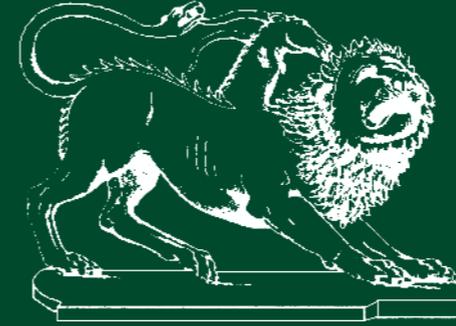


ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ANEJO IV • 2013



ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ANEJO IV • 2013

Premio Internacional ARYS
"Fernando Gascó" 2012

QUMRÁN
Y LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO
POLÍTICO JUDEOCRISTIANO

PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA

Director
JAIME ALVAR EZQUERRA
Universidad Carlos III de Madrid

Secretario
JUAN RAMÓN CARBÓ GARCÍA
Universidad Católica San Antonio de Murcia

Comité Científico

JUDY BARRINGER University of Edimburg, Reino Unido	RITA LIZZI Universita degli Studi di Perugia, Italia
NICOLE BELAYCHE École Pratique des hautes études à Paris, Francia	ARMINDA LOZANO VELILLA Universidad Complutense de Madrid
JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ MARTÍNEZ Real Academia de la Historia	JOHN NORTH University College London
CORINNE BONNET Université Toulouse II, Francia	DOMINGO PLÁCIDO SUÁREZ Universidad Complutense de Madrid
ANTONIO GONZALES Univ. Franche Comte	MARIO TORELLI Università della Calabria, Cosenza; Accademia
MARÍA JOSÉ HIDALGO DE LA VEGA Universidad de Salamanca	Nazionale dei Lincei HENK S. VERSNEL University of Leiden

Consejo de Redacción

M^a DE FÁTIMA DÍEZ PLATAS
Universidad de Santiago de Compostela
M^a JOSÉ GARCÍA SOLER
Universidad del País Vasco
PEDRO GIMÉNEZ DE ARAGÓN SIERRA
Universidad de Sevilla
AGUSTÍN JIMÉNEZ DE FURUNDARENA
Universidad de Valladolid
FRANCISCO MARCO SIMÓN
Universidad de Zaragoza
ELENA MUÑIZ GRIJALBO
Univ. Pablo Olavide de Sevilla

ARYS

ANEJO IV

2013

ISSN: 1575-166X

Depósito Legal H. 308-2006

COPYRIGHT © 2013 UNIVERSIDAD DE HUELVA

Premio Internacional ARYS "Fernando Gascó" 2012

Reservados todos los derechos. No se pueden hacer copias por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopias, o grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistemas de recuperación sin permiso escrito de los escritores.

SUBSCRIPCIONES

El precio anual de suscripción es de 18 € (individual) y 30 € (instituciones). Para suscripciones fuera de España el precio es de 30 \$ (individual) y 50 \$ (instituciones).

Toda la correspondencia para suscripción, permisos de publicación, cambios de dirección y cualquier otro asunto debe dirigirse a:

ARYS
Servicio de publicaciones. Universidad de Huelva
CAMPUS EL CARMEN. Edif. Marie Curie
Avda. Fuerzas Armadas, s/n. 21071 HUELVA
Teléfs.: 959 21 93 26 - 959 21 93 27 Fax 959 21 94 25
E-Mail: jrcarbo@ucam.edu

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ANEJO IV · 2013

QUMRÁN Y LAS RAÍCES DEL PENSAMIENTO POLÍTICO JUDEOCRISTIANO

PEDRO GIMENEZ DE ARAGÓN SIERRA

(Premio Internacional ARYS “Fernando Gascó” 2012)

ARYS

ANTIGÜEDAD: RELIGIONES Y SOCIEDADES

ANEJO IV · 2013

SUMARIO

I. INTRODUCCIÓN	7
II. INEXISTENCIA DE UN MONASTERIO ESEÑO EN KHIRBET QUMRÁN	23
A. Nuevas investigaciones sobre Khirbet Qumrán y los manuscritos del Mar Muerto.....	27
B. Análisis temático de las colecciones de cada cueva.	42
III. DATACIÓN DE LAS FUENTES.....	51
IV. ORÍGENES DEL MESIANISMO EN ÉPOCA PERSA.....	91
V. HELENIZACIÓN DEL JUDAÍSMO BAJO DOMINIO LÁGIDA	129
VI. ONÍAS III, EL MAESTRO DE JUSTICIA Y LOS ORÍGENES DEL HASIDÍSMO	173
VII. SADUCEOS, FARISEOS Y ESENIOS EN LA JUDEA ASMONEA	211
A. Orígenes de saduceos y fariseos.	217
B. Qumrán y el pensamiento político esenio	223
VIII. EL PENSAMIENTO POLÍTICO JUDÍO FRENTE A LA ROMANIZACIÓN.....	245
A. Romanización de Judea y Galilea del 63 a.C. al 30 d.C.....	247
B. El celotismo y otras corrientes ideológicas contrarias a la romanización	270
C. El pensamiento político de Juan el Bautista	282
IX. CONCLUSIONES.....	307
X. ABREVIATURAS, CITAS, TRADUCCIONES Y BIBLIOGRAFÍA.....	313

AGRADECIMIENTOS

A todos aquellos profesores que me han ayudado a terminar esta obra, especialmente a Juan Manuel Cortés Copete, profesor de Historia Antigua de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, a Fernando Lozano Gómez, profesor de Historia Antigua de la Universidad Hispalense, a Elena Muñiz Grijalvo, profesora de Historia Antigua de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, compañeros los tres de diversos grupos de investigación sobre la Historia de las Religiones en la Antigüedad, a Clelia Martínez Maza, profesora de Historia Antigua de la Universidad de Málaga, a Antonio Piñero Sáenz, profesor de Filología Neotestamentaria de la Universidad Complutense, a José Montserrat Torrents, profesor emérito de Historia de la Filosofía de la Universidad Pompeu Fabra, a Emilio González Ferrín, profesor de Filología Árabe de la Universidad Hispalense e investigador del origen judeocristiano del Islam, a Emma Falque Rey, profesora de Filología Latina de la Universidad de Sevilla, a todos los profesores con los que he compartido el honor de impartir clases en el Máster de *Religiones y Sociedades* de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, al alumnado de dicho Máster con el que he tenido fructíferos diálogos sobre los orígenes del judaísmo y del cristianismo, a los socios de ARYS con los que he disfrutado de los congresos de Jarandilla de la Vera, al personal de las bibliotecas de la Universidad Pablo de Olavide de Sevilla, la Universidad Hispalense, la Universidad de Cambridge y la Universidad de Florencia, a las personas que más me han apoyado con su afecto y cariño para culminar este trabajo de investigación, mi mujer Olga y mis hijos Rafael, Pedro y Paula, y, por supuesto, *in memoriam*, a Fernando Gascó de la Calle, profesor de Historia Antigua de la Universidad de Sevilla que me inició en el estudio de las religiones antiguas. Es para mí un gran orgullo haber obtenido el primer premio que lleva el nombre de mi maestro.

I. INTRODUCCIÓN

El objeto principal de esta obra es estudiar la evolución del pensamiento político judío en la época del Segundo Templo hasta Juan el Bautista. Evidentemente, el conocimiento de dicho pensamiento ayudará a explicar mejor los orígenes y evolución del pensamiento político cristiano.

Hay, además, una serie de objetivos secundarios fundamentales para entender correctamente la evolución del pensamiento político judío en dicha época, que son los siguientes:

1. Explicar cómo desapareció Zorobabel, el último rey de la Casa de David, y cómo se consolidó el poder de los Sumos Sacerdotes de la Casa de Sadoc. Se trata de dos cuestiones oscuras que ni Flavio Josefo ni ninguna otra fuente histórica judía aborda con claridad. Se trata, además, de dos temas históricos trascendentales para entender el origen de las dos principales corrientes de pensamiento político-religioso del judaísmo, el mesianismo monárquico y el mesianismo sacerdotal, que unidos al mesianismo profético deuteronomico (el único admitido por los samaritanos), constituyen las tres ideologías presentes a lo largo de todo el período denominado Segundo Templo.
2. Estudiar la relación entre mundo judío, mundo persa y mundo helenístico con objeto de dilucidar si hubo influencias importantes que afectaran a la evolución del pensamiento político judío.
3. Analizar los orígenes del hasidismo y sus implicaciones políticas a la luz de un análisis de los textos de Qumrán libre del prejuicio historiográfico y filológico de la biblioteca sectaria, desechado a la luz de las últimas investigaciones arqueológicas. En este sentido, se refuerza la hipótesis que identifica al Maestro de Justicia de Qumrán con Onías III y se aclaran los hechos históricos acontecidos en Judea durante el reinado de Antíoco IV con el apoyo de los textos de Qumrán y con fuentes epigráficas y literarias recientemente descubiertas.
4. Replantear el origen de saduceísmo, fariseísmo y esenismo con la misma libertad de análisis que proporciona la liberación del prejuicio de la biblioteca sectaria.
5. Estudiar el origen del celotismo y del movimiento bautista como corrientes ideológicas surgidas frente a la romanización de Judea y Galilea, especialmente como consecuencia de la expansión del culto imperial.

Ahora bien, para que todo esto sea posible, es necesario un análisis exhaustivo de la datación de las fuentes, tema sobre el que muchos investigadores pasan superficialmente sin tener en cuenta el carácter axiomático de la misma y su consecuente influencia decisiva sobre los resultados de la investigación.

Por otra parte, antes de comenzar, es necesario realizar una serie de aclaraciones conceptuales.

JUDAÍSMO

Cuando se habla del pensamiento político del judaísmo no se debe perder de vista que “judaísmo” no es un término exclusivamente religioso, como a veces pretenden algunos investigadores occidentales. La separación entre lo religioso y lo político es un fenómeno contemporáneo, fruto de la Ilustración. En la Antigüedad toda religión era política y toda ideología política lo era también religiosa. Ahora bien, del mismo modo que se estudia la evolución del ritual en determinada religión a lo largo de un período de tiempo o el paso desde el politeísmo hacia el henoteísmo en determinada religión, puede también situarse el foco de estudio en la parte política de una religión. Sin perder de vista, desde luego, el carácter holístico de las religiones antiguas¹.

Las palabras *ioudaismos* y *hellenismos* se utilizaron ya en la Antigüedad para definir diferentes realidades culturales en sentido no exclusivamente religioso. Parece que fue Jasón de Cirene (s.II a.C) el primero en hacerlo², para hablar de dos mundos que convivían en un mismo espacio geográfico, en los mismos Estados helenísticos: Judea, Egipto, Siria. El sentido que daba a “judaísmo” no era el de “religión judía”, sino el de “mundo judío”, entendiéndose por tal no sólo el reino asmoneo de Judea, sino también los grupos sociales judíos que vivían en la Diáspora, en las ciudades griegas de los reinos helenísticos.

Ahora bien, dichas realidades no convivieron de forma radicalmente aisladas, sino que interactuaron la una sobre la otra. Lo mismo cabe decir de la relación entre el mundo judío y el mundo romano. No sólo hubo “helenización” y “romanización” del judaísmo, también hubo “judaización” del mundo griego y del mundo romano, sobre todo mediante la cristianización de ambos, al igual que hubo “romanización” de Grecia (*Graecia capta*) y “helenización” de Roma (*Roma capta*).

¹ Coincido totalmente con Díez de Velasco no sólo en que las religiones antiguas eran realidades holísticas, sino también en la premisa metodológica de que es necesario un acercamiento holístico y no religiocéntrico a las mismas para hacer una verdadera Historia de las Religiones, idea que no se contradice con el análisis de un aspecto concreto del hecho religioso, ya que lo importante es no olvidar los múltiples aspectos del mismo. DIEZ DE VELASCO, F.: *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, 2002, p. 25.

² 2 M 4,13 (Ελληνισμοῦ); 8,1 (Ιουδαϊσμοῦ).

ACULTURACIÓN Y PROCESOS INTERCULTURALES

“Helenización” y “romanización” no se van a utilizar aquí en el sentido colonial de aculturación, sino en el sentido intercultural, término surgido en la sociología de la globalización. No pretendo con ello dar un barniz moderno (ni postmoderno, ni neomoderno) al estudio de la evolución del judaísmo. Simplemente se van a utilizar categorías contemporáneas de análisis de las sociedades antiguas que, si antes no se utilizaron, fue tan sólo porque no existían. La globalización, con el fenómeno de la multiculturalidad que ha supuesto, nos ha proporcionado nuevas formas de interpretar las relaciones entre grupos sociales de diferentes culturas. Y es natural que las utilicemos para mejorar nuestra comprensión del pasado. Siempre ha sido así. En el siglo XIX se entendió el mundo romano desde la óptica imperialista europea, durante la descolonización se estudió desde el punto de vista postcolonial, intentando acercarse a la visión de los pueblos dominados por el Imperio Romano, y actualmente se está estudiando con instrumentos conceptuales novedosos. La Historia, como ciencia hipotético-deductiva que es, avanza lentamente mediante nuevos enfoques que proporcionan las perspectivas innovadoras, pero sin regresar a las hipótesis pretéritas que fueron en parte o totalmente rebatidas por argumentos sólidos. No se trata simplemente de tesis, antítesis y síntesis, como planteó ya Hegel en su filosofía de la Historia. Ni tampoco del eterno retorno de Nietzsche. Se trata de un progreso helicoidal. Los argumentos rebatidos se abandonan. Cuando parece que se ha recuperado una hipótesis antigua en realidad lo que se le ha dado es nueva vida mediante nuevos argumentos, informaciones, datos y razonamientos lógicos.

