, en los veinte codos del “Debir” hay que incluir la parte del lomo de los querubines que separaba el nacimiento de las dos alas, a no ser que se supusiera que las dos alas nacían juntas del mismo punto del dorso del querubín, como pretende M. Noth <sup>7</sup>, lo cual contradice a todos los ejemplos conocidos de representaciones semejantes, sean de figura humana, de animal o de esfinge, y a los mismos ejemplos aducidos por Noth de esfinges erectas. El punto de nacimiento de las alas son los lados del cuerpo. Y, consecuentemente, los veinte

<sup>6</sup> F. Josefo: *Ant. Jud.*, VIII, 3, 72s.

<sup>7</sup> M. Noth., o.c., p. 123; H. Schmidt, o.c., p. 129 pone en duda la longitud de las alas; y Th. A. Busink., o.c., p. 286 supone que se pusieron los querubines sin alas y éstas se les añadieron después.

codos de ancho del "Debir" corresponden no sólo a la longitud de las cuatro alas, sino, también, al ancho de los dos cuerpos de los querubines. Para que la suma total no sobrepase los veinte codos sólo hay una solución, y es que las alas de los querubines que tocaban las paredes del Templo se hallaban extendidas, no en dirección horizontal, sino inclinadas hacia arriba, formando un ángulo agudo con el cuerpo respectivo. Es la reconstrucción que parece más probable, basándose en los datos bíblicos y arqueológicos. Es la que propone O. Keel <sup>8</sup>.

Esa disposición con las alas exteriores dirigidas hacia arriba es la que ofrecen las dos esfinges de Aya Irini de Chipre del s. VII a.C. <sup>9</sup>. Las alas interiores forman un trono sobre el que se sienta una figura femenina de 28,6 cm., mientras los querubines miden de longitud 20 cm. Dicho trono carece de respaldo.

Las otras reconstrucciones propuestas parecen incorrectas. La famosa de H. Gressmann <sup>10</sup> se inspira en Ex 25,17-20 y sostiene que los querubines "extienden sus alas hacia arriba". Torczyner, en cambio, opina que las cuatro alas estaban extendidas en línea recta, con el fin de evitar la mirada hacia arriba <sup>11</sup>. Th. A. Busink, basándose en -1 Re 8,7, que dice que "los querubines con sus alas cubrían por encima el arca y sus barras", cree que las alas formaban una cubierta protectora del Arca, no dirigida hacia arriba sino hacia abajo <sup>12</sup>, como una especie de visera contra una mirada indiscreta.

### Posición

Nos la indica un dato muy interesante de las Crónicas: "Estaban (los querubines) erectos sobre sus pies, con sus ros-

<sup>8</sup> O. Keel, o.c., pp. 25-27 y n. 24.

<sup>9</sup> Cf. R. de Vaux, o.c., p. 248; O. Keel, o.c., p. 25, fig. 9.

<sup>10</sup> H. Gressmann: *Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Temples* (BWANT NF 1) Stuttgart 1920, p. 9ss.; *Vorsatzblatt*, fig. 1; id., *Altorientalische Bilder zum A.T.* (Berlin und Leipzig 1927<sup>2</sup>), fig. 513.

<sup>11</sup> H. Torczyner: *Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels*. (Berlin 1930<sup>2</sup>), pp. 27-129.

<sup>12</sup> Th. A. Businks, o.c., pp. 286ss.

tros vueltos hacia la Casa" (2 Cr 3,13b), es decir, hacia el "Hekal" o "Santo" del Templo. Esa situación denota que los querubines eran dos figuras paralelas con las cabezas mirando hacia adelante. Una posición, por tanto, totalmente distinta de la anotada por el escrito sacerdotal del Exodo (25,17-20; 37,6-9), que presenta los querubines con sus dos alas extendidas hacia arriba, protegiendo el propiciatorio, y sus rostros vueltos el uno hacia el otro, mirando el propiciatorio. Es muy importante tener presente esta diferencia fundamental para comprender exactamente el significado y función de los querubines salomónicos.

### *Figura*

El relato de 1 Re 6 la da por sabida. Y en ningún otro texto bíblico complementario (2 Cr 3,10-13) ni en F. Josefo<sup>13</sup> se da ningún indicio de ella. Este autor judío llega incluso a afirmar que "Nadie puede decir cómo eran los querubines, ni siquiera imaginarlos".

A pesar de esa falta total de datos sobre su figura, los críticos han lanzado diversas conjeturas. Unos han acudido a la etimología del término "querubín", sin conseguir mucha luz. Ya en el s. XIX propugnó Delitzsch<sup>14</sup> un origen babilónico. Y hoy casi todos están de acuerdo en su relación con el acádico "karibu", que se halla en muchas inscripciones cuneiformes asirio-babilónicas; el nombre se presenta también bajo la forma karubu, de donde procedería el hebr. "kerub". Literalmente "karibu" significa el sacerdote "que bendice" o "el que suplica o intercede", actuando de intermediario cerca de la divinidad que mora en el templo<sup>15</sup>. Dicho intercesor podía ser también

<sup>13</sup> F. Josefo: *Ant. Jud.*, VIII, 72, 103.

<sup>14</sup> F. Delitzsch: *Wo lag das Paradies* (1881), p. 15.

<sup>15</sup> Se corresponde con el heb. "Barak", con su doble acepción de "bendecir" y "orar", según que Dios sea el sujeto o el objeto de la bendición. Pero hay una diferencia notable entre el querubín bíblico y el "karibu" mesopotámico, y es que el bíblico: a), no es un ser divino, ni recibe adoración; b), carece de hipóstasis femenina; y c), no hay indicios de que tuviese la función de sustituir al creyente en sus oraciones. Cf. H. de Baar, art.º *Querubín*: Enc GARR VI col. 33-35.

un genio o divinidad inferior <sup>16</sup>; en cuyo caso solía adornarse de figuras "lamassu" o "lahmu" <sup>17</sup>. Imágenes de esos genios o "karibi" se colocaban a la entrada de los templos o palacios, y aun de la "cella" o santuario interior, para protegerlos. Así Asarhaddon colocó unos querubines (ku-ri-bi) a la entrada del templo de Assur <sup>18</sup>; y Assurbanipal consagró un trono a Assur, adornado con figuras de "lamassu" <sup>19</sup>. Esa raíz "krb" la ha encontrado Gordon <sup>20</sup> también en los textos de Ras-Samra, y propone una etimología semejante: karabu = orar, suplicar, aunque con ciertas dudas. Dichos genios afectan la figura de unos seres mixtos apotropeicos, mezcla de hombre y animal, alados. Por ellos, pues, no se puede deducir la figura de los querubines del Templo.