Esto es lo que está ocurriendo con el término “romanización”. Más adelante me detendré en su debate historiográfico. Antes se deben aclarar las premisas previas, aunque sean bastante comunes y conocidas, para evitar equívocos. “Cultura” es un término que en español tiene al menos dos acepciones: una más estricta, que se refiere a aquella parte de una civilización que tiene que ver con cuestiones relacionadas con los conocimientos, como el arte, la literatura, la filosofía, la ciencia, la religión, la ideología; y otra más amplia que incluye, además de lo anterior, otros aspectos como la cultura material, la organización económica, la sociedad o sistema de relaciones entre individuos y grupos que pertenecen a dicha cultura, y la organización política, es decir, como sinónimo del término civilización, que tiene matices etnocéntricos, ya que existen culturas no civilizadas, es decir, sin ciudades³. Cuando se habla de procesos interculturales utilizamos el término cultura en su sentido amplio.

Un proceso intercultural es diferente de un proceso de aculturación. Aculturación es todo proceso de transmisión de elementos de una cultura a miembros de otra⁴. Existen, al menos, dos grados de aculturación: asimilación y

³ “Civilización” procede de *civitas*.

⁴ MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C.: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e inter-*

acomodación. Asimilación es el proceso por el que una persona o grupo perteneciente a una cultura se integra absolutamente en otra, interactuando con los nativos de esta segunda cultura como si fuera uno de ellos, y aceptado por ellos como tal⁵. Acomodación es un proceso por el que los miembros de una cultura adoptan o adaptan ciertos aspectos de la cultura dominante, de modo que la convivencia con los miembros plenos de dicha cultura sea pacífica y fluida sin necesidad de perder o abandonar aquella otra cultura matriz en su totalidad⁶. Ambos fenómenos pueden darse en contextos de inmigración o de imperialismo. En contextos de inmigración (independientemente de que sea voluntaria o forzada), la asimilación es un proceso que generalmente sólo experimentan las segundas, terceras o posteriores generaciones de inmigrantes, mientras que la acomodación es más común en las primeras generaciones, aunque en determinados grupos étnicos puede perpetuarse durante siglos. Sin embargo, siempre hay excepciones individuales o de grupos étnicos concretos. En la Roma del cambio de Era, por ejemplo, inmigrantes recién llegados a la Urbe, como el gaditano Lucio Cornelio Balbo, experimentaron un proceso de asimilación e integración total, mientras que los judíos descendientes de los esclavos importados por Pompeyo, cien años después tan sólo se habían acomodado, manteniendo la mayor parte de sus rasgos culturales tectónicos. En contextos de imperialismo, es más difícil y lenta la total asimilación, pero puede considerarse posible y quizás la Bética (o la mayor parte de la población y de las ciudades de esta provincia) sea el mejor ejemplo. En cambio, la acomodación es más frecuente. Los pueblos sometidos adoptan algunos aspectos de la cultura dominante, pero mantienen una gran parte de la cultura autóctona. Tales pudieron ser los casos, por ejemplo, del territorio de los vascones en el norte de Hispania o de zonas de Germania y Britania, donde el latín nunca desplazó del todo a las lenguas indígenas, y muchos otros aspectos de las culturas autóctonas se mantuvieron hasta el fin del Imperio.

Ahora bien, la aculturación no suele ir siempre en un único sentido, sino que suele ser biunívoca, la cultura del grupo dominante influye sin duda sobre el grupo dominado pero, en ocasiones, también el grupo dominado influye sobre el grupo dominante. La cultura española influyó sin duda muchísimo sobre las culturas precolombinas, pero en ciertos aspectos, las culturas precolombinas también influyeron sobre la cultura española. En las provincias romanas, generalmente, la cultura resultante de siglos de dominación era el fruto de una interacción cultural en la que algunos elementos de las culturas autóctonas fueron asumidos como propios por la cultura romana. En ocasio-

culturalidad, Madrid, 2000, pp. 29-33.

5 MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C., 2000, pp. 49-55.

6 Me parece más acertado el término “acomodación” que el de “integración”, usado por Malgesini y Giménez. Sobre el significado de “acomodación”, véase BARCLAY, J.M.G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Berkeley, 1996, pp. 90-98.

nes, incluso algunos aspectos se trasladaban a la Urbe desde las provincias, por importación de militares o gobernantes. Pero en la ciudad de Roma este proceso intercultural fue mucho más rico por la presencia de inmigrantes, la mayor parte de ellos de carácter forzado, evidentemente. La influencia de la cultura griega en Roma no sólo fue el resultado de los contactos de los romanos con la Magna Grecia o con las provincias de Acaya y Macedonia, fue sobre todo el fruto de la influencia ejercida por cientos de miles de esclavos y libertos de cultura griega, entre los cuales destaca una parte, insignificante en número pero trascendental en su poder aculturador, dedicada a la educación de las élites romanas.

Cuando en una sociedad se encuentran más de dos grupos culturales interactuando, el resultado es normalmente una sociedad multicultural⁷. El mundo actual, con la globalización, lo es. El mundo romano también lo fue. Durante siglos, en las principales ciudades del Imperio, hubo grupos étnicos con diferentes culturas, más o menos cerrados a la cultura dominante. Roma, sin duda, fue la ciudad con mayor grado de multiculturalidad, como, quizás, hoy día lo sea Nueva York. Pero también hubo en la época romana otras ciudades con un alto grado de multiculturalidad, especialmente las capitales de Siria -Antioquía- y de Egipto -Alejandría-, del mismo modo que hoy hay ciudades casi tan multiculturales como Nueva York, como son los casos de Londres, París o Berlín, por poner sólo algunos ejemplos europeos.

Frente a la sociedad multicultural, Ülríc Beck habla de la sociedad intercultural, un modelo aún inexistente en el mundo globalizado, pero hacia el que probablemente se avanza⁸. La principal diferencia entre ambas es que la sociedad multicultural contiene grupos étnicos que si bien pueden compartir cierto nivel de aculturación, mantienen en un elevado grado los rasgos de la cultura propia, con lo que en realidad, la mayor parte de ellos experimentan, en todo caso, un proceso de acomodación, cuando no se mantienen alienados. La sociedad intercultural sería una sociedad en la que diferentes culturas conviven entrelazadas y se influyen mutuamente. En la estructura urbanística de una ciudad multicultural se apreciarían diversos guetos de las diferentes culturas que convivirían en ella. En una ciudad intercultural no habría guetos, porque los miembros de cada cultura convivirían con vecinos de las otras sin buscar el agrupamiento con los miembros de la cultura matriz.

El Imperio Romano experimentó diferentes grados de aculturación en las muy distintas zonas donde se implantó. Italia, evidentemente, experimentó un total proceso de asimilación, hasta el punto de que en el Imperio todo itálico era romano. Pero el proceso fue biunívoco desde el principio, produ-

7 MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C., 2000, pp. 291-297.

8 BECK, U.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, 2008 (Fracfort, 1997), pp. 242-284; MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C., 2000, pp. 253-259.

ciéndose desde los orígenes de Roma una aculturación de la latina Roma por parte de diferentes pueblos itálicos, entre los que destacan las influencias de los sabinos, los etruscos y los griegos de la Magna Grecia. Otras provincias plenamente asimiladas fueron, por ejemplo, la Narbonensis y la Bética. En estos casos, el proceso fue menos intercultural, pues poco aportaron las culturas prerromanas de ambas regiones a la cultura romana general, aunque no se pueda decir que nada en absoluto. En cualquier caso, hubo dos pueblos que por su dispersión a lo largo del Mediterráneo y por su resistencia cultural a la romanización, tuvieron una participación mayor en el proceso intercultural experimentado por el Imperio Romano: griegos y judíos. Ambos se romanizaron, pero también helenizaron y judaizaron a los romanos, hasta producir a finales de la Antigüedad dos nuevas civilizaciones, la Cristiandad latina y la Cristiandad oriental, ambas con grados diferentes de romanización, helenización y judaización. Por otra parte, la cultura judía había experimentado antes de la llegada de los romanos un importante grado de helenización, de modo que cuando comenzó a judaizar al mundo romano, a través del cristianismo, lo hizo partiendo ya de una situación de acomodación que dio lugar a un proceso intercultural.

HELENIZACIÓN

El debate sobre el grado de helenización del “judaísmo”, incluyendo a los judíos de la Diáspora y los de la Judea de los siglos I a.C. y I d.C., es uno de los debates historiográficos de actualidad. Fue Martin Hengel quien le dio relevancia, demostrando que el grado de helenización del mundo judío fue bastante más elevado de lo que hasta entonces se pensaba⁹. Aunque Hengel ha tenido sus críticos¹⁰, la mayor parte de los investigadores de las distintas ciencias que abordan el estudio de este tema ha aceptado su máxima: en época romana todo Judaísmo era Judaísmo Helenístico, incluyendo el Judaísmo Palestino. En los últimos años, sin embargo, se está produciendo una revisión del tema que no se opone totalmente a la teoría de Hengel, sino que la matiza: el proceso de helenización del judaísmo fue intercultural¹¹ y, por otra parte, aunque todo judaísmo fuese judaísmo helenístico, no todo judaísmo fue afec-

9 HENGEL, M.: *Judaism and Hellenism*, Filadelfia, 1974, v. I, p. 104ss.; *Jews, Greeks and Barbarians; Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, Filadelfia, 1980; *The “Hellenization” of Judaea in the First Century after Christ*, Filadelfia, 1989; “Judaism and Hellenism Revisited”, en COLLINS, J.J. y STERLING, G.E. (ed.): *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame, 2001, pp. 6-37.

10 FELDMAN, L.H.: “Hengel’s *Judaism and Hellenism* in Retrospect”, en *JBL* n° 96, 1977, 371-382; “How Much Hellenism in Jewish Palestine?” en *HUCA*, 1986, pp. 83-111; SANDMEL, S.: “Palestinian and Hellenistic Judaism and Christianity: The Question of the Comfortable Theory”, en *HUCA*, 1979, pp. 137-148; GRABBE, L.L.: *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Minneapolis, 1992, v. I, pp. 148-153.

11 RAJAK, T.: *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, 2001, pp. 1-11.

tado por el helenismo del mismo modo o con la misma extensión¹². Además, a la hora de juzgar el grado de helenización de un judaísmo determinado, hay que situarlo espacial y temporalmente evitando generalizaciones que conducen a errores. Lo mismo cabe decir de la romanización del judaísmo, tema que no se ha abordado con la suficiente intensidad, de modo que, en ocasiones, se habla de helenización cuando se debería hablar de romanización. Es cierto que Roma experimentó ya antes del Imperio un importante proceso de helenización, que se acrecentó en determinados momentos, como la época de Nerón o la de Adriano, pero también es cierto que Grecia, al menos desde Polibio, experimentó un importante proceso de romanización, en una dinámica intercultural espectacularmente enriquecedora y casi única en la Historia. Por tanto, cuando se hable de romanización del judaísmo, se estará incluyendo su helenización, puesto que la cultura romana aceptó como propios muchos elementos de la cultura griega, hasta el punto de utilizar a menudo la lengua griega en las provincias orientales como lengua oficial. Pero es más correcto el uso del término romanización en época imperial que el uso del término helenización. El ejemplo de la arquitectura es quizás el más ilustrativo, no ya por su evidencia visual, sino por su carácter sincrético: cuando los gobernadores romanos construían una basílica, un teatro o un templo en una ciudad palestina, estaban importando elementos de la arquitectura griega, como los órdenes arquitectónicos, que Roma había asumido como propios mucho tiempo atrás, pero también elementos propios de la arquitectura romana, como los diferentes tipos de materiales y obras, los arcos y bóvedas, o incluso plantas de sus edificios.

ROMANIZACIÓN

Romanización es, parafraseando a Greg Woolf, el proceso por el cual los habitantes de un determinado territorio del Imperio Romano vienen a ser, y a creerse, romanos; pero había más de un tipo de romanos¹³. La primera parte de esta definición está de acuerdo con la concepción clásica del término *romanización*, surgido en el siglo XIX, sin embargo, la segunda parte de la frase es, a pesar de su brevedad, plenamente renovadora. Para el alemán Mommsen (1817-1903)¹⁴, el inglés Haverfield (1860-1919)¹⁵ y el francés Jullian (1859-1930)¹⁶, representantes de los tres principales países imperialistas a fina-

12 CHANCEY, M.A.: *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge, 2005, p. 225.

13 WOOLF, G.: *Becoming Roman. The origin of provincial civilization in Gaul*, Cambridge, 1998, p.7.

14 MOMMSEN, Th.: *Römische Geschichte*, 1854-1885, sobre todo el tomo V, publicado en español como *El mundo de los césares*, México, 1983. Respecto a su repercusión en el mundo hispánico, DELGADO, J.: "La obra de Theodor Mommsen en España: la traducción española de la *Römische Geschichte*", en *Gerión* 21/2, 2003, pp. 45-58.