Más luz arroja la comparación con la estatuaria de los países vecinos a Israel, rica en reproducciones de esfinges aladas y de seres antropomórficos alados. En efecto, la esfinge alada o león alado con cabeza humana aparece frecuentemente hacia el año 1000 a.C. en Palestina y países limítrofes. Recuérdense las esfinges aladas grabadas en diversos objetos de la época del bronce tardío y del hierro primitivo, unas en posición de guardianes, como las de la lámina de oro de la tumba 2 de Enkomi-Alasia, la del sello de Gezer y la preciosa del marfil de Samaria; otras, como sustentadoras de un trono, como el conocido relieve del sarcófago de Ajiram de Biblos, los dos marfiles procedentes de Meggídó, de fines del II milenio a.C. <sup>21</sup>, otros

<sup>16</sup> Cf. J. Maier: *Vom Kultus zug Gnosis*. Bundeslade, Gottesthron und Markabah (Salzburg 1964), p. 64 n. 23; R. de Vaux, o.c., p. 235; M. Noth, *Könige*, p. 122; O. Keel, o.c., p. 16, n. 5.

<sup>17</sup> Cf. R. de Vaux, o.c., p. 235; O. Keel, o.c., p. 16, n. 5; C. Frank, *Lamashu. Pazuru and andere Dämonen. Ein Beitrag zur Babyl. Assyr. Dämonologie*: *Mitteil. Altorient. Gesellschaft*, XIV/2 (1941), 28.

<sup>18</sup> Cf. Borger, *Die Inschriften Asarhaddons* (1956), p. 32s & 21.

<sup>19</sup> Cf. Essad Nassouhi, *Prisme d'Assurbanipal*, en *Archiv für Orientforschung* II (1924/25), 97-106; R. de Vaux, o.c., p. 235.

<sup>20</sup> Cf. C. H. Gordon, *Ugarit. Manuel III* (1955), p. 280. Nro. 960.

<sup>21</sup> Estos y otros ejemplos ofrece R. de Vaux, o.c., pp. 238-242, láms. 1 y 2 y 4-7, y O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das A. T. am Beispiel der Psalmen* (Zürich-Neukirchen 1972), pp. 142s y 149s.

17 ejemplos de Sirofenicia presentados por De Vaux<sup>22</sup> (tres de fines del II milenio, uno del s. VIII a.C. y los demás de la época persa o helenístico-romana); dos más procedentes de Tiro, recogidos por Seyrig<sup>23</sup>. Todos ellos pertenecen a esculturas, relieves, marfiles o sellos. Estos últimos sobre todo abundan en la edad de hierro<sup>24</sup>.

Y la existencia de seres antropomorfos alados está también atestiguada en el arte contemporáneo a Salomón, particularmente en Egipto y Asia Menor. Suelen ser figuras flanqueando ambos lados de un objeto sagrado situado en el triángulo que forman sus alas, dos unidas en la base horizontal y las otras dos constituyendo los lados del espacio triangular. Así, p. ej., la imagen del sello de Tell eAyyul, en las proximidades de Gaza o los dos genios que guardan el árbol de la vida o un dios sentado sobre una flor de Loto o las figuras antropomorfas que aparecen en los marfiles de Arslan Tash en el norte de Siria. Tales figuras abundan a finales del II milenio a.C.; representan una función protectora del objeto o árbol sagrado, y sus rostros se miran mutuamente, en dirección hacia dicho objeto<sup>25</sup>. No se corresponden, pues, con los querubines salomónicos.

<sup>22</sup> R. de Vaux, o.c., pp. 243-252; O. Keel, *Jahwe-visionen*, pp. 18-20.

<sup>23</sup> H. Seyrig, *Trônes phéniciens flanqués de sphinx*: Syria 36 (1959), 51s.

<sup>24</sup> Cf. O. Keel, o.c., p. 18.

<sup>25</sup> Cf. los numerosos ejemplos conservados de diversas procedencias. Así para Samaria cf. J. W. and G. M. Crowfoot, *Samaria-Sebaste* II. Early Ivories from Samaria (London 1928), p. 17, lám. 4 "Wingen Figures in Human Form"; lám. 14,2; 15,7, cuyas figuras aladas siguen el modelo egipcio. Para Arslan-Tash, cf. F. Thureau-Dangin/A. Barrois/G. Dossin/M. Dunand, *Arslan Tash* (2 vols.) (Bibliothèque archéologique et historique 16 (Paris 1931); lám. XIX 1-2; XX 3-4; XXI 5-6; XXII 7-8; XXIII 9-12; XXIV 13-16; C. Decamps de Mertzenfeld, *Inventaire commenté des Ivoires Phéniciens et apparentés découverts dans le Proche-Orient* (Paris 1954), lám. LXXXIV 820, 821, 825, 827; R. D. Barnett, *The Nimrud Ivories and the Art of the Phoenicians*: Iraq 2 (1935), 179-210; id. *A. Catalogue of the Nimrud Ivories with other examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum* (London 1975<sup>2</sup>), lám. 8, n° C 51. De Ugarit se conoce una diosa alada con cuatro alas: Syria 31 (1954), 52 lám. 8; cf. M. Th. Barrelet, *Les Deesses armées et sillées*: Syria 32 (1955), 222-260. R. Giveon, *Palestine Explor. Quartely* 93 (1961), 38-42, lám. III B; IV A-6 habla de dos sellos hebreos representando un "genio de cuatro alas". Y según F. Landsbergers, *The Origin of the Winged Angel*

Por eso la opinión más extendida es la que identifica dichos querubines con esfinges aladas. Así R. de Vaux, M. Noth, O. Keel <sup>26</sup>. Sin embargo, no faltan quienes se inclinan por la figura antropomorfa, como L. H. Vincent - A. M. Steve y, sobre todo, Th. A. Busink <sup>27</sup>. Los dos argumentos en que éste se apoya son los datos que aporta 1 Re 6,23-28, a saber la altura de diez codos de los querubines y su construcción de madera. Sobre ellas escribe: "Ya el hecho de que sólo se designe la altura (diez codos), hace probable que se trate de figuras aladas antropomorfas". A su favor habla también el material de que están hechos: madera (1 Re 6,23). No se puede dudar de que eran figuras exentas, como se desprende de 2 Cr 3,13: "Estaban de pie y con los rostros dirigidos hacia la Casa". Las esfinges de cerca de cinco metros de altura debían tener una longitud de 5 a 6 metros. Y una estatua de tales dimensiones no podía ser de una pieza, sino que debía estar compuesta de muchas partes. Animales de magnitudes tan colosales hechos de madera sólo se dan en la antigüedad en la leyenda (el caballo de Froya)" <sup>28</sup>. Tales argumentos valen bien poco. El que el autor de 1 Re 6,26 sólo mencione la altura se explica porque es la dimensión mayor, sobre todo en los querubines portadores de una divinidad, que eran siempre un poco más altos que largos. Bastaba nombrar su altura para deducir que su longitud era menor. Y en cuanto a la hechura de madera, lo mismo vale para

*in jewish Art, Hebr. Union College Annual* 20 (1947), 227-254, el ángel alado cristiano procede del arte judío. Para Egipto cf. Ch. Desroches-Noblecourt, *Tutench-Amun. Leben und Tod eines Pharaos* (Berlin-Frankfurt a. M. 1963), lám. XXV b; E. Otto-M. Hirmer, *Osiris und Amun. Kult und heilige Stätten* (München 1966), fig. 33.

<sup>26</sup> R. de Vaux, o.c., pp. 93-124; M. Noth, *Könige*, p. 123s; O. Keel, o.c., p. 18s; A. Dessene, *Le Sphinx. Etude iconographique I* (Bibliothèque des écoles française d'Athènes et de Rome 186. Paris 1957); A. Parrot, *Samarie* (Paris 1955), p. 49, n. 1; W. F. Albright o.c.; id., *O. T. Commentary* (1948), 147s; R. D. Barnett PE 71 (1939), 17; G. E. Wright, *Bibl. Arch.* 4 (1941), 27 s.

<sup>27</sup> L. H. Vincent-A. M. Steve, *Jerusalén de l'Ancien Testament. Recherches d'Archéologie et d'histoire* (3 vols.) (Paris 1954-56), p. 404; Th. A. Busink, o.c., p. 269; 285s.

<sup>28</sup> Th. Busink, o.c., 285s

la figura humana que para la figura de esfinge. Ni una esfinge ni una figura humana de 4,30 metros de alto con dos alas de aproximadamente 2,30 metros cada una es posible hacerlas de una sola pieza de madera. La construcción de semejantes colosos no exigía mayor técnica que la de las grandes naves fenicias con sus gigantescos mascarones de proa <sup>29</sup>.

Tampoco convence el razonamiento de M. Noth a favor de la esfinge alada, basándose también en solo 1 Re 6,23-28. "Inequivocamente la sección vv. 23-28 afirma solamente esto, que se trata de seres alados. Y como de antemano es improbable el pensar en puras figuras de pájaros (cf. también el "estaban sobre sus pies" de 2 Cr 3,13), hay que contar con figuras mixtas. Y entonces se ofrece a la comparación la "esfinge alada", tan frecuentemente reproducida, de la glíptica y de las artes menores mediterráneas y del próximo oriente antiguo, compuesta de una cabeza humana (la mayor parte de las veces), de un cuerpo de animal (preferentemente el cuerpo del león) y alas" <sup>30</sup>. Pero esa alternativa sugerida por Noth entre la figura del pájaro y un ser mixto no es de ninguna manera obligada. Pues del mismo texto aislado de 1 Re 6,23-28 se podría pensar con Busink en una figura humana alada <sup>31</sup>. Y el tipo de esfinge que propone Noth, sentada sobre las patas traseras, tampoco descansa sobre argumentos sólidos. El enumera tres tipos principales de esfinges: la esfinge sedente, tendida sobre el suelo; la esfinge puesta de pie sobre sus cuatro patas, y la esfinge erecta al modo humano, puesta de pie sobre las patas traseras. Y lo sorprendente es que este tercer tipo era para Noth el que ofrecían los querubines del Templo. Su argumento principal a favor de este tercer tipo es la longitud de las alas, de cinco codos, cuya suma total de veinte codos ocupaba todo el interior del "Debir". Ello exige que los puntos de arranque de las alas en la espalda de la esfinge estén en contacto inmediato. Pero ese contacto in-

<sup>29</sup> P. E. Botta-E. Flandin, *Monuments de Ninive I-IV* (Paris 1849/50), I lám. 34; J. B. Pritchard, ANEP (Princeton 1963), f.g.107; O. Keel, *Die Welt der altor. Bildsymb. und das A. T.*, fig. 84.

<sup>30</sup> M. Noth, *Könige*, p. 123.

<sup>31</sup> Th. A. Busink, o.c., p. 285s.

mediato lo mismo podría darse en la esfinge erecta sobre los cuatro pies que solamente sobre dos, pues el espacio a llenar de veinte codos es en todo caso el mismo. Por tanto, excluido el primer tipo de la esfinge sentada, en el caso de los querubines, podría tratarse, por el argumento de Noth, lo mismo del segundo que del tercer tipo de esfinge erecta. Pero en los ejemplos presentados por el mismo Noth se trata de esfinges cuyas alas brotan de los lados y no del mismo punto de la espalda; y, por consiguiente, en los veinte codos de longitud total hay que incluir no sólo las cuatro alas, sino, también, los cuerpos de los dos querubines. Finalmente, el primer ejemplo aducido por Noth de un querubín grabado en un sello, perteneciente al rey Mitanni Šaušattar, procedente de Nuzi, s. XV a.C., reproduce una figura puesta de pie como el hombre, que sostiene con sus dos miembros delanteros sendos leones. Su significado sería, por tanto, el de dueño de los animales, que no es el que suelen tener las esfinges en los templos. En conclusión, la cuestión de la figura queda aún sin resolver; los querubines podían ser seres antropomorfos o tener figura de esfinge. El texto sólo dice que “estaban de pie y mirando hacia el Santo” y, por tanto, paralelos. Veamos qué luz nos puede dar su función, con la que, sin duda, estaba su figura en relación.

### *Función*

El papel o misión de estos seres alados puede ser triple: como vigilantes del santuario, como protectores de un objeto sagrado y como portadores de una divinidad. De ellos encontramos ejemplos en varias civilizaciones de aquel tiempo. Como *guardianes* de un templo o palacio, tanto en bajorrelieves como en figuras exentas, hallamos ejemplos en Mari<sup>32</sup>, en Assur<sup>33</sup>, en Egipto<sup>34</sup>; unas veces en figuras paralelas a la entrada del

<sup>32</sup> Cf. O. Keel, *Altorientalische Bilder*, fig. 191.

<sup>33</sup> Cf. la figura impresionante reproducida por A. Parrot, *Assur. Die mesopotamische Kunst vom 13. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Tode Alexanders d. Grossen* (Universum der Kunst) (München 1961), fig. 30.

<sup>34</sup> K. Lange-M. Hirmer, *Aegypten. Architektur, Plastik, Malerei in drei Jahrtausenden* (München 1967), figs. 236, 248, 249.

templo o palacio, como las estatuas de los faraones en pie o sentados, delante de los pilones de los templos egipcios; otras veces, tanto de pie como sentadas, sobre todo en los bajoalreieves, mirando la puerta de la entrada, de perfil <sup>35</sup>. En alguna ocasión dándose la espalda, como apartando la mirada de la puerta de entrada, y siempre de perfil <sup>36</sup>. Sabido es que el arte oriental antiguo evita en lo posible el mirar de frente. Como *protectores* con sus alas de algún objeto sagrado, hay también ejemplos tanto en bajoalreieves como en figuras completas <sup>37</sup>: el ejemplo más demostrativo es el de las dos esfinges aladas flanqueando un árbol, el árbol de la vida. Estos querubines protectores se pueden concebir en posición paralela o antitética, cuando sólo aparecen de lado. *Portadores* de una divinidad o formando el trono de un dios son las esfinges aladas grabadas en relieve en el famoso sarcófago de Ajiram o en el marfil de Megiddó; los numerosos ejemplos atestiguados por R. de Vaux y Seyrig en Sirofenicia; y las figuras de animales como el toro portadoras de Baal <sup>38</sup>.