15 HAVERFIELD, F.: *The Romanization of Roman Britain*, Oxford, 1923, pp. 10-11.

16 JULLIAN, C.: *Histoire de la Gaule*, v. VI, *La Civilisation gallo-romaine: état moral*, París,

les del siglo XIX, la romanización era el proceso por el cual el pueblo romano extendía la civilización por el Mediterráneo. Mommsen defendía incluso el carácter de “imperialismo defensivo” de la República romana, que se vio obligada a extenderse para sobrevivir¹⁷. Como explicó con claridad Blázquez¹⁸, esta concepción de la romanización formaba parte del aparato ideológico del colonialismo europeo, que consideraba su propia labor civilizadora similar a la romana e, incluso, pretendía que la civilización europea era la heredera directa de la romana. Ya Herrin¹⁹ demostró que tanto la Europa del Este como el Mundo Islámico tenían razones más que sobradas para reclamar una herencia más directa de Roma que la germanizada Europa medieval.

El debate sobre el término decimonónico “romanización” comenzó en los años sesenta²⁰. El relativismo cultural que triunfó tras la Segunda Guerra Mundial supuso una importante revisión de la Historia de Roma, forzando al menos a considerar la tesis según la cual todos los sistemas culturales eran igualmente válidos. Y aunque en las últimas décadas se hayan realizado muchas críticas al relativismo cultural y hoy día no se comparten absolutamente sus argumentos, lo cierto es que ya nadie admite el planteamiento racista del siglo XIX, según el cual los romanos eran un pueblo superior y los provinciales asimilaron su cultura porque nada tenían que aportar a la del vencedor.

Además, a partir de la descolonización se realizaron estudios sobre la romanización que planteaban nuevos enfoques, demostrando el carácter plenamente deliberado, desenfrenado y violento de la “romanización imperialista”²¹, reivindicando la resistencia de las culturas autóctonas frente a la romanización²². Aunque todas estos estudios han sido posteriormente

1929. Defiende que Roma no sólo llevó su civilización a la Galia, sino que la protegió de los germanos (estamos en el contexto del período de entreguerras, con una Francia imperialista, pero amenazada por Alemania).

17 KINDERSKY, J.: “*Si vis pacem para bellum*: concepts of defensive imperialism”, en HARRIS, W.: *The Imperialism of mid-Republican Rome*, Roma, 1984, pp. 133-164. Del concepto de “imperialismo defensivo” al de “espacio vital” hay sólo un paso.

18 BLÁZQUEZ, J.M.: “¿Romanización o asimilación?”, en BLÁZQUEZ, J.M.: *Nuevos Estudios sobre la Romanización*, Madrid, 1989, pp. 99-145.

19 HERRIN, J.: *The Formation of Christendom*, Oxford, 1987, pp.295-306.

20 Véase el magnífico estudio sobre el debate historiográfico de BANCALARI, A.: *Orbe Romano e Imperio Global. La Romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago de Chile, 2007, pp. 37-89.

21 HATT, J.J.: *Histoire de la Gaule Romaine (120 avant J.C.-451 après J.C.) Colonisation ou colonialisme?*, París, 1966, pp. 101-211; ROLDÁN, M.: “El ejército romano y la romanización de la Península Ibérica”, en *Hant* 6, 1976, pp. 125-145; GARNSEY, P. y WHITTAKER, C.R.: *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978, pp. 223-254; HARRIS, W.V.: *Guerra e imperialismo en la Roma republicana*, Bilbao, 1989 (Oxford, 1979); BARTEL, B.: “Colonialism and cultural responses: problems related to Roman provincial análisis”, en *WA* 12, 1980, pp. 11-26.

22 BÉNABOU, M.: *La résistance africaine à la romanisation*, París, 1976; VIGIL, M.: “Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional”, en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 152, 1963, pp. 225-234; WEBSTER, G.: *Boudica. The British Revolt against Rome, A.D. 60*, Londres, 1978; RÉECE, R.: *My Roman Britain*, Cirencester,

muy criticados, por su anacrónica defensa de la lucha nacionalista en plena Antigüedad y por su carácter local²³, hay que reconocerles que han aportado mucho a la Historia de Roma, situando el fenómeno de la romanización en su justo término, como un proceso que no se implantó armónicamente sin resistencia indígena ni permanencia de estructuras prerromanas. La resistencia a la romanización de los judíos fue la más relevante de todo el Imperio, ya que no puede considerarse como simple disidencia y sublevación local, y nos proporciona información de primera mano sobre el odio a los romanos. Las tres guerras de los judíos (del 66 al 135 d.C.) deben considerarse como parte de un largo proceso de lucha armada, iniciado al menos desde la muerte de Herodes el Grande el 4 a.C. Se trata de la lucha organizada de un pueblo integrado por varios millones de personas, contra el imperialismo romano, por la defensa de su cultura, sus costumbres y, sobre todo, su religión. La ideología que sustentó la lucha judía, caracterizada por el mesianismo, fue sin duda compleja, integrada por religión y política, y se plasmó por escrito en múltiples textos que circularon por doquier.

Es posible que el caso judío no fuera el único, ya que en Egipto y en Siria la resistencia a la romanización tuvo un carácter más “étnico”, término preferible al de “nacional” pero de semántica y significado similar, y, además, pudo pervivir hasta la crisis del siglo III d.C. Desgraciadamente no disponemos de las mismas fuentes que en el caso judío, conservadas sólo gracias al triunfo del cristianismo.

Actualmente, el debate ya no se centra en términos de imperialismo civilizador o antiimperialismo resistente, ya que se admite, sin entrar en valoraciones éticas, que en el Imperio Romano hubo procesos de aculturación. Ahora bien, entendiendo como tales aquellos procesos biunívocos en el que la cultura indígena aportaba elementos que se fusionaban con la cultura dominante²⁴.

1988; SEALEY, P.R.: *The Boudican Revolt against Rome*, Princes Risborough, Shire Publ., 1997. Rebeliones como la de Boudica, poco tiempo después de la conquista, se dieron en casi todas las provincias. En la Bética, sin ir más lejos, se produjo la rebelión de Culcas y Luxinio, régulos turdetanos, una década después de la conquista.

23 BANCALARI, 2007, p. 76; MILES, F.: “Roman and Modern Imperialism: a Reassessment”, en *Comparative Studies in Society and History*, 32/4, 1990, pp. 630-631. Ni la rebelión del númida Tacfarinas en 17-24 d.C., ni la mauritana de 40-45, ni la revuelta de la reina britana Boudica en el 60, ni el bandolerismo bagauda en el norte de Hispania y el sur de Galia en el siglo IV pueden considerarse movimientos de resistencia nacionales, sino como mucho tribales, cuando no simples estrategias de príncipes indígenas para sostenerse en el poder o movimientos sociales producidos por grandes crisis económicas.

24 GARNSEY, P. y SALLER, R.: *El Imperio Romano. Economía, Sociedad y Cultura*, Barcelona, 1991; BLÁZQUEZ, J.M.: *Nuevos estudios sobre la Romanización*, Madrid, 1989; BLÁZQUEZ J.M. y ALVAR, J. (eds.): *La Romanización de Occidente*, Madrid, 1996. Especialmente interesante en el de 1996 la contribución de HOPKINS, K.: “La romanización, asimilación, cambio y resistencia”, pp. 15-43; WOOLF, G.: “The unity and diversity of Romanisation” en BLAGG, T. y MILLETT, M.: *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, 1990 (2002); “World System analysis and the Roman empire”, en *JRA* 3, 1990, pp. 44-58; “Becoming Roman, Sta-

Recientemente, se ha producido una nueva corriente hipercrítica que ha llegado al extremo de negar la validez del término “romanización” y plantear alternativas como “criollización” o “globalización”²⁵. Considero innecesarias estas acrobacias intelectuales, dado que vienen a relevar un concepto que se ha demostrado válido durante doscientos años para la mayoría de los historiadores por otros propios de períodos y contextos completamente diferentes, añadiendo así matices y significados radicalmente ajenos a la Antigüedad, con el consiguiente riesgo de anacronismos conceptuales. Por otra parte, como argumenta Bancalari, aún aceptando las aportaciones conceptuales propias de la sociología de la globalización, el término romanización sigue siendo válido, entre otras razones porque, al igual que los términos “helenismo” y “judaismo”, tiene un referente en la propia Antigüedad, el de “*Romanitas*” o “identidad romana”, testimoniado por primera vez en Tertuliano a principios del siglo III d.C.²⁶: “*Si la romanidad es el medio de salvación para todos, por qué entonces, os comportáis como los griegos, con maneras tan poco honorables*”²⁷. Un fragmento muy especial el de Tertuliano porque en defensa de la identidad cristiana critica la identidad romana por su contagio de la identidad griega. En una sola frase aparecen las tres construcciones culturales en liza en pleno siglo III que acabaran dando lugar a una sola identidad a finales del siglo IV. Por los mismos años, otro escritor cristiano, Hipólito, escribía también en torno a las identidades romana y cristiana: “*El Señor nació en el año cuarenta y dos del emperador Augusto (...) y como el Señor también llamó a todas las naciones y les habló en lenguas por medio de los apóstoles y forjó un pueblo de creyentes cristianos, un pueblo del Señor*

ying Greek; Culture, identite and the civiling process in the Roman east”, en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40, 1994, pp. 116-143; *Becoming Roman. The origin of provincial civilization in Gaul*, Cambridge, 1998; DESIDERI, P.: “La Romanizzazione dell’Impero” en SCHIAVONE, A.: *Storia di Roma 2. L’impero mediterráneo, II I principi e il mondo*, Turín, 1991, pp. 577-626; LE ROUX, P.: “La romanisation en question”, en *Annales (ESC)* 59-2, 2004, pp. 287-311; MacMULLEN, R.: “The unromanized in Rome”, en COHEN, S.J.D. y FRERICHS, E.S.: *Diasporas in Antiquity*, Atlanta, 1993, pp. 47-64; *Romanization in the time of Augustus*, New Haven y Londres, 2000.

25 MATTINGLY, D.J. (ed.): *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Portsmouth, Rhode Island, 1997, p. 17; WEBSTER, J.: “Creolizing the Roman provinces”, en *AJA* 105, 2001, pp. 209-225; SCHREIBER, W. (ed.): *Von Imperium Romanum zum Global Village. “Globalisierungen” im Spiegel der Geschichte*, Neuried, 2000; HINGLEY, R.: *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, Londres-Nueva York, 2005.

26 BANCALARI, 2007, pp.55-63, 89-98 y 225-272. Aunque me convenzan sus argumentos y comparta la mayor parte de sus tesis creo necesario discrepar en un punto en el que, a mi parecer, se excede, junto a Paolo Desideri (p. 49): “concordamos plenamente con Desideri cuando señala que el proceso de romanización representa el fenómeno tal vez más grandioso que se ha realizado en la historia de la civilización humana” (DESIDERI, 1991, p. 577). ¿Por qué más que la helenización, la cristianización, la islamización, la hispanización, la anglosajonización, la hindunización o la sinización...?

27 TERTULIANO: *Palio* 4,1.

y un nuevo nombre, así todo esto fue imitado en cada método por el imperio que estaba gobernando entonces mediante la obra de Satán. Por ello también captó para sí a los nacidos en las más altas cunas de cada nación y llamándolos romanos, los preparó para la batalla"²⁸. Hipólito invierte el que seguramente fue un argumento de las élites intelectuales romanas en su crítica al cristianismo, el hecho de que imitaran en todo el camino emprendido por Augusto²⁹.

Muy pocos años después, este debate desaparecería, al promulgarse la Constitución de Caracalla (212 d.C.), que otorgaría la ciudadanía romana a los *peregrini*, con lo cual la ostentarían todos los habitantes del Imperio excepto los *dediticii*, un reducido grupo de bárbaros "rendidos" en los conflictos fronterizos³⁰. Sin proponérselo, por supuesto, ya que sus motivaciones eran otras³¹, Caracalla consiguió hacer compatibles la identidad cristiana y la romana. Y es que las identidades no tienen por qué ser excluyentes, cómo bien ha explicado Amin Maalouf, escritor árabe católico francés de origen libanés, en uno de los libros más clarividentes dedicados al tema de las identidades³².

FACTORES DE ACULTURACIÓN Y LIMITACIONES

En conclusión, se parte de la idea de que en el mundo helenístico y en el Imperio Romano no sólo se dieron procesos de asimilación o aculturación unilateral, desde la cultura dominante hacia la dominada, sino que hubo una múltiple direccionalidad, de modo que no puede entenderse la romanización sin la helenización, como ya los propios romanos percibieron en la Antigüedad (*Graecia capta ferum victorem cepit et artes intulit agresti latio*³³), pero tampoco sin la judaización o cristianización. Ahora bien, aunque el mundo romano experimentase una serie de procesos de aculturación multilaterales, o lo que es lo mismo, aunque el Imperio Romano fuese una sociedad multicultural que experimentaba un proceso cada vez más fuerte de interculturalidad, similar al fenómeno actualmente experimentado en el mundo del siglo XXI, en este conjunto de procesos predominó uno, el de romanización, como en el mundo actual predomina otro, llamémosle occidentalización o modernización.

28 HIPÓLITO: *Comentario a Daniel 4*, 9, 1-2.

29 Incluso el vocabulario cristiano se inspiraría en la terminología usada por el culto imperial, como se verá más adelante.

30 Como prueba el Papiro Giessen 40, I. Véase, OLIVER, J.: *Greek constitutions of early Roman Emperors from Inscriptions and papyrus*, Philadelphia, 1989, pp. 494-505; TALAMANCA, M.: *Istituzioni di diritto romano*, Milán, 1990, pp. 110-117.

31 El incremento de la recaudación fiscal a través sobre todo del impuesto de transmisiones que pagaban todos los ciudadanos romanos (ya que la concesión de la ciudadanía no suponía la reducción de los antiguos tributos), así como la *imitatio Alexandri*. BANCALARI, 2007, p. 122.

32 MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*, Madrid, 1999.

33 HORACIO: *Cartas 2,1*, 156-157. Véase FALQUE, E. Y GASCÓ, F.: *Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva, 1996.

No se van a tratar aquí ni el proceso de helenización de Roma³⁴, ni el de romanización del cristianismo, ni el de judaización o cristianización de Roma, sino tan sólo los procesos de helenización y romanización del judaísmo, con objeto de entender cómo influyeron –tanto mediante asimilación como mediante reacción– en la evolución del pensamiento político judío.

Siguiendo a Bancalari se tendrán en consideración los siguientes factores:

1. Integración de la aristocracia.
2. Ciudadanía romana.
3. Derecho romano.
4. Sistema político.
5. Economía global.
6. Mundo educativo.
7. Tecnología.
8. Plataforma comunicacional.
9. Ejército permanente.
10. Culto imperial.
11. Vida urbana.

También se tendrán en cuenta las importantes puntualizaciones establecidas por Chancey³⁵ como imprescindibles a la hora de estudiar fenómenos culturales como la helenización y romanización del judaísmo:

1. *Cualquier consideración sobre Helenización o Romanización debe especificar qué aspectos de la cultura se están examinando (i.e. arquitectura, lenguaje, numismática, educación, filosofía, economía, tecnología).*
2. *Helenización o Romanización en un aspecto de la cultura no debe interpretarse automáticamente como evidencia de Helenización o Romanización en otro aspecto cultural.*
3. *Ni Helenización ni Romanización deberían entenderse indicando una total sustitución de la cultura indígena local.*
4. *Ni la cultura helenística ni la romana fueron completamente uniformes a través de las áreas geográficas afectadas: hubo considerables diferencias entre regiones.*
5. *Dentro de una región específica, diferentes clases sociales y grupos diversos pudieron tener actitudes y grados muy diferentes de aceptación de la Helenización o Romanización.*
6. *La atención al desarrollo cronológico es necesaria para una com-*

34 CORTÉS, J.M.: “Polis romana. Hacia un nuevo modelo para los griegos del imperio”, en SHHA 23, 2005, pp. 413-437; WALLACE-HADRILL, A.: “Vivere alla greca per essere Romani”, en SETTIS, S. (ed.): *I Greci, Storia, cultura, arte, società. 2. Una storia greca, III. Trasformazioni*, Turín, 1998, pp. 939-963.

35 CHANCEY, 2005, pp. 14-15.

- preensión de cómo estos procesos intervinieron en una localidad determinada.*
- 7. Deberíamos especificar, cuando fuera posible, qué grupos patrocinaron la adopción de aspectos particulares de la cultura helenística o romana -por ejemplo, los gobernadores o administradores extranjeros, las fuerzas de ocupación militares, los reyes clientes, las élites provinciales y cívicas, las masas o, por último, subgrupos dentro de las masas. Estas partes mismas no deberían asumirse como homogéneas.*
 - 8. Las élites sociales pueden a veces elegir la emulación de las maneras griegas o romanas, y los comunes pueden a veces elegir la emulación de las élites, pero no deberíamos asumir que toda emulación fue norma universal.*
 - 9. El rechazo a adoptar ciertos aspectos de la cultura helenística o romana pudo a veces elegirse como resistencia a estas culturas dominantes, lo cual pudo significar el desarrollo y expresión de distintivas identidades locales y étnicas.*
 - 10. Los locales pueden a veces apropiarse de símbolos culturales y vocabulario de la cultura helenística y/o romana para expresar sus propias identidades; pueden incluso emplear estos símbolos y vocabulario para expresar resistencia a estas culturas.*

Delimitados ya los conceptos básicos, se procederá a continuación a sentar las bases fundamentales de la investigación: demostrando, en primer lugar, que la teoría de la biblioteca sectaria es errónea y que, en consecuencia, se han producido a lo largo de los últimos cincuenta años distorsiones graves en la interpretación de los manuscritos de Qumrán; para proceder, en segundo lugar a situar ideológica y cronológicamente cada uno de los textos bíblicos y apócrifos que se utilizarán para estudiar la evolución del pensamiento político judío en la época del Segundo Templo.

II. INEXISTENCIA DE UN MONASTERIO ESEÑO EN KHIRBET QUMRÁN



1. Vista aérea del yacimiento de Khirbet Qumrán, con cueva en primer plano y Mar Muerto al fondo. Se aprecia el carácter estratégico del lugar, desde el que se divisa la desembocadura del Jordán, Jericó y, en frente, Moab, territorio nabateo en época herodiana.

La mayor parte de los estudiosos del judaísmo y el cristianismo del siglo I d.C. consideran que en el yacimiento arqueológico de Khirbet Qumrán, en el desierto de Judea, al sur de Jericó, en las faldas de la montaña que da al Mar Muerto, vivió una secta judía de características monásticas. Este hecho ha sido trascendental para interpretar el hallazgo de los rollos escondidos en vasijas en las cuevas cercanas a Khirbet Qumrán como el hallazgo de una biblioteca sectaria. El debate historiográfico, desde que en 1948 Zukniq propusiera la identificación de los hombres de Qumrán con los esenios³⁶, ha tenido casi siempre presente esta premisa previa. Descartadas las identificaciones sensacionalistas del grupo con los judeocristianos³⁷ o los bautistas³⁸, sólo la identificación con los celotes o con los saduceos ha merecido un debate serio. La datación de muchos textos antes de Cristo ha supuesto el rechazo de la tesis celote³⁹. En cuanto al carácter saduceo de la biblioteca sectaria, fue defendido primero por North⁴⁰ y luego por Rengstorf, que dio bríos a esta hipótesis argumentando que la biblioteca de las cuevas procedía del Templo de Jerusalén⁴¹. Analizando comparativamente la halaká de los saduceos descrita en los textos rabínicos con la de algunos textos qumránicos, especialmente el Rollo del Templo y la Carta Halákica, muchos autores han defendido el carácter saduceo de los mismos⁴².

36 ZUKNIQ, A.L.: *Megillot genuzot mi-tok genizah qedumah she-nimtseah be-midbar Yehudah – seqirah rishonah*, Jerusalén, 1948, p. 16.

37 TEICHER, J.L.: “The Damaskus fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect”, en *JJS* n° 2, 1951, pp. 115-143; “The Teaching of the pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls”, en *JJS* n° 4, 1953, pp. 1-13; MARGOLIOUTH, G.: “The Two Zadokites Messiahs”, en *JTS* n° 12, 1911, pp. 446-459.

38 THIERING, B.: *Re-dating the Teacher of Righteousness*, Sydney, 1979; *Jesús el hombre: una nueva interpretación de los rollos del Mar Muerto*, México, 1995.

39 Como precedente, el estudio sobre la relación entre los celotes y el Documento de Damasco de LAGRANGE, J.M.: “Le secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas”, en *RB* n° 9, 1912, pp. 321-330; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 330-337. En relación ya con el Mar Muerto, ROTH, C.: *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958; DRIVER, G.R.: *The Judean Scrolls. The Problem and a Solution*, Oxford, 1958.

40 NORTH, R.: “The Qumran Sadducees”, en *CBQ* n° 17, 1955, pp. 164-188.

41 RENGSTORF, K.H.: *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart, 1960.

42 YADIN, Y.: *Megillat ha-Miqdash*, Jerusalén, 1977, pp. 305-306; SCHIFFMAN, L.H.:

Frente a la hipótesis saducea, Florentino García Martínez argumentó: “estas afinidades, reales pero muy escasas, y limitadas a los dominios de la pureza y el rito, no permiten explicar otras posiciones legales no saduceas mucho más abundantes ni permiten comprender los elementos de organización comunitaria que se encuentran en los manuscritos, como la creencia en la predestinación o la creencia en los ángeles, que eran negadas por los saduceos. En mi opinión, la hipótesis que mejor explica la totalidad de los datos conocidos desde la publicación de los materiales de la cueva 4 sigue siendo la designada como ‘hipótesis de Groninga’. En esta hipótesis se distingue claramente entre los orígenes del esenismo y los orígenes de la comunidad de Qumrán. Los orígenes del esenismo se encuentran en la tradición apocalíptica palestina de los siglos III y II a.C., mientras que los orígenes de la comunidad de Qumrán se hallan en una escisión ocurrida en el seno del movimiento esenio a finales del siglo II a.C.”⁴³. La hipótesis de Groninga, formulada por primera vez en un congreso de la Academia de las Ciencias Polaca en Mogilnay en 1987, es una solución de compromiso entre lo que sigue pensando la inmensa mayoría de los estudiosos de los textos -que la biblioteca sectaria era esenia-, y el carácter saduceo de los textos halákicos. Una hipótesis que ha tenido bastante éxito.

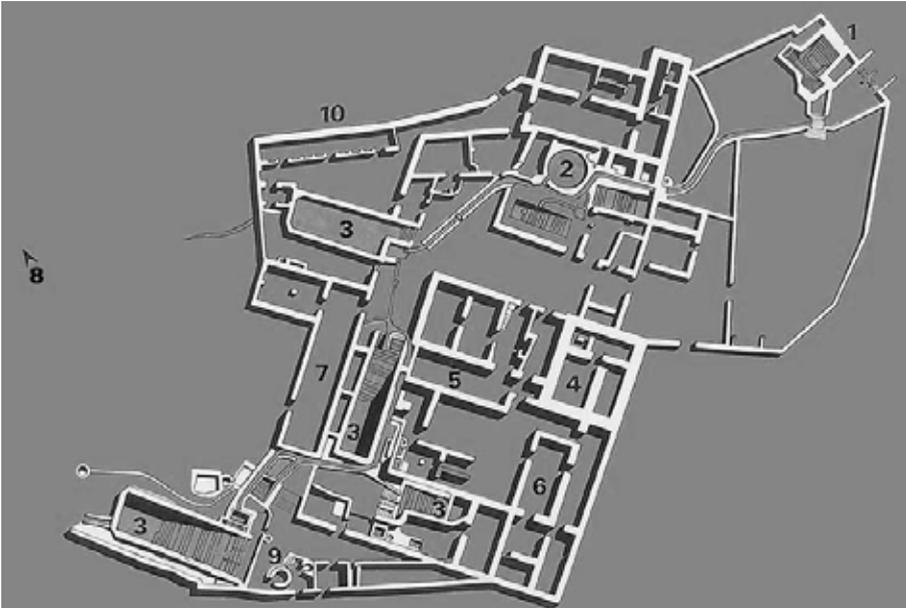
Ahora bien, todas estas hipótesis parten de una premisa incorrecta: que las colecciones de rollos encontrados en las cuevas pertenecían a una biblioteca sectaria asociada al supuesto monasterio de Khirbet Qumrán. Sin embargo, las últimas investigaciones arqueológicas han demostrado la inexistencia de un monasterio en Qumrán.

The Halakhah at Qumran, Leiden, 1975; *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Court, Testimony and the Penal Code*, Chico, 1983; *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls*, Atlanta, 1989; *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalén, 1994; BAUMGARTEN, J.M.: “The Pharisaic-Saducean Controversies about Purity and the Qumran Texts”, en *JJS* nº 31, 1980, pp. 157-170; “Recent Qumran Discoveries and Halakhah in the Hellenistic Roman Period”, en TALMON, S. (ed.): *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield, 1991, pp. 147-158; .

⁴³ El autor de la hipótesis de Groninga es el español Florentino García Martínez, director del *Qumran Instituut* en la Universidad de Groninga, que la enunció, fundamentalmente, en dos artículos publicados en inglés: GARCÍA, F.: “Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis”, *FO* 28, 1988, pp. 113-136; “A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History”, *RQ* 14, 1990, pp. 521-554. Estos textos han sido reeditados recientemente en un volumen que recopila los múltiples artículos del teólogo español sobre los orígenes de Qumrán y el apocalipticismo: *Qumranica Minora I*, Leiden, 2007. Además, Florentino García Martínez es el editor del único volumen en español con la traducción de los principales manuscritos: *Textos de Qumrán*, Madrid, 1992. Véase también “Debates recientes en torno a los manuscritos de Qumrán”, en TREBOLLE, 1999, p. 78; *The Text of Qumran and the History of the Community*, París, 1990, pp. 521-554.