En la Biblia los querubines desempeñan la función de *guardianes* en el jardín del Edén (Gen 3,24; Ez 28,14-16). Como *protectores* del árbol de la vida aparecen claramente en Ezequiel 41,17-25, donde alternan querubines y palmeras en los muros del Templo: "entre querubín y querubín una palmera, y cada querubín con dos rostros: un rostro hacia una palmera de un lado, y un rostro hacia la palmera del otro lado" (vv. 18-20); y, también en las puertas del santuario y del Santísimo: "sobre los batientes de las puertas estaban esculpidos querubines y palmeras, como los representados en los muros" (v. 25). A semejanza del templo de Ezequiel pueden considerarse en el tem-

<sup>35</sup> E. Otto-M. Hirmer, *Osiris und Amun* (München 1966), fig. 33; M. Abd el Razik, *Some Remarks on the Great Pylon of the Luxor Temple: Mitteil des deutsch. archäolog. Institus, Abteilung Kairo* 22 (1967), 68-70.

<sup>36</sup> N. de G. Davies, *The Tombs of Menkheperasomb, Amenmose and Another* (The Theban Tombs series 5) (London 1933), lám. 14.

<sup>37</sup> Cf. Ch. Desroches-Noblecourt, *Tut-ench-Amun*, lám. XXV b.

<sup>38</sup> Cf. A. Vanel, *L'iconographie du dieu de l'orage dans le proche Orient ancien jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle avant J.C.* (Cah RB 3) (Paris 1965).

plo de Salomón los querubines esculpidos en las paredes del Templo (1 Re 6,29) y en las jambas de la puerta del Santísimo (1 Re 6,32.23), alternando con palmas y guirnaldas de flores, símbolos del árbol de la vida. Así lo sugiere O. Keel<sup>39</sup>; y aún podrían considerarse así también los querubines y guirnaldas que decoraban los paneles y molduras de las basas de bronce (1 Re 7,29)<sup>40</sup>. Protectores son también del propiciatorio o “kapporet” del Arca los querubines que menciona el Ex 25,20-22, los cuales probablemente tenían figura humana por su semejanza con las figuras equivalentes egipcias, antropomorfas o en forma de pájaro, que, con sus alas, protegen algún objeto<sup>41</sup>.

Pero la función principal y más frecuente que les asigna el A.T. es la de *portadores* de Yahweh. Así en 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2 = 1 Cr 13,6; 2 Sam 22,11 = Sal 18,11; Sal 80,2; Sal 99,1; Is 37,16 = 2 Re 19,15; Ez 9,3; 10,4. Como se ve tal significado es el prevalente en los textos preexílicos. De Yahweh residente en Sión dice el Salmo 99,1 “yoseb kerubim” = el que se sienta sobre querubines”, “sentado sobre un trono llevado por querubines”. Así le llama también el rey Ezequías: “Yahweh Seba<sup>o</sup>t, Dios de Israel, que estás sentado sobre los querubines” (2 Re 19,14s = Is 37,16).

De esas tres funciones, ¿cuál es la que desempeñan los querubines del templo salomónico? Noth sostiene la de protectores del Arca, basándose en 1 Re 8,6s: “Los sacerdotes condujeron el Arca de la Alianza de Yahweh a su sitio, el Santísimo (Debir) de la Casa, al Santo de los Santos, debajo de las alas de los querubines; pues los querubines desplegaron las alas sobre el lugar del Arca y cubrieron los querubines el Arca y sus varales por encima”. He aquí las palabras de Noth: “Acerca del papel de tales seres mixtos en todo el antiguo próximo oriente no se puede dudar que eran guardianes y protectores del Santuario, que aquí se ha de entender el Arca (8,6), que se había de colo-

<sup>39</sup> O. Keel, o.c., p. 24 s.

<sup>40</sup> Cf. H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum AT* (Berlin-Leipzig 1927), fig. 505; O. Keel, *Die Welt der altorient. Bildsymbolik und das AT*, fig. 188.

<sup>41</sup> Cf. J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Salzburg 1964), pp. 64-67; O. Keel, *Jahwe-Visionen*, p. 17, n. 8, figs. 7 y 8.

car "en el Santísimo (en el sitio del Debir debajo de las alas de los querubines)" <sup>42</sup>. Pero esos versos (1 Re 8,6.7) fundamentalmente sólo aluden a la relación topográfica entre los querubines y el Arca. El v. 7 da la impresión de ser una glosa o adición posterior, como admite el mismo Noth <sup>43</sup>, para explicar por qué el Arca se puso precisamente en este lugar. Contribuye a ello el texto, que primitivamente era mucho más breve, como muestran los LXX: el término simple originario "el Arca" ha-'aron" fue ampliado por la expresión deuteronomista "Arca de la Alianza de Yahweh"; y al "Debir Yahweh" se sobreañadió la glosa explicativa "Santo de los Santos" (v. 6a; cf. 8a). Otras huellas de reelaboración del texto se hallan en vv. 5a. 8a. 10.11. Existe, además, cierta inadecuación entre los datos de 1 Re 6,23-28 sobre las dimensiones de los querubines y sus alas, y los de 1 Re 8,6s sobre la colocación del Arca. Se observa cierta desproporción entre los colosales querubines de cerca de cinco metros de alto y los 75 cm. de altura del Arca (Ex 37,1); la cual no desaparece, aun cuando el Arca descansase sobre alguna piedra de algunos centímetros de altura, como supone una tradición judía posterior. Además el Arca y sus barras debían sobrepasar la anchura de las alas de los querubines. Para obviar esas dificultades Noth hace ciertas concesiones. La determinación local "bajo las alas de los querubines" no quiere decir necesariamente que el Arca fuese colocada verticalmente entre los dos querubines bajo sus alas interiores, sino que, también, puede significar que el Arca fue puesta en el espacio situado delante de los dos querubines, sobresaliendo de sus alas, que la protegían, "sakak", desde arriba. Nótese que el verbo "sakak" se aplica también a los querubines en Ez 28,14.16. Pero la expresión "K'erub sokek" no significa proteger, seno más bien apartar, impedir el paso" <sup>44</sup>. Y en cuanto a la afirmación "los querubines tenían las alas extendidas sobre el lugar del Arca" (v. 7a), no se ha de entender necesariamente, como parece suponerse

<sup>42</sup> M. Noth, *Könige*, p. 124.

<sup>43</sup> M. Noth, o.c., p. 178.

<sup>44</sup> Cf. L. Koehler-W. Baumgartner, *Hebr. und aram. Lexikon zum AT* (Leiden I 1967, II 1974), p. 657.