A) NUEVAS INVESTIGACIONES SOBRE KHIRBET QUMRÁN Y LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO.

La teoría del monasterio sectario procede de los informes de las excavaciones realizadas por el arqueólogo y teólogo dominico Fray Roland de Vaux entre 1951 y 1956⁴⁴. De Vaux había participado ya en la excavación y recuperación de los rollos de la Cueva 1 de Qumrán en 1949 y desde 1953 asumió el cargo de editor-jefe de los manuscritos de Qumrán. Se trata pues de un arqueólogo no del todo profesional, mediatizado por sus creencias y por su cultura francesa, que vio de inmediato en las ruinas de Khirbet Qumrán un monasterio, calificando sus dependencias con los nombres propios de los monasterios europeos (refectorio, celdas, claustro). De Vaux, además, no llegó nunca a completar el informe provisional de su excavación, por lo que se carece de información sobre el modo en que se llevaron a cabo las excavaciones. Es un caso tremendamente claro y descarado de etnocentrismo. Según Josefo, los esenios vivían en aldeas, no en monasterios. No consta ningún caso en los textos de monasterios judíos, ni la arqueología ha hallado ningún edificio



2. Interpretación del yacimiento por parte del Studium Biblicum Franciscanum, basada en las investigaciones de Fray Roland de Vaux: 1. Acueducto; 2. Cisterna; 3. Otros baños; 4. Torre de guardia; 5. Scriptorium; 6. Cocina; 7. Sala de Asambleas y refectorio; 8. Grutas; 9. Zona de cerámica; 10. Establos.

44 DE VAUX, R.: "Fouille au Khirbet Qumrán. Rapport préliminaire", RB 60, 1953, pp. 83-106; "Fouille au Khirbet Qumrán. Rapport préliminaire sur la deuxième champagne", RB 61, 1954, pp. 206-236; "Fouille au Khirbet Qumrán. Rapport préliminaire sur les 3, 4 et 5 campagnes", RB 63, 1956, pp. 533-577; *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973.

monástico anterior al cristianismo del siglo IV. Sorprendentemente, esta tesis se impuso en la inmensa mayoría de los estudiosos de los manuscritos⁴⁵.

Hubo algunas excepciones notables: primero Bar Adon defendió que el yacimiento era una fortaleza asmonea⁴⁶ y después Norman Golb, profesor de la Universidad de Chicago, aceptando dicha interpretación, lanzó la hipótesis de la procedencia múltiple de los manuscritos, que desde diferentes bibliotecas de Jerusalén fueron trasladados y depositados allí durante los años 66-70, antes de la ocupación de la ciudad por las tropas de Tito⁴⁷.

Florentino García, basándose en los informes arqueológicos del padre De Vaux, ha criticado la tesis de Golb con los siguientes argumentos⁴⁸:

1. Qumrán no era una fortaleza.
2. Su cementerio, con más de 1.200 tumbas, resultaría inexplicable en una fortaleza.
3. La relación entre el yacimiento y las cuevas, sobre todo la cercana cueva 4, es evidente.
4. Las distintas cuevas contienen los mismos tipos de manuscritos, muchos copiados por los mismos escribas.
5. A pesar de la gran cantidad de materiales hallados, no hay ninguno que pueda ser considerado fariseo.

Pero, como se verá después, los argumentos 1, 2 y 3 no son sólidos. Los últimos estudios arqueológicos han dado la razón a Golb en lo que se refiere a la fortaleza asmonea, aunque con matices. El tema de las 1.200 tumbas es más probable en una fortaleza militar, donde la mortalidad por las guerras con los nabateos pudo ser importante, que en un supuesto monasterio con reducida capacidad de habitación. En cuanto a la relación del yacimiento con las cuevas, se limita a la cuestión de la cerámica y no invalida la hipótesis del aprovechamiento de las mismas por los refugiados de la guerra.

El tema de los copistas, sin embargo, es importante, pero hay que examinarlo caso por caso, ya que difícilmente demostraría la existencia de una

45 HUMBERT, J.B. y CHAMNON, A.: *Fouilles de Khirbet Qumrán et de 'Ain Feshkha I y II*, Gotinga, 1994.

46 BAR ADON, P.: "The Hasmonean Fortresses and the Status of Khirbet Qumran", en *Eretz Israel* 15, 1981, p. 349.

47 GOLB, N.: "The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls", APS, v. 124, nº 1, 1980, pp. 1-24; "Who Hid the Dead Sea Scrolls?", BA v. 48, nº 2, 1985, pp. 68-82; "Les manuscrits de la Mer Morte: Une nouvelle approche du problème de leur origine", *Annales ESC* 40, 1987, pp. 1133-1149; "Who wrote the Dead Sea Scrolls", *The Sciences* 27, 1987, pp. 40-49; "The Dead Sea Scrolls", AS 58, 1989, pp. 177-207; "Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Wilderness: Observations on the Logic of Their Investigation", JNES, v. 49, nº 2, 1990, pp. 103-114.

48 GARCÍA, F.: "Sobre el origen de la biblioteca qumránica: Tesis de Golb", en PIÑERO, A.: *Orígenes del Cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Córdoba, 1991, pp. 165-169. Muy resumidamente en GARCÍA, 1999, p. 78.

biblioteca sectaria (tendría que tratarse de un número bastante reducido de copistas, y no parece el caso). En cuanto a la inexistencia de textos claramente fariseos, es una cuestión desde luego a tener en cuenta para rechazar un origen jerosolimitano.

Los nuevos estudios arqueológicos comenzaron a cambiar la percepción sobre Qumrán a raíz del congreso celebrado en la Academia de las Ciencias de Nueva York en 1992, en el que se cuestionaron seriamente por vez primera los resultados de las excavaciones de De Vaux. Además de la mencionada conferencia de Golb, que defendía el carácter de fortaleza militar de Khirbet Qumrán, aparecieron otras voces críticas como la de Pauline Donceel-Voûte, que planteó la posibilidad de que el yacimiento fuera una villa agrícola romana, dada la existencia de recipientes de cristal y vasijas de lujo, así como lo que ella interpretaba como un amplio *triclinium*⁴⁹. Jody Magnes, en el mismo congreso, argumentó contra Donceel-Voûte que las vasijas encontradas en Qumrán no se conocían en otros lugares de Palestina, por lo que debieron fabricarse *in situ*⁵⁰. Hartmut Stegemann, sin embargo, defendió la tesis tradicional argumentando que el supuesto refectorio de Qumrán serviría también para la oración y tenía capacidad para unos 60 hombres y que la reducida comunidad monástica se ganaba la vida mediante la producción y venta de pergaminos, así como copiando textos, de ahí que una comunidad tan reducida hubiera producido una cantidad tan enorme de manuscritos⁵¹.

Al año siguiente, el gobierno israelí encargó unas nuevas excavaciones en Khirbet Qumrán en el contexto de un trabajo más amplio al que denominó "Operation Scroll", cuyo objetivo principal, el hallazgo de nuevos rollos, no dio los frutos deseados, pero sí aclaró bastante el contexto arqueológico e histórico en que los manuscritos fueron depositados en las cuevas.

En 2002, un nuevo congreso celebrado en la Universidad Brown de Rhode Island supuso un paso definitivo en la reconsideración del yacimiento de Khirbet Qumrán. Los arqueólogos de la "Operación Rollo", Yitzhak Magen y Yuval Peleg, adelantaron en aquella sede las conclusiones de su trabajo en el yacimiento desde 1993⁵². Hubo otras importantes intervenciones igualmen-

49 DONCEEL, R. y DONCEEL-VOÛTE, P.: "The Archaeology of Khirbet Qumran", en WISE, M.O., GOLB, N., COLLIN, J.J. y PARDEE, D.G.: *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospect*, New York, 1994, pp. 1-38.

50 MAGNES, J.: "The Community at Qumran in Light of Its Pottery", conferencia citada por TOV, E.: "Los manuscritos de Qumrán a la luz de la investigación reciente", en TREBOLLE, 1999, p. 25.

51 STEGEMANN, H.: *Los esenios, Qumrán, Juan el Bautista y Jesús*, Madrid, 1996, pp. 69-82.

52 MAGEN, Y. y PELEG, Y.: "Back to Qumran: Ten Years of Excavation and Research, 1993-2004", en GALOR, K., HUMBERT, J.B. y ZANGENBERG, J.: *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University, November 17-19, 2002*, Leiden, 2006. Conciliaban así la

te críticas con la tesis del monasterio, como la del profesor Yizhar Hirschfeld, del Instituto de Arqueología de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que planteó su teoría de que el yacimiento fue en época asmonea una fortaleza militar y en época herodiana una villa agrícola probablemente estatal, en la que se producía, entre otras cosas, perfumes⁵³. Hirschfeld se adelantó a Magen y Peleg publicando su libro sobre el yacimiento⁵⁴. El profesor Eshel, de la Bar-Ilan University, criticó públicamente incluso su conocimiento físico del yacimiento, ya que en el libro de Hirschfeld unas fotografías de las cuevas 11 y 5 eran identificadas como las cuevas 1 y 4 respectivamente⁵⁵, erratas que hay que poner en el contexto del deseo de publicar antes incluso de que saliesen a la luz las actas del congreso de la Brown University. El resto de las críticas de Eshel no son realmente contundentes. Más bien al contrario, parecen estar totalmente mediatizadas por el deseo de que no se destruya la teoría de la biblioteca sectaria. Tanto es así que sustenta sus críticas a este trabajo arqueológico en los estudios de los cien filólogos que han participado en la publicación de los manuscritos, lo cual no deja de ser patético ya que es evidente que la desvinculación de Khirbet Qumrán con los manuscritos podría suponer la anulación de parte del trabajo realizado durante cincuenta años por estos cien expertos (pero sólo, en realidad, de una pequeña parte). Eshel termina su artículo con una frase que refleja perfectamente su estado de ánimo: “*Las proclamaciones de un arqueólogo que cree que sólo él tiene la respuesta a la historia del asentamiento de Qumrán y que, consecuentemente, aquellos investigadores que estudian los textos deben aceptar su interpretación, son arrogantes*”⁵⁶. Sin embargo, Hirschfeld no estaba solo. Aunque discrepara con Magen y Pegel en algunos aspectos, sostenía con ellos y con muchos otros que Khirbet Qumrán no fue un monasterio sectario, sino una fortaleza en época asmonea. Tan sólo discrepaban en la función del yacimiento en época romana. En 2006 la *Biblical Archaeology Review* se sumó al debate publicando un artículo que recogía las tesis que Magen y Peleg habían defendido en el congreso de Rhode Island: Qumrán fue en época romana una fábrica de cerámica⁵⁷. El informe preliminar de la memoria de excavaciones de Magen y Peleg fue finalmente publicado en 2007, y en él se demuestra contundentemente que la teoría del monasterio sectario ha sido un error histórico⁵⁸.

tesis de Golb con la que había defendido ya en 1998 DONCEEL-VOUTË, P.: “Early Roman Manor House in Judaea and the Site of Khirbet Qumran”, *JNES* 57, 1998, pp. 185-187.

53 HIRSCHFELD, Y.: “Qumran in the Second Temple Period: A Reassessment”, en GALOR, K.: HUMBERT, J.B. y ZANGENBERG, J., 2006, pp. 223-240.

54 HIRSCHFELD, Y.: *Qumrán in Context*, 2004.

55 ESHEL, H.: “Qumran Archaeology”, en *JAOS*, v. 125, nº 3, 2005, pp.389.

56 ESHEL, H.: 2005, p. 394.

57 SHANK, H.: “Qumran. The Pottery Factory”, en *BAR* 32, 2006.

58 MAGEN, Y. y PELEG, Y.: *The Qumran Excavations, 1993-2004. Preliminary report*, Jerusalén, 2007.

En primer lugar, consideran imposible la idea de que unos sectarios se estableciesen en aquel lugar por su carácter aislado en el Desierto de Judea. Khirbet Qumrán no estaba aislado en absoluto, sino que formaba parte del sistema urbano del Mar Muerto, distaba sólo 12 kilómetros de Jericó, al norte, 34 km de En Gadi, al sur, y 24 km de Jerusalén, al oeste, con la que se comunicaba mediante dos carreteras secundarias: una que descendía hacia el sur para luego girar al oeste y otra que ascendía a través del Valle de Hyrcania. Se trata de un lugar muy estratégico, ya que desde él se divisa Jericó, el



3. Vista aérea de googlemaps en la que se señala con una A el yacimiento de Khirbet Qumrán, y se aprecia su cercanía con respecto a Jerusalén, al oeste, Jericó, al norte y En Gadi, al sur.



4. Wadi Qumrán

Jordán y el Mar Muerto, un lugar que controla la frontera con los pueblos transjordanos (moabitas, ammonitas y, posteriormente, nabateos), un lugar que difícilmente hubieran dejado los monarcas asmoneos o las autoridades romanas en manos de sus enemigos.