—escribe Noth— en el sentido de que los querubines con sus alas extendidas estaban vueltos hacia el Arca, que se encontraba en medio de ellos, que es el sentido expreso que tienen en Ex 25,20; antes bien, el v. 7a parece indicar que los querubines colocados frontalmente, con sus alas extendidas a los lados, se volvían hacia adelante, hacia el espacio situado por delante de ellos, en el cual pusieron el Arca; y tal vez por eso en lugar de decir “sobre el Arca”, se dice “tenían las alas extendidas sobre el lugar del Arca”<sup>45</sup>. La misma expresión “sobre el lugar del Arca” es la que recoge 2 Cr 5,8. Y esa posición frontal y paralela es la que consta por 2 Cr 3,13b, que es el único testimonio explícito de que “ellos estaban erectos sobre sus pies, con los rostros vueltos hacia la Casa (el Santuario = Hekal)”. La función protectora de los querubines sobre el Arca es, pues, clara en Ex 25,20 y 37,9, de donde pasaría secundariamente a 1 Re 8,6.7, que pintan una imagen distinta de la dada por 1 Re 6,23-28. En Ex 37,9 los querubines “extendían sus dos alas a lo alto, protegiendo con ambas alas el propiciatorio, vueltos sus rostros el uno hacia el otro”; mientras que en 1 Re 6 tienen las dos alas extendidas horizontalmente y ellos están erectos mirando hacia adelante. La arqueología además enseña que, cuando los querubines tienen la función primaria de protectores, flanquean antitéticamente los dos lados del objeto que protegen, hacia el cual dirigen sus miradas, y en señal de protección, sobre todo cuando el objeto es pequeño, como en el caso del Arca, extienden por encima de él cada uno una de sus patas delanteras<sup>46</sup>. En cambio no hay ningún testimonio de que querubines con sus alas extendidas horizontalmente cubran ni protejan ningún objeto. En consecuencia, los querubines sí eran parte cons-

<sup>45</sup> M. Noth, *Könige*, p. 179.

<sup>46</sup> Ofrecen varios testimonios Th. Beran, *Assyrische Glyptik des 14. Jahrhunderts*: ZA 18 (1957) 141-215, partic. 143, fig. 1; W. Gallig, *Beschriftete Bildsiegel des L. Jahrtausends v.C., vornehmlich aus Syrien und Palästina. Ein Beitrag zur Geschichte der phönizischen Kunst*: ZDPV 64 (1941), 121-202, n° 169; L. Delaporte, *Catalogue des cylindres orientaux de la Bibliothèque Nationale I-II* (Paris 1910), n° 633; M. L. Vollenweider, *Musée d'art et d'histoire de Genève. Catalogue raisonné des sceaux cylindres et intailles I* (Genève 1967), n° 93; O. Keel, o.c., p. 29, fig. 12.

titutiva del templo por sus medidas y su función, mientras el Arca es un elemento procedente de otro contexto, que fue introducida secundariamente en el Templo <sup>47</sup>. Por todo ello se

<sup>47</sup> Sobre el Arca, como elemento de culto en el desierto (Ex 25,10-22; 37,1-9; Núm. 10,33-36; 14,44; Dt 10,1-10) se ha pronunciado R. de Vaux, *Les Institutions de l'AT* (Paris 1958-60) (español. *Instituciones del AT*, Barcelona 1964, pp. 392-398); R. Schmitt, *Zelt und Lade als Thema alttestamentlicher Wissenschaft. Eine kritische forschungsgeschichtliche Darstellung* (Gütersloh 1972), pp. 59-98, 173s.; F. Stolz, *Jahwes und Israels Kriege. Kriegstheorien und Kriegserfahrungen im Glauben des alten Israels* (ATHANT 60-Zürich 1972), pp. 163-171. Parece verosímil que el arca y los querubines representasen el trono de Dios en los santuarios de Siló y de Jerusalén. La tradición sacerdotal, inspirándose en el estado del Templo salomónico, es la que habría unido literalmente los dos objetos del culto. Anteriormente a Siló el arca aparece en relación con la Tienda de la reunión, pero en tradiciones distintas (la más antigua del arca es Num 10,33-36; 14,44; y de la Tienda Ex 33,7-11) que mantiene separadas el Deut (Dt 10,1-5; 31,25s habla del Arca, y Dt 31,14s menciona la Tienda). La tradición sacerdotal es la que las une: la tienda alberga el arca, que contiene el testimonio (Ex 25-26; 36-40). Y la comparación con los santuarios de los beduínos, como la "qubbah" de los árabes preislámicos, y el mismo concepto de arca y tienda obliga a no separarlas: El arca tenía necesidad de resguardo, que en el desierto era normalmente una tienda; y la tienda tenía por fin recubrir algo. Parece, pues, que la descripción del santuario del desierto, por muy influida que esté por el Templo de Salomón e incluso por el templo postexílico (por el "kapporet") conserva un "recuerdo auténtico" (R. de Vaux, *Instit.*, p. 398). El mismo R. de Vaux (*Histoire*, p. 437) concluye: "No se puede obtener ninguna certeza, pero es muy probable que la tienda y el arca remonten a la época mosaica". En su *Histoire ancienne d'Israel*, p. 435, n. 41, trae abundante bibliografía sobre el tema, que ya fue objeto de su estudio en "Arche de l'alliance et tente de reunion" en "À la reconte de Dieu". Mmorial A. Gelin (Le Puy 1961, pp. 55-70. Bible et Orient, pp. 261-276). Aquí prescindimos del tema de los querubines en el Santuario de Siló (cf. O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth*, en *Miscellanea Academica Berolinensia* II,2 (1950), 128-150. *Kleine Schriften* III (Tübingen 1969), 103-123, part. 119; y de si el título "el que se sienta sobre los querubines" (I Sam 4,4) es una adición, que sólo era auténtica en el templo de Jerusalén, como dice J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, p. 62. Igualmente omitimos el problema de si el templo de Salomón fue realmente una edificación nueva sobre un terreno hasta entonces virgen o si, por el contrario, se trata de un antiguo santuario jebuseo reutilizado por David para el culto a Yahweh (2 Sam 24) y ampliado y transformado por Salomón (I Re 6), como s tienen K. Rupprecht, *Nachrichten von der Erweiterung und Renovierung des Tempels in 1 Kön.6*: ZDPV 88 (1972), 38-52; id. *Die Zuverlässigkeit der Ueberlieferung von Salomos Tempelgründung*: ZAW 89 (1977), 205-214; H. Schult, *Zum Bauverfahren in 1 Kön 6,7*: ZDPV 88 (1972), 53s.

descarta la función protectora de los querubines respecto del Arca.

Por exclusión, pues, se llega a la conclusión de que la función de los querubines en el templo salomónico era la de ser el trono de Yahweh o portadores del invisible Yahweh. Con diversos matices es la tesis defendida por autores tan insignes como R. de Vaux, W. F. Albright, J. Maier, H. J. Stoebe, M. Haran, O. Keel, H. Torczyner, H. Schmidt etc.<sup>48</sup>, y a la que en definitiva se remite M. Noth,<sup>49</sup> imaginando el Arca como el trono de la divinidad o mejor el escabel de los pies de su trono invisible. Nosotros prescindimos del Arca y con Haran, Keel, etc., atendemos sólo a los querubines y creemos que sus alas interiores extendidas horizontalmente y tocándose por sus extremos eran la representación plástica de la sede del trono de Yahweh invisible. Tal afirmación se apoya en textos bíblicos y en los descubrimientos arqueológicos, particularmente la glíptica.

En el terreno bíblico el texto que aporta mayor luz a 1 Re 6,23ss es 2 Re 19,15 = Is 37,14-16 donde Ezequías ora a Yahweh con el título "yoseb hak-kerubim" = el que se sienta sobre los querubines o asienta su trono sobre los querubines. Esta versión, ya propuesta por M. Schmidt y Torczyner, y seguida por la mayoría de los críticos actuales, nos parece preferible a lo de H. Gressmann, K. Gallig, Th. A. Busink, que siguiendo a Nielsen<sup>50</sup>, traducen por "el que tiene su trono entre los dos querubines", que alude al Arca como trono de Yahweh. La relación

<sup>48</sup> R. de Vaux, *Les chérubins et l'arche d'alliance*: MUB 37 (1960/61), 91-124 = *Bible et Orient* (París 1967), 231-259; W. F. Albright, *What were the Cherubim?*: BA 1 (1938), 1-3; J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis*, pp. 68-72; H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuels* (KAT 8,1). Gütersloh 1973; M. Haran, *The Ark and the Cherubim. Their Symbolic Significance in Biblical Ritual*: IEJ 9 (1959), 30-38; O. Keel, *Jahwe-Visionen*, pp. 23ss.; H. Torczyner, *Die Bundeslade* (Berlin 1930<sup>2</sup>), p. 27s; H. Schmidt, *Kerubenthron und Lade* (Festschrift H. Gunkel-Göttingen 1923), p. 129 ss.

<sup>49</sup> M. Noth, *Könige*, p. 179.

<sup>50</sup> H. Gressmann, *Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels* (BWAT NF 1) (Stuttgart 1920), p. 9; K. Gallig, *Das Allerheiligste im Salomos Tempels*: JPOS 12 (1932), 43-46; Th. A. Busink, *Der Tempel von Jerusalem*, p. 284; Nielsen, VTSuppl. 7 (1960), 67, n. 2.

entre ese predicado de Yahweh, “el que tiene su trono sobre los querubines” y los dos querubines del Templo llama poderosamente la atención, como también la llama el que en 1 Re 6,23ss no salga la palabra “trono”. Pero si la palabra no sale, el concepto de “trono” está latente en la disposición de las alas de los querubines. Lo detallado de la descripción de las alas, en contraste con la sobriedad general del conjunto, hace suponer que esa posición de las alas no era la conocida y corriente. Ello constituye un indicio de que la función de las alas interiores, tocándose por sus extremos en el centro del Debir, era la de constituir un trono para Yahweh. Ese indicio se refuerza por la disposición de las alas exteriores, dirigidas hacia arriba, hasta tocar las paredes laterales del Debir, como si fueran los brazos del sillón del trono. Ez 10,1 confirma en su visión la figura de un trono para Yahweh sobre el basamento que cubría la cabeza de los querubines. La laguna que representa la ausencia del término “trono” en 1 Re 6,23ss intenta explicarla R. de Vaux teológicamente a causa de la invisibilidad de Dios: “Como Yahweh es un Dios que no se ve ni se puede representar, no se debía preguntar cómo se podía sentar Yahweh concretamente sobre los querubines del Templo, y hay que abandonar a la expresión verbal y su traducción en una escultura el secreto, que en el A.T. rodea a las apariciones de la presencia divina”<sup>51</sup>. J. H. Stoebe, por su parte<sup>52</sup> relaciona 1 Re 6,23ss con otros textos bíblicos, particularmente salmos. Según él tal predicado de Yahweh, “el que se sienta sobre los querubines”, es una transposición de otros predicados relacionados con teofanías, como “el que camina sobre las alas de los vientos, montado en su carroza de nubes” (Sal 104,3); o “el que cabalga sobre las nubes” (Sal 68,5); o “el que monta sobre un querube y emprende vuelo sobre las alas del viento” (Sal 18,11 = Sam 22,11). Tales predicados son de origen cananeo, aplicados a Baal, y habrían penetrado en Israel ya en tiempos presalomónicos, refiriéndolos a Yahweh. Reproducirían las antiguas imágenes orientales de un dios puesto

<sup>51</sup> R. de Vaux, *Les chérubins*, pp. 233s., 259.

<sup>52</sup> H. J. Stoebe, o.c., p. 158.

en pie sobre un querubín o ser mixto o bien sentado en un trono llevado por un animal mitológico, como se ve en la procesión del panteón de Assur en la iconografía de Yazilikaya de manifiesto origen hurri<sup>53</sup>. Contra tal sugerencia hay que decir que no hay una clara equivalencia entre el predicado “yoseb kerubim” y los demás citados “rokeb ba’arabot = el que cabalga sobre nubes” y restantes. Y además, la identificación del querube o los querubines con los vientos o las nubes de la tormenta, que Stoebe toma de Torczyner y A. Weiser<sup>54</sup> es más que problemática.

Arqueológicamente la representación de una divinidad sentada sobre las alas de unos querubines o animales mixtos con los pies apoyados sobre un escabel ha sido bien atestiguado por M. Haran y O. Keel. P. ej. el grupo de unos 30 cm. de alto de Aya Irini en Chipre, del s. VII a.C. muestra una divinidad ¿femenina? sentada sobre un trono formado por las dos alas de dos esfinges laterales, las cuales miran de frente al espectador, al contrario de los relieves del sarcófago de Ajiram o de los marfiles de Megiddó. El origen de tales representaciones de una divinidad sentada sobre un trono llevado por un par de querubines es cananeo; son típicas del arte cananeo fenicio tar-

<sup>53</sup> Cf. Ch. Burney, *From Village to Empire. An Introduction to Near Eastern Archaeology*. Oxford 1977, p. 149s.

<sup>54</sup> H. Torczyner asegura que “esa cortina de las alas debe representar la nube” (*Die Bundeslade*, p. 38). Para H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes am Fest der Jahreswende im alten Israel* (1927), p. 21, los querubines son representaciones de las nubes. Con ellos coinciden M. Noth, *Orientalische Literaturzeitung* 35 ((1932), 322, y A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, en *Festschrift A. Bertholet* (Tübingen 1950), pp. 513-531 = *Glaube und Geschichte im A.T.* (öttingen 1961), pp. 303-321, para quienes los querubines son representaciones de las nubes que portan y al mismo tiempo ocultan a la divinidad. Tal idea ya la había lanzado A. Kuenen, *De Godsdienst van Israel I* (1869), 234, quien pensaba no meramente en nubes, sino en nubes oscuras. Y para A. Kuschke: *ZAW* 63 (1951), 83s “El signo de la teofanía es la nube, en la cual Yahweh (J), es decir su gloria (P) se oculta”. La representación de Yahweh cabalgando sobre las nubes es posterior (cf. Sal 104,3). Pero esa identificación de los querubines con las nubes, no explica claramente por qué se colocaron dos querubines exentos de pie en el Debir (Th. A. Busink, o.c., p. 287).

dío <sup>55</sup>. El templo de Salomón y en particular su representación simbólica de la majestad de Yahweh es tributaria de las tradiciones autóctonas de su país, particularmente de Tiro. Reyes de esta ciudad, como Hiram de Tiro, están ligados a la construcción del Templo por su amistad con David y Salomón (1 Re 5,15-26; 7,13s; 2 Cr 2,316; cf. 2 Sam 5,11). Y Melqart, el dios de la ciudad de Tiro, es representado frecuentemente en sellos de esta ciudad sentado en un trono de querubines alados <sup>56</sup>. Aunque estas imágenes sean relativamente tardías, no dejan de tener su valor. <sup>57</sup>.