El primer yacimiento de Qumrán se produjo tras la destrucción del Reino de Israel por Salmanasar V y Sargón II en 722-721, como consecuencia de la huida de población hebrea del septentrional Reino de Israel al todavía libre Reino de Judá. Quizás fue el Rey Ezequías (716-687 a.C.) el que llevó a cabo una política de poblamiento de la zona del Mar Muerto para proteger la frontera oriental de Judá. O quizás el Rey Josías, que fue el que probablemente construyó el primer asentamiento estable en En Gadi, en la colina de Tel Gorén. Qumrán era el único punto de aquella meseta margosa en el que se podía estar a salvo de la terrible escorrentía producida en aquel paisaje barrancoso durante los meses lluviosos (entre 150 y 200 mm de pluviosidad anual concentrada en pocos meses). Tenía otras tres ventajas importantes: la posibilidad de recoger agua de lluvia y de escorrentía, la presencia de una magnífica arcilla para cerámica, la existencia de un oasis de palmeras datileras en la llanura hacia el Mar Muerto -que todavía hoy existe- gracias a los corrientes de aguas subterráneas que proceden de la montaña a través del Wadi Qumrán, la fácil defensa de sus escarpados accesos y, por último, la gran visibilidad.

El asentamiento de los siglos VIII-VI a.C. estaba compuesto por chozas de madera y barro sobre zócalos de piedra que se disponían alrededor de un edificio público y una torre. Probablemente el nombre del lugar era Sekakah (“choza” en hebreo)⁵⁹ citada en *Josué* 15,61, junto a Bet Haarabá, Middin, Nibbán, la ciudad de la sal y En Gadi, lugares todos ellos poblados a partir de finales del siglo VIII a.C. Aunque el yacimiento quedó despoblado tras la invasión y deportación babilónica, cuando fue repoblado casi quinientos años

⁵⁹ En esto están de acuerdo Magen y Peleg con Eshel y otros. MAGEN y PELEG, 2007, p. 28; ESHEL, 2005, p. 390.

después, su nombre se mantenía vivo, como testimonia el *Rollo de Cobre* descubierto en la Cueva 5 de Qumrán, cuya descripción de Sekakah cuadra perfectamente con el yacimiento. Sin embargo, no fue repoblado por aldeanos sino por el Estado asmoneo.

Probablemente fue Alejandro Janneo el monarca que hacia el 103 a.C. ordenó poblar la zona del Mar Muerto con una serie de fortalezas o cuarteles (Alejandrión-Sartaba, Dok, Ein et-Turaba, Rujm al-Bahr, Kherbet Mezin, En Gadi, Masadá y Maqueronte), estrategia en la que hay que situar también la construcción de un palacio en Jericó. Se trataba, sin duda, de proteger la frontera oriental de la amenaza nabatea. La arquitectura de estas fortalezas, inspirada en el Palacio Gemelo de Jericó, seguía un patrón helenístico: patio central al que se accede por doble puerta flanqueada por torres cuadradas frente a la que se situaba, al otro lado del patio, la sala de recepciones, ornamentada con un pórtico de dos columnas de tambor y con molduras de yeso. En Khirbet Qumrán, además, la fortaleza tenía un edificio vecino que por su estructura sólo podía servir como establo. En época asmonea, pues, el yacimiento fue poblado por unos veinte o treinta soldados que disponían de caballos para desplazarse a toda velocidad a Hyrcania, la fortaleza matriz, para dar aviso de cualquier incidente de gravedad. Los soldados también protegían los puertos de Rujm al-Bahr y Kherbet Mezin en el Mar Muerto, tan



5. Columnas del palacio asmoneo construido por Alejandro Janneo en Khirbet Qumrán hacia el 103 a.C.

importantes para el tráfico de sal y petróleo. Los enfrentamientos armados con los nabateos debieron ser frecuentes, como demuestra la gran mortalidad señalada por las numerosas tumbas. En conclusión, el argumento de que una secta esenia de rasgos monásticos eligió este lugar por su aislamiento, es inadmisibile.

En segundo lugar, la mayor parte de los manuscritos muestran una gran animadversión hacia los asmoneos, una dinastía caracterizada por su celo a la hora de perseguir a cualquier movimiento sectario. Es inconcebible que los asmoneos, que habían destruido el templo samaritano del Monte Garizim y habían prohibido la realización de sacrificios fuera de Jerusalén, permitiesen a una secta enemiga que se asentase en una zona militar a la que concedían gran relevancia y que realizasen sus rituales allí impunemente durante cien años.

En tercer lugar, la evidencia científica demuestra que los huesos de cabras, ovejas y vacas hallados en Khirbet Qumrán no fueron quemados como se hacía en los sacrificios rituales, sino cocinados. El hecho de que se hallaran dichos huesos en vasijas enterradas no se debe a ningún ritual, sino a que en aquella zona, poblada en aquel entonces por hienas y leones, no se podía dejar basura alimenticia que atrajese a dichos depredadores.

En cuarto lugar, los textos hablan de una congregación numerosa, de al menos unos doscientos individuos, sin embargo, no hay evidencias arqueológicas de que un grupo numeroso de sectarios hubiese habitado en tiendas junto a la fortaleza o en las cuevas y, como ya se ha dicho, la fortaleza tenía sólo capacidad para 20 o 30 personas. Por otra parte, si una comunidad de 200 miembros hubiera decidido asentarse en esta zona, lo hubiera hecho en la meseta margosa que hay encima de Khirbet Qumrán, y no en este reducido espacio.

En quinto lugar, las obras hidráulicas realizadas en este lugar para canalizar el agua de la escorrentía y sumarla a la de la lluvia, de modo que se depositase en las tres cisternas del yacimiento asmoneo (transformadas a mediados del siglo I a.C. en trece cisternas, tres de ellas de gran tamaño), requerían unos conocimientos técnicos que sólo tenían en aquellos tiempos los ingenieros de la monarquía asmonea.

En sexto lugar, la hipótesis de que dichas cisternas eran utilizadas por los doscientos miembros de la secta para realizar continuos baños rituales es totalmente inadmisibile, ya que la mayor parte de estas cisternas eran inundadas por aguas de escorrentía cargadas de sedimentos impuros y la ley judía prohibía realizar baños rituales en aguas de este tipo e incluso en corrientes producidas por manufacturas humanas. Sólo una de las tres piscinas de la fase asmonea pudo ser utilizada como baño ritual (L-118), aunque el hecho de que estuviese situada lejos de la zona residencial y cerca de los establos invalida esa idea.

La transformación producida en el yacimiento a mediados de siglo I a.C., cuando la ocupación romana convirtió en innecesaria la vigilancia en el Mar Muerto, está relacionada con la transformación del lugar en una aldea com-



6. Palmeral cercano a Khirbet Qumrán, donde todavía hoy se producen dátiles y miel datilera.

puesta por una gran fábrica de cerámica, un centro de producción de miel datilera y dátiles secos y, posiblemente, un taller de perfumes. Los establos se transformaron en cisternas para almacenar arcilla, al igual que la sala de recepciones. Magen y Pegel han desenterrado toneladas de arcilla de alta calidad para hacer cerámica en las cisternas más grandes de Khirbet Qumrán, que quedaron allí cuando el lugar fue abandonado o destruido. La existencia de escaleras en algunas cisternas no obedece a la posibilidad de realizar baños rituales en estas cisternas, sino a razones estructurales: *“En orden a prevenir el colapso de los muros de la enorme cisterna (por la dilatación que producían las altas temperaturas), era necesario añadir una cantidad de muros anchos. Pero tal solución habría hecho más dificultosa tanto la recolección de agua como su transferencia desde la primera piscina a la siguiente. Así, frente a muros anchos, añadieron una escalera que recorre toda la longitud de la piscina, obteniendo el efecto deseado de fortalecer los muros. Las gradas no fueron, por tanto, concebidas para baños rituales, sino construidas por razones estructurales. Por otra parte, no alcanzaban al fondo del suelo de la piscina, dejando así un espacio en la parte trasera de la gran cisterna. Una ventaja adicional de las escaleras era que provocaba que la mayor parte de la sal y la arcilla del agua se desplazase hacia el final inferior de la piscina, dejando así la mayor parte del agua clara. Los escalones facilitaban, además, la extracción de arcilla, que era entonces utilizada para hacer cerámica”*⁶⁰. De las 13 cisternas de la etapa romana, tan sólo dos pudieron ser utilizadas como baños rituales: L-118, que según Magen y Peleg sería para la purificación de los trabajadores de la fábrica de cerámica (la Torá consideraba la al-

⁶⁰ MAGEN y PELEG, 2007, p. 38.

farería un trabajo impuro, por lo que era necesario disponer de un lugar para purificarse después del trabajo), y L-68, que sería usada por los trabajadores del taller de miel datilera.

Entre los diversos tipos de cerámicas fabricadas en Khirbet Qumrán había una jarra cilíndrica que erróneamente ha sido denominada “scroll jars”, pero que en realidad servía para almacenar miel datilera o dátiles secos⁶¹. Según Magen y Peleg, que siguen en esto a Golb, cuando en el año 70, huyendo de los romanos, pasaron por Khirbet Qumrán las multitudes de refugiados que, procedentes de diversos lugares de Judea, se dirigían hacia el Mar Muerto y hacia Masadá o incluso hacia la Arabia Nabatea, hallaron una gran cantidad de vasijas cilíndricas idóneas para almacenar y esconder sus rollos sagrados hasta que la situación política les permitiera volver por ellos.

En 2010, John Collins ha dedicado a la tesis de Magen y Peleg un pequeño comentario de tres páginas de su última obra⁶². Admite que lo más probable es que en época asmonea el yacimiento fuera una fortaleza militar pero cuestiona la teoría de la fábrica de cerámica de época romana porque no se conocen otras estructuras similares y no admite como seguras dos hipótesis de los arqueólogos necesarias para construir su tesis: que las piscinas fueron construidas en época romana y que los enterramientos allí hallados correspondan una parte al siglo VII a.C. y otra a los siglos I a.C.-I.d.C., ya que el estilo de enterramiento es el mismo y le parece difícil que se mantuviese así durante tanto tiempo, por lo que, de considerarse las tumbas



7. Las denominadas “Scroll Jars”, en realidad, ánforas para miel datilera.

61 MAGEN y PELEG, 2007, p. 65.

62 COLLINS, J.J.: *Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Grand Rapids, 2010, pp. 190-193.



8. Reconstrucción digital de Khirbet Qumrán.

todas del Segundo Templo, serían una media de ocho cadáveres por año, demasiado para una pequeña aldea. Tampoco le parece convincente a Collins la teoría de Golb del enterramiento en Khirbet Qumrán de un elevado número de soldados como consecuencia de una batalla contra los árabes. Sin embargo, estas críticas no tienen en absoluto la consistencia necesaria para rechazar la tesis de Magen y Peleg y retomar la primitiva hipótesis del monasterio sectario. El propio Collins reconoce las dificultades añadiendo a los argumentos de Magen y Peleg otros dos planteados por otros autores: la proximidad del cementerio al asentamiento y la existencia de letrinas en L51 contravenían las normas esenias⁶³. A pesar de todo, sigue aferrándose a la posibilidad de que se produjese un asentamiento esenio en época romana, tras el abandono de la fortaleza a la caída de la dinastía asmonea. Sin embargo, acaba su libro concluyendo que los esenios no habitaron en un único lugar y que, por tanto, las bibliotecas halladas en las cuevas procederían de diferentes asentamientos esenios y habrían sido depositadas allí a lo largo del tiempo pero, especialmente, durante los años 66-68, huyendo de las tropas romanas que iban ocupando Judea⁶⁴.

63 COLLINS, 2010, pp. 204-205.

64 COLLINS, 2010, pp. 209-210.

Hay que dar la razón a Collins en que el hecho de que Khirbet Qumrán fuera en época macabea una fortaleza militar y en época romana una fábrica de cerámica, no invalida la teoría sobre la procedencia esenia de los textos depositados en las cuevas de los alrededores, aceptada por la inmensa mayoría de los investigadores, aunque sí la ya mencionada “hipótesis de Groningen”, según la cual los manuscritos de Qumrán pertenecían a la biblioteca de una secta desgajada del movimiento esenio.

Los descubrimientos arqueológicos de Magen y Peleg abren la posibilidad de interpretar de diferentes modos el origen de los manuscritos de cada cueva e incluso de cada vasija. No debe menospreciarse, por ejemplo, la posibilidad de que los propietarios de algunos de estos textos fueran celotes. Hay que tener en cuenta, al respecto, el hecho ya señalado por Golb⁶⁵, de que los manuscritos hallados en Masadá, la fortaleza en la que los celotes resistieron hasta el 74 a los romanos, coincidieran con dos de los textos encontrados en diferentes cuevas de Qumrán: *Jubileos* (del que hay múltiples copias en Qumrán) y *Cánticos del Sacrificio Sabático* (del que hay una copia encontrada en la cueva 4 de Qumrán). Un análisis riguroso de Qumrán a la luz de este nuevo enfoque podría ser, pues, fundamental para entender no sólo el movimiento esenio, sino también el movimiento celote. Tampoco se debe excluir la posibilidad de que otros refugiados saduceos, fariseos o judeocristianos pudieran hacer el mismo recorrido desde Jerusalén durante los años 68 al 70, depositando algunos manuscritos en las cuevas.

Por otra parte, sin rechazar la posibilidad de que muchos manuscritos fueran depositados en las cuevas por judíos no esenios, no debe olvidarse la noticia de Plinio respecto a la presencia de los esenios ascéticos en las orillas del Mar Muerto en los años 70.

Además, tres estudios científicos sirven de base para la defensa de, al menos, la teoría según la cual una gran parte de los textos pertenecía a una o varias bibliotecas relacionadas con la región del Mar Muerto. El primero es el de la doctora Gila Kahila Bar Gal, profesora de Zoogeografía y de Virología Veterinaria en la Universidad de Jerusalén, que analizó múltiples ejemplares de los pergaminos de Qumrán y demostró que muchos proceden de pieles de cabras nubias, frecuentes en la costa occidental del Mar Muerto, pero no en la región de Jerusalén⁶⁶. El segundo es el de la paleógrafa Ada Yardani, que en 2007 realizó

65 GOLB, N., 1980, p. 9. En la nota 71 rebate la absurda propuesta del arqueólogo de Masadá, Yadin, de que los manuscritos fueran llevados a la fortaleza zelota de Masadá por los esenios de Qumrán: YADIN, Y.: *The Excavations of Masada 1963/64. Preliminary Report*, Jerusalén, 1965, p. 108; *Masada, Herod's Fortress and Zealots' Last Stand*, Londres, 1966, pp. 173-4.

66 BAR-GAL, Gila Kahila: “Principles of the Recovery of Ancient DNA—What it Tells Us of Plant and Animal Domestication and the Origin of the Scroll Parchment”, en GUNNEWEG, J., GREENBLATT, C. y ADRIAENS, A.: *Bio- and material cultures at Qumran: papers from a COST Action G8 working group meeting held in Jerusalem, Israel on 22–23 May 2005*, Stuttgart, 2006, pp. 41-50.

un estudio de docenas de manuscritos de las cuevas 1, 2, 3, 4, 6, 8 y 11, llegando a la conclusión de que muchos de ellos fueron escritos por un único escriba, al que denominó “Qumran scribe”⁶⁷. El tercero es un trabajo en equipo⁶⁸ que en 2009 demostró que la tinta utilizada en *1QHodayot*, obra considerada por Émile Puech como un himno esenio⁶⁹, procedía del Mar Muerto. Todos estos trabajos demuestran que parte de los textos de las cuevas de Qumrán fueron escritos en la zona, y no procedían de Jerusalén, como Golb planteaba. Ahora bien, ¿pueden generalizarse estas conclusiones a la totalidad de los manuscritos y cuevas de Qumrán? Posiblemente no, pero para llegar a conclusiones definitivas, habrá que esperar a la publicación de los resultados sobre el estudio científico del total de los manuscritos. Sólo entonces podremos, como dijo Julio Trebolle ya hace quince años, “establecer el grado de parentesco y el árbol genealógico de cada piel y del animal correspondiente, de modo que pueda repartir carnets de identidad en forma de ADN a cada cabra y a cada oveja, conocer el rebaño completo de Qumrán e identificar a las posibles cabras y ovejas intrusas o importadas de otras majadas. Este rastreo por la genealogía caprina de Qumrán permitirá dilucidar qué manuscritos fueron escritos en Qumrán utilizando pieles de pécoras autóctonas y qué manuscritos fueron escritos en otros lugares, en Jerusalén, por ejemplo, como quiere N. Golb, sirviéndose de pieles de animales foráneos. Estos escritos fueron trasladados más tarde a Qumrán para ser depositados en las cuevas cercanas”⁷⁰.

Para conciliar lo que Josefo decía de los esenios habitando en ciudades y aldeas que compartían con otros judíos con la posterior descripción de su localización en la zona del Mar Muerto por parte de Plinio en los años setenta, y para combinar lo que los últimos estudios arqueológicos dicen de Khirbet Qumrán con la información aportada por los métodos científicos aplicados a los manuscritos, debe primero recordarse la descripción pliniana de la toparquía de Jerusalén, que incluía la zona de Qumrán y En Gadi, en la costa noroccidental del Mar Muerto: “debajo de los esenios estuvo antes la ciudad de En Gadi, segunda tras Jerusalén en la fertilidad de su tierra y de sus arboledas de palmeras; ahora como Jerusalén, un sepulcro”⁷¹.

Hay en esta frase tres informaciones interesantes que hay que explicar para solucionar el problema que estamos analizando: primero, la considera-

67 YARDENI, A.: “A Note on a Qumran Scribe”, en LUBETSKI, M.: *New Seals and Inscriptions: Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield, 2007, pp. 287-298.

68 RABIN, I., HAHN, O., WOLFF, T., MASIC, A., WEINBERG, G.: “On the Origin of the Ink of the Thanksgiving Scroll (1QHodayota)”, en *DSD* 16(1), 2009, pp. 97-106.

69 PUECH, E.: “Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes”, en *RQ* n° 13, 1988, pp. 59-88.

70 GARCÍA, F. y TREBOLLE, J.: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 1997, pp. 31-32.

71 PLINIO: *Historia Natural* V 73.



9. Vista del Mar Muerto desde la fortaleza de Masadá. Los embalses israelitas han secado hoy el Jordán con el consecuente descenso del nivel del mar.

ción de En Gadi como segunda ciudad de la toparquía de Jerusalén, lo que indica que era bastante rica y que debió estar bastante poblada (unos 1.000 habitantes según los estudios arqueológicos, es decir, 33 veces más que Khirbet Qumrán⁷²); segundo, la destrucción total de En Gadi en la primavera del año 69 por parte de los celotes de Masadá⁷³ hasta el punto de quedar abandonada, realidad que hay que relacionar con el hecho de que los supervivientes buscaran refugio en las orillas septentrionales del Mar Muerto, es decir, en la zona de Qumrán, especialmente en las cuevas cercanas a la aldea de Qumrán, cuya fábrica de cerámica les proporcionó un magnífico depósito para guardar

72 HIRSCHFELD, Y.: "Ein Gedi: A Large Jewish Village", en *Qadmoniot* n° 128, 2005, pp. 62-87. En Gadi es todavía hoy un oasis espectacular protegido por el Estado de Israel como parque natural, dado que incluye especies vegetales propias de clima mediterráneo, estepario, tropical y desértico, como acacias, azufaiños y álamos, y se refugian en él más de doscientas especies de aves migratorias. Todo ello se debe a los cuatro torrentes que alimentan de agua los 25 km² del oasis: los arroyos de David, Arugot, Shulamit y En Gadi.

73 JOSEFO: *BJ* IV (401-404): "El día de la fiesta de la Pascua, que era fiesta solemnemente celebrada por los judíos en memoria de la libertad y salida de la esclavitud de Egipto, mediante el engaño de la noche, los celotes dieron asalto al fuerte de En Gadi, de donde echaron peleando a todos los judíos esparciéndolos, antes de que pudieran defenderse ni tomar las armas. Así, mataron a más de setecientos de los que no pudieron huir o se agotaron en la huida, entre mujeres y niños, y saqueando después sus casas, robaron los frutos que estaban ya maduros y se los llevaron a Masadá. Y estos andaban rondando todos los lugarejos que estaban alrededor de la fortaleza destruyendo toda aquella región.



10. Laderas del desierto de Judá entre Ein Gadi y Qumrán, con un elevado número de cuevas.

sus rollos sagrados; tercero, que algunos esenios vivieran en época postbética al norte de En Gadi no indica en absoluto que siempre hubieran habitado esa zona, sino más bien que se desplazaron allí huyendo de En Gadi y se quedaron a vivir en el desierto, mientras que otros habitantes de En Gadi que no eran esenios emigrarían a otras zonas más fértiles para rehacer sus vidas, alejándose lo más posible de las tropas romanas que, tras la toma de Jerusalén, Herodión y Maqueronte entre el 70 y el 72, comenzaron en el 73 el sitio de Masadá, situada al sur de En Gadi.

En conclusión, en este momento de la investigación, la hipótesis más probable es la siguiente: Khirbet Qumrán era en época romana una aldea con un establecimiento fabril dedicado a la producción de ánforas datileras y miel de dátiles, poblado por unas 30 personas; en el año 69, tras la destrucción por parte de los celotes de Masadá del pueblo de En Gadi, los judíos de esta población y de las aldeas vecinas, muchos de ellos esenios pero seguramente no todos, acudieron a la fábrica de Qumrán para usar las ánforas datileras como recipientes mediante los cuales esconder sus manuscritos en las cuevas; quizás algunos refugiados procedentes de otras partes, como Jericó o Jerusalén imitaron la idea de esconder en las ánforas sus manuscritos, con la esperanza de recuperarlos algún día. Aunque la mayor parte de los manuscritos procedan de las bibliotecas de los esenios que habitaban las aldeas de las costas del Mar Muerto, lo más probable es que una parte significativa procediera de otras zonas. El hecho de que muchos manuscritos utilizaran como soporte el papiro

implica que no pueda utilizarse el argumento de las pieles de cabra y las tintas del Mar Muerto para desmentir las conclusiones arqueológicas. De hecho, aunque la mayoría de las pieles procediesen de la zona del mar Muerto, este hecho no sería incompatible con la presencia entre los textos esenios de obras saduceas, fariseas, celotes, e incluso judeocristianas, dado que probablemente en la zona entre Jericó y Betania, al norte del Mar Muerto, vivían por aquel entonces bastantes judeocristianos, dada la importancia que concede *Marcos* a Betania. Los manuscritos de Qumrán serían, en tal caso, una muestra de las diferentes bibliotecas existentes en la región antes del 70, bibliotecas esenias y de otros signos.

B) ANÁLISIS TEMÁTICO DE LAS COLECCIONES DE CADA CUEVA:

Por tanto, lo único que actualmente puede hacerse es investigar la procedencia intelectual de cada texto o cada grupo de textos mediante un riguroso análisis de crítica textual y de Historia de las Religiones, libre de prejuicios como el de la biblioteca sectaria. Atendiendo a los análisis internos de muchas de estas fuentes, cabe reconocer que una gran parte de los textos son de procedencia esenia, pero no todos. A priori, cabría distinguir textos de tipo hasidí (anteriores a la formación de las tres filosofías), esenio, fariseo, saduceo, celote, bautista y judeocristiano, sin embargo, la mayor parte de los textos son de difícil adscripción ideológica.

Un primer análisis ineludible es el estudio comparativo de la lista de textos de cada cueva para comprobar si algunas cuevas se pueden caracterizar por una ideología concreta. Podemos distinguir tres grupos de cuevas:

1. Cuevas que destacan por la ausencia de manuscritos no bíblicos relevantes. Son las cuevas 8, 9 y 10.
2. Cuevas con manuscritos no bíblicos importantes pero no necesariamente atribuibles a los esenios. Cuevas 2, 3, 5, 6, 7 y 11.
3. Cuevas complejas, con un elevado número de manuscritos no bíblicos, destacando los textos esenios. Son las cuevas 1 y 4.

En el primer grupo hay muy pocos manuscritos, a pesar de su proximidad al yacimiento de Khirbet Qumrán (las cuevas 8, 9 y 10 se encuentran a unos pocos metros del yacimiento, tan cerca como las cuevas 4, 5 y 7). En la cueva 10, en realidad, no se han hallado manuscritos de ningún tipo, tan sólo un *ostraca* con algunas letras, y en la 9 sólo se encontró un fragmento de papiro no identificado, lo que demuestra que es posible que hubiera textos, pero fueran destruidos. En la cueva 8, en cambio, se hallaron, junto a un fragmento himnico, cuatro manuscritos bíblicos: fragmentos del *Génesis*, del *Éxodo*, del *Deuteronomio* y de los *Salmos* 17 y 18, por lo que su adscripción ideológica incluye todas las posibilidades.

El segundo grupo de cuevas es más nutrido y diverso. Su localización es variada: las cuevas 5 y 7 se encuentran junto al yacimiento, como las tres del

grupo anterior, la cueva 6 a poco más de medio kilómetro al Este del yacimiento en un nivel más elevado, y las cuevas 2, 3 y 11 se sitúan entre 3 y 6 kilómetros al norte, en un nivel de altitud similar al de la cueva 6.

En la cueva 2 se encontraron 18 manuscritos bíblicos y 9 no bíblicos. Estos últimos son sólo textos fragmentarios, entre los cuales se hallaban, además de obras desconocidas, dos copias de *Jubileos*, y una de *Nueva Jerusalén*, del *Libro de los Gigantes*, de *Apócrifo Mosaico* y de *Paráfrasis Davidica*. Estos dos últimos son demasiado fragmentarios y reducidos para encontrar en ellos alusiones ideológicas y cronológicas. Los otros dos se caracterizan por su carácter mesiánico y hasidí. Aunque *Jubileos* está en contra del calendario que utilizaban saduceos y fariseos y reivindicaba una vuelta a los orígenes solidarios de los años sabáticos y jubileos, no se debe considerar, como ya se ha dicho, un libro esenio sino anterior. Su presencia en Masadá demuestra que fue usado por los celotes galileos (en Masadá se refugió Eleazar, descendiente de Judas el Galileo, fundador de la Cuarta Filosofía). Por otra parte, es muy probable, como se ha dicho anteriormente, que los primeros judeocristianos utilizaran el calendario de *Jubileos* frente al calendario oficial de fariseos y saduceos. Lo mismo podemos decir de *Nueva Jerusalén*, un texto mesiánico probablemente relacionado con la expulsión de los oníadas de Judea en el 170 a.C. Hay que destacar también la presencia en la cueva de un texto propio de la Biblia cristiana y no de la judía, el *Sirácida*, caracterizado por elementos sadoquitas y, al mismo tiempo, con cierta helenización. En conclusión, los



11. Cuevas 1, 2, 3 y 11, al oeste de Khirbet Qumrán.



12. Rollo de Cobre.

judíos que dejaron estos textos pudieron ser celotes, esenios e, incluso, judeo-cristianos.