La expresión "sentarse en el trono" equivale a la idea de reinar. Es una sinonimia que se da en todo el próximo oriente antiguo. En Israel se aplica a Yahweh, sobre todo en los salmos de entronización y reales <sup>58</sup>. P. ej. el Sal 47,9 dice: "Elohim reina sobre las naciones/ El está sentado sobre su santo trono". El mismo paralelismo se observa en el Sal 99,1, referido ya a los querubines: "Yahweh reina:: estremécense los pueblos/ Asíéntase en querubines: se conmueve la tierra". Existe una mutua relación entre el trono y el que reina. El trono comunica su grandeza al rey, y el poder del rey se refleja en la obra colosal del trono <sup>59</sup>. El trono de querubines viene a ser así la máxima expresión del poder real. Los querubines simbolizan las máximas fuerzas de la naturaleza al reunir en sí diversos elementos pertenecientes a los animales más poderosos: del león to-

<sup>55</sup> Tal es la opinión de O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth*, p. 147s; R. de Vaux, *Les chérubins*, pp. 93-124. 248; M. Haran, *The Ark and the Cherubin*, pp. 30-38; O. Keel, *Jahwe-Visionen*, pp. 23ss; id., *Die Welt der altoriental. Bildsymbolik*, p. 149ss, fig. 231s. En cambio, K. Galling, *ThLZ* 81 (1956), 65-70, y Nielsen l.c., p. 67, n. 2, creen que el título "el que está sentado entre querubines" procede de Jerusalén.

<sup>56</sup> Cf. W. Culican, *Melqart Representations on Phoenician Seals: Ahr Nahrain* 2 (1960-61), 41-54.

<sup>57</sup> Cf. W. Roellig, *Melqart*, en H. W. Haussig, *Götter und Mythen im vorderen Orient* (Wörterbuch der Mythologie I-Stuttgart 1965), p. 295s.

<sup>58</sup> Cf. P. Drijvers, *Over de Psalmen* (Utrecht 1958), trad. españ. Barcelona 1964<sup>2</sup>), pp. 187-216.

<sup>59</sup> Cf. F. Canciani-G. Pettinato, *Salomos Thron. Philologische und archäologische Erwägungen: ZDPV* 81 (1965), 88-108; M. Noth, *Könige*, p. 230-232; O. Keel, *Jahwe-Visionen*, p. 34.

man del cuerpo, del águila las alas; la cabeza es de hombre, a cuyo imperio están sujetas hasta las fieras del campo (Sal 8,6s). Bajo esa consideración naturista la esfinge (león con cabeza humana) es símbolo del rey de Egipto <sup>60</sup>. Su fortaleza y poderío se incrementa en Canáan con la adición de las alas del águila. Por ello los querubines vienen a ser seres reales (cf. Ez 28,14), de modo que el que se sienta sobre ellos goza del estado superlativo del Rey de Reyes. En Israel aumenta aún más esa impresión de dominio por la magnitud colosal de los querubines salomónicos. Si ellos tienen diez codos de altura (unos cuatro metros y medio) y sus alas extendidas juntas suman veinte codos (unos nueve metros), el que se sentase sobre ellos debía medir, según las normas de la iconografía, otro tanto, o sea, el doble de la altura de los querubines, unos nueve metros, llenando así prácticamente el "Debir", que era un cubo de veinte codos, unos nueve metros, en todas sus dimensiones. Tales magnitudes no eran desusadas en el arte de Egipto y del próximo oriente, como muestra el grupo egipcio en bronce de un sacerdote ante la diosa Sajmet <sup>61</sup> o la descripción del trono de Baal en el mito ugarítico de Attar <sup>62</sup>.

### Significado

En el templo de Salomón el trono formado por las alas de los querubines está vacío. Algunos exegetas atribuyen ese vacío a la inaccesibilidad de Yahweh, a su intangibilidad. Yahweh no era un Dios que se dejase manipular por los hebreos. Así opinan

<sup>60</sup> Cf. U. Schwelzer, *Löwe und Sphinx im Alten Aegypten* (Aegyptologische Forschungen 15) (Glückstadt-Hamburg 1948; A. Dessen, *Le Sphinx Etude Iconographique I* (Paris 1957); C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Egypte ancien* (Leiden 1951).

<sup>61</sup> Cf. W. Kaiser, *Aegyptisches Museum* (Berlin 1967), p. 81, fig. 815; G. Roeder, *Aegyptische Bronzefiguren* (Staatl. Museum zu Berlin. Mitteil. aus der ägyptischen Sammlung. T. VI-Berlin 1956), lám. 68 a-b; 86 a-c; 87 d.

<sup>62</sup> Cf. A. Herdner, *Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes à Ras Shamra. Ugarit de 1929 a 1939* (Mission de Ras Shamra X. Paris 1963), p. 39. Text 6 (I AB) Z. 59ss; C. H. Gordon, *Ugaritic Textbook* (AnOr 38) (Roma 1965), p. 168 N° 49 I Z. 30ss.

Preuss y Schüngel-Straumann<sup>63</sup>. Contra tal explicación está el hecho de que Dios había revelado su Nombre, aunque fuese de modo relativo, y había mostrado su presencia activa, por lo menos en la época preexilica, mediante ciertos objetos sagrados como el Arca (1 Sam 4,4-9; 2 Sam 11,11), las "masebót" o piedras sagradas (Gen 28,18; Jos 24,26s; 1 Sam 7,12), la serpiente de bronce (Num 21,4-9) conservada hasta la época de Ezequías (2 Re 18,4)<sup>64</sup>. Y aun el mismo Templo podía considerarse en sentido metafórico como una especie de "sacramento", que actualiza la presencia salvífica de Yahweh, como se desprende de las prisas de Ageo por la reconstrucción del Templo, y de las censuras de Jeremías (7,1-15; 26,1-9) contra los que no se comportan según las exigencias del Santuario de Yahweh<sup>65</sup>.

La razón de este vacío hay que buscarla en la prohibición de las imágenes. Esa prohibición afecta no a objetos sagrados, como el Arca, en los que está presente "sacramentalmente" Yahweh; sino a la representación de Dios por medio de esculturas ("pesel") en piedra, madera, metal (Ex 20,4; Deut 4,16-23.25) o imágenes fundidas ("massēkäh") (Ex 34,17; Deut 27,15, etc.). Su prohibición constituye el objeto del segundo mandamiento (Ex 20,4; Deut v,8) y se repite, bajo fórmulas variadas, en la introducción del Código de la Alianza (Ex 20,23), en el "Decálogo ritual" (Ex 24,7), en el "Código de la santidad" (Lev 19,4; 26,1). La razón de la prohibición no es fácil de precisar. El comentario homilético del Deut 4,9-20 lo explica por la teofanía del Sinaí: Dios habló a los israelíes en medio de fuego, y ellos percibieron una voz, pero no vieron figura ("temunah") ninguna. Los comentaristas han propuesto varias interpretaciones<sup>66</sup>. Unos la atribuyen a que Dios es "puro espíritu"; pero este

<sup>63</sup> Cf. H.-D. Preuss, *Verspottung fremder Religionen im A.T.* (BWANT 92). (Stuttgart 1971), p. 19s.; H. Schuengel-Straumann, *Der Dekalog-Gottes Gebote?* (SBS 67) (Stuttgart 1973), p. 88.

<sup>64</sup> Cf. W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (Stuttgart 1972), p. 106; K. Jaros, *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion* (OBO 4) (Freiburg-Göttingen 1974), pp. 147-211; 259-281.

<sup>65</sup> Cf. O. Keel, *Jahwe-Visionen*, p. 38, n. 52.

<sup>66</sup> R. de Vaux, *Histoire ancienne d'Israel*, p. 433s n. 39, con abundante bibliografía, partic. W. Zimmerli, *Das zweit Gebot* (Festschrift A. Bertholet. Tü-

concepto no encaja bien en la mentalidad primitiva del pueblo israelí, que concebía a Yahweh a imagen del hombre y en forma humana se aparecía a los privilegiados (Ex 24,10s; 33,21-33). Otros lo asocian al culto a dioses extraños. Pero esto estaba ya condenado por el primer mandamiento, que representa un papel fundamental del Yahvismo: Yahweh es un Dios exclusivo y celoso. Lo que se prohíbe son las imágenes directas de Yahweh, pero no las figuras relacionadas con su culto, como los querubines de Siló y de Jerusalén. El mismo becerro de oro y los becerros de Jeroboán, en la intención de los que lo fabricaron sólo pretendía representar al toro, como pedestal de la divinidad invisible, y en ese sentido no caían bajo la condena icónica. El culto de Yahweh fue desde un principio anicónico. Y la razón de ello es teológica: la trascendencia e invisibilidad de Dios, como afirman G. von Rad y R. de Vaux<sup>67</sup>; el hombre "finito es incapaz de lo infinito"<sup>68</sup>; a Dios no se le puede ver ni menos representar. Y no hay ninguna razón válida para no hacer remontar tal prohibición a la época mosaica. Dicha razón teológica encaja en el marco cultural y social de los países vecinos a Israel. En los pueblos de Anatolia, la Arabia preislámica, Urartu, Irán se da también un culto sin imágenes, simbolizando la divinidad en algún objeto sagrado; en Canáan, por el contrario, se desarrolló una rica imaginería del dios Baal. De ambas corrientes se sirve Salomón para la construcción del Templo. De la cultura cananea-fenicia toma el trono de los que-

bingen 1950, pp. 234-248; K. H. Bernhardt, *Gott und Bild. Ein Beitrag zur Begründung und Deutung des Bilderverbotes im A.T.* (Berlin 1956), pp. 141-151, quien erróneamente deriva esa prohibición de la significación del Arca como santuario central de la liga de las doce tribus; las imágenes pondrían en peligro seriamente el valor del Arca como símbolo de Dios. En ese caso el lugar de la imagen lo ocuparía ya el Arca y haría superflua la presencia del trono vacío. Cf. Quellette, *Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse d' l'Ancien Testament. Essai d'interpretation*: RB 74 (1967), 504-516.

<sup>67</sup> G. von Rad, *Aspekte alttestamentlichen Weltverständnisses*: EvTh 24 (1964), 57-63, part. 61, donde dice "Yahweh no es una de las fuerzas cósmicas, ni tampoco su suma, sino su Creador". R. De Vaux, *Histoire*, p. 434.

<sup>68</sup> Cf. H. P. Mueller, *Die Funktion des Mythischen in der Prophetie des Jesaja*: Kairos 13 (1971), 266-281, part. 280s.; id. *Mythos, Tradition, Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum AT* (Neukirchen 1973).

rubines, símbolo del señorío de Dios; de las otras culturas imita el culto sin imágenes, que corresponde a su pensamiento religioso, e instala en el Templo el Arca, signo de la presencia de Dios, consagrado ya por Moisés. Un trono de querubines desprovisto de toda imagen sedente no era nada nuevo en el antiguo Oriente, y le permitía representar la majestad de un Dios invisible <sup>69</sup>. Los querubines del Templo representan, pues, un trono para la inasible trascendencia de Yahweh, subrayada precisamente por la ausencia de toda imagen sobre ellos.

En resumen, los querubines del templo salomónico eran dos figuras hechas de madera, exentas, paralelas y frontales a la entrada del Santísimo, de cerca de cinco metros de altura, parecidas a las esfinges, con cuerpo de león, alas de águila y cabeza humana. Sus alas interiores eran horizontales, y se tocaban por sus extremos, formando una superficie plana, que en total medía también unos cinco metros. Las alas exteriores se desplegaban inclinadas hacia arriba hasta tocar las paredes laterales del Santísimo. De esa manera venían a constituir un trono, sin respaldo, cuyo asiento eran las alas internas y los brazos las alas externas. Dicho trono monumental estaba destinado para un Rey invisible y trascendente, Yahweh, el Rey de Reyes, y por eso estaba vacío, sin ninguna imagen de la divinidad. El Arca, una caja de madera, que medía 1,25 m. de largo por 0,75 de alto y ancho, estaba destinada para ser el escabel de sus pies. En el Templo, sede de la presencia de Yahweh, en su lugar más recóndito y oscuro, el Debir, se hallan los querubines con el arca, trono y escabel de Dios. Los querubines, pues, sim-

<sup>69</sup> El primero que llamó la atención sobre un culto anicónico a Dios por medio de un trono vacío fue W. Reichel, *Vorhellenische Götterculte*. Wien 1897. Después han aportado abundante material H. Danthine, *L'imagerie des trônes vides et des trônes porteurs de symboles dans le proche Orient ancien*, en *Mélanges R. Dussaud II* (Paris 1939), 857-866; N. Schneider, *Götterthrone in Ur III und ihr Kult*: *Or* 16 (1947), 56-65; R. de Vaux, *Chérubins*, p. 250-252, trae un catálogo de diez tronos vacíos, desde el s. VIII a.C. hasta la época romana; P. Calmeyer, *Zur Genese altiranischer Motive II. Der leere Wagen*: *Archäolog. Mitteil. aus Iran* 7 (1974), 49-77; E. Porada, *Standards and Stools on Sealings of Nuzi and other Examples of Mitannian Glyptic Art*, en "Le temple et le culte" (Istanbul 1975).

bolizan la majestad divina; en su magnitud impresionante y en su disposición de trono pretenden significar la gloria de Yahweh, “el que está sentado en trono excelso y elevado” (Is 6,1). Tales querubes sagrados representan un esfuerzo humano por hacer perceptible y presente la dignidad y el poder de la gloria del absolutamente Santo. Estas ideas quedan recogidas en el esquema adjunto.