En la cueva 3, además de tres textos bíblicos, se encontraron 8 no bíblicos: restos de un *Pesher Isaías* -un texto de carácter hasídí-, fragmentos de una copia de *Jubileos*, un himno de alabanza, un fragmento del *Testamento de Judá*, breve texto que menciona al ángel de la presencia, un fragmento no identificado que menciona al ángel de la paz, otro par de textos no identificados y, finalmente, el famoso *Rollo de Cobre*. Se trata de dos placas de cobre enrolladas y escritas en un hebreo muy bárbaro y coloquial, con gran cantidad de errores gramaticales, que describen los lugares donde se escondió una enorme cantidad de tesoros, que sólo podían proceder del Templo de Jerusalén, como defendió desde el principio su primer editor, John Marco Allegro, miembro del equipo internacional de traductores de los rollos de Qumrán⁷⁴. Algunos han querido interpretar el documento como una leyenda folklórica inventada por los monjes de Qumrán⁷⁵, pero carece de sentido porque se trata de un texto sucinto, realista y pragmático, sin narración alguna, escrito en

⁷⁴ ALLEGRO, J.: *The Treasure of the Copper Scroll: the Opening and Decipherment of the Most Mysterious of the Dead Sea Scrolls, a Unique Inventory of Buried Treasure*, Londres, 1960. Véase también, la obra de JIMÉNEZ BEDMAN, F.: *El misterio del Rollo de Cobre de Qumrán. Análisis lingüístico*, Estella, 2002.

⁷⁵ STRUGNELL, J.: "Notes en marge du volume V des *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*", *RQ* 7, 1970, pp. 163-276.

un soporte muy caro cuya finalidad era sin duda la supervivencia. Como el mismo documento explica, existió “*un duplicado de este escrito y la explicación, y sus medidas, y el inventario de todas y cada una de las cosas*”, que se escondió en “*el túnel que hay en Sejab, al Norte de Kojlit, que se abre hacia el Norte y tiene tumbas en su entrada*” (3QRollo de Cobre col. XII, 10-13), hecho que explica que no se hallen los tesoros en los lugares mencionados. Probablemente se hicieron con ellos los propios romanos, o quizás los celotes de Bar Kokhba. Lo cierto es que la teoría de Allegro tiene hoy más valor que nunca⁷⁶. En cuanto a la pertenencia de este manuscrito pienso que lo más probable es que lo escribieran y enterraran los celotes de Juan de Giscala, que se habían hecho con el poder en Jerusalén a finales del 67, matando al Sumo Sacerdote Annano y apoderándose de los tesoros del Templo, y antes de que se hiciera con el poder en Jerusalén el sicario Simón Bar Giora. También es posible, aunque menos probable, que los sicarios de Bar Giora realizaran el traslado de los tesoros antes de que Tito sitiase la ciudad, después de la Pascua del 70. Téngase en cuenta que la ciudad no estaba cerrada al país, ya que en la Pascua del 70 muchos peregrinos entraron en Jerusalén, poco antes del cerco romano. El hebreo incorrecto del texto cuadra con estos grupos de celotes o sicarios, no con saduceos, fariseos o esenios, que conocían a la perfección el idioma de las escrituras. El conjunto de los textos de la cueva cuadra sin ningún problema con los celotes, ya que nada impide considerar que la secta usara textos de procedencia asidea, como hemos comentado al hablar de la cueva 2. Por otra parte, la presencia de un fragmento del *Testamento de los Doce Patriarcas*, obra de carácter proasmoneo, es un argumento más a favor del carácter celote y no esenio de la colección de obras de esta cueva.

La cueva 5 dio ocho manuscritos bíblicos muy fragmentados, los restos igualmente reducidos de siete obras no bíblicas y diez grupos de fragmentos no identificados. Entre las obras no bíblicas se encuentran, además de fragmentos no identificados, restos de un *Pesher Malaquías* por lo demás desconocido, cinco líneas del *Documento de Damasco*, restos de una copia de *Nueva Jerusalén*, cinco líneas de un documento original que se ha denominado *Maldiciones*, y dos grupos con restos de reglas: 5Q11 y 5Q13. Este último pertenecería indudablemente a una regla original, la denominada *Regla con alusiones a la historia santa*, que pudo basarse en la *Regla de la comunidad esenia*⁷⁷, pero es diferente porque incluye referencias a la Historia Sagrada no existentes en el documento esenio. El hecho de que mencione la figura del “Inspector” no significa que la obra sea esenia, ya que pudo igualmente tratarse de un obispo judeocristiano. En cuanto a 5Q11, Milik⁷⁸ quiso relacionar este fragmento de

76 LEFKOVITS, J. K.: *The Copper Scroll 3Q15: A Reevaluation*, Leiden, 2000; BROOKE, G. J. y DAVIS, P. R. (ed.): *Copper Scroll Studies*, Sheffield, 2002.

77 El fragmento 4 se inspira en 1QS III, 4-5.

78 DJD III: BAILLET, M., MILIK, J.T. y DE VAUX, R.: *Les petites grottes de Qumrân*, Oxford, 1962, pp. 181-183.

pocas palabras y muchas lagunas con la *Regla de la Comunidad*, pero puede igualmente tratarse de un fragmento de la *Regla con alusiones a la historia santa*, basada a su vez en la anterior. En conclusión, los judíos que depositaron su biblioteca en la cueva 5 pudieron pertenecer a grupos esenios, judeocristianos o celotes, aunque nada hay que apunte hacia estos últimos.

La cueva 6 se diferencia del resto porque en ella no se encontraron pergaminos, sino tan sólo papiros. ¿Podría relacionarse este hecho con la presencia de una comunidad judeoegipcia en Jerusalén? Había en ella siete manuscritos bíblicos y dieciocho no bíblicos, algunos de tipo parabíblico, como *Gigantes*, *Apócrifo de Samuel*, *Hijos de Cam*, *Paráfrasis del Deuteronomio* y una copia del *Libro de Enoc*, otros de carácter ritual, un par de fragmentos de profecías desconocidas y una copia del *Documento de Damasco*. Dado el origen hasidí de esta última obra, que seguía el calendario de *Jubileos*, los judíos que depositaron aquí sus textos pudieron ser celotes, judeocristianos, esenios o incluso un pequeño grupo de terapeutas egipcios.

Respecto a la cueva 7, se caracteriza por contener únicamente textos en griego. ¿Proceden quizás de una sinagoga helenista? Se encontraron dos fragmentos bíblicos: uno de ellos es del *Éxodo* y el otro de *Jeremías*. Además, hay diecisiete fragmentos no identificados. El fin de la tesis del monasterio esenio y la biblioteca sectaria puede suponer la revalidación de la teoría del jesuita español José O'Callaghan, que ha visto en un fragmento de esta cueva los restos de los primeros escritos cristianos. En 1971 O'Callaghan identificó el fragmento 7Q5, de 3,94 x 2,7 cms., con Mc 6,52-53⁷⁹. Los paleógrafos que habían editado el texto habían previamente calificado su escritura como greco-egipcia y lo habían datado en torno al 50 d.C. La polémica estaba servida. Muchos exegetas cristianos temieron que se identificara a los cristianos con los textos de Qumrán y muchos filólogos no creyentes rechazaron de lleno que el *Evangelio de Marcos* pudiera tener tal antigüedad. Ni los temores de unos ni los de los otros deben preocuparnos. Primero porque la tesis más sólida es hoy día que los manuscritos de Qumrán pertenecieron a diferentes sectas judías presentes en la Judea del año 68. Segundo porque ni el papiro ha sido datado con carbono 14 (ni puede serlo, dado su minúsculo tamaño), ni el hecho de que un fragmento del *Evangelio de Marcos* hubiera sido escrito en la década de los cuarenta supone que el Evangelio en su conjunto fuera redactado en esa época, ya que, como acepta la mayoría de los estudiosos hoy día, *Marcos* fue construido en varias etapas mediante la recopilación de varias fuentes (Crossan, por ejemplo, distingue: Tradición de los Dichos, Colección de Milagros y Relatos de la Pasión). Si la identificación de O'Callaghan fuera aceptada, nos podríamos encontrar con un texto muy primitivo de la Colección de Milagros. El fragmento en cuestión es el siguiente:

⁷⁹ O'CALLAGHAM, J.: "¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?", *Biblica* 53, 1972, pp. 91-100.

52. ΟΥ ΓΑΡ ΣΥΝΗΚΑΝ ἘΠΙ ΤΟΙΣ ἌΡΤΟΙΣ, ἈΛΛ' ἮΝ ΑΥΤῶΝ Ἡ ΚΑΡΔΙΑ ΠΕΠΩΡΩΜΕΝΗ.

53. ΚΑὶ ΔΙΑΠΕΡΑΣΑΝΤΕΣ (ἘΠΙ Τὴν Γῆν) ἮΛΘΟΝ Εἰς ΓΕΝΝΗΣΑΡ' ΕΤ ΚΑὶ ΠΡΟΣΩΡΜΙΣΘΗΣΑΝ.

52. *pues no se habían dado cuenta cabal de lo acaecido con los panes, sino que su corazón estaba embotado.*

53. *Y habiendo hecho la travesía, llegaron a Gennesaret, y atracaron.*

Las únicas letras legibles en el texto son las que aparecen subrayadas. Tan sólo una N es discutible. Aunque para un profano pueda parecer poca cosa, para un papirólogo es suficiente y para un matemático también (se han realizado estudios estadísticos de probabilidad que avalan la interpretación del jesuita). En 1982 el biblista alemán Carsten Thiede recuperó la tesis de O'Callaghan con un libro que tuvo mucha más repercusión que el artículo del papirólogo español⁸⁰. En los últimos años se han levantado voces dentro y fuera de España que apoyan dicha tesis, entre las que destaca la opinión de la catedrática de papirología de Milán Orsolina Montevecchi: *“Me parece que ya sería tiempo de incluir el 7Q5 en la lista de los papiros del N.T”*⁸¹. *“Para una posible solución de la cuestión hace falta, en primer lugar, dejar al margen los prejuicios apologéticos o ideológicos. No hay nada que defender: incluso si el hallado en Qumrán no fuera un fragmento del evangelio de Marcos, el cristianismo no pierde nada. Y por lo que atañe al otro “partido”, no es correcto rechazar un debate científico sólo porque a priori uno está convencido de que un Evangelio no puede haber sido escrito en una fecha tan antigua. El ánimo debe estar libre de prejuicios. Como papirologa puedo decir que la identificación me parece segura. Las cinco líneas aún visibles que forman el fragmento corresponden al pasaje de Marcos, versículos 52 y 53. Es extremadamente improbable la correspondencia con otro texto. Las huellas se hallan en líneas diferentes: una vez averiguado que éstas coinciden con un fragmento de Marcos, es difícilísimo, prácticamente imposible que se trate de otro texto, quizás desconocido. ¡ Hay cinco líneas de texto en las que basarse! Además, en el fragmento existe un paso de un período a otro. Según la costumbre, en los textos antiguos este cambio no se indicaba, como haríamos nosotros y como se lee hoy en las versiones modernas del Evangelio, con un “aparte”, sino que consistía en un espacio vacío de tres o cuatro letras entre el final de un período y el comienzo del nuevo. Esto es exactamente lo que tenemos en este caso, entre el final del versículo 52 y el comienzo del versículo 53 del capítulo sexto. Añado que, según el estilo narrativo de Marcos, el capítulo sexto comienza con la*

80 THIEDE, C.P.: *The Earliest Gospel Manuscript?*, Garden City, 1982.

81 MONTEVECCHI, O.: *Aegyptus* n° 74, 1994, p.207.

conjunción “y” (kai en griego). *Y es lo que hallamos en el fragmento. Luego tenemos esa palabra, un poco extraña, que aparece sólo una vez en el Antiguo Testamento y tres veces en el Nuevo, “Gennesaret”. También esta coincide con este pasaje de Marcos. Y todo el resto concuerda. Respecto a la fecha de composición, me parece que no se puede ir más allá de la mitad del primer siglo, es decir después del 50 como mucho por lo que este fragmento del Evangelio de Marcos puede fecharse 20 años después de la muerte de Cristo. La pequeñez de 7Q5 no puede impedir la identificación, porque una identificación puede ser incontrovertible aun cuando el fragmento fuera minúsculo. A veces a los papirologos nos basta poco para expresar una certeza. Y aquí existen cinco líneas que coinciden*⁸². Poco después el padre O’Callaghan publicó su último libro, en el que defendía de nuevo sus tesis rebatiendo las críticas y apoyándose en nuevos argumentos⁸³. La polémica no ha cesado⁸⁴.

En cuanto a la cueva 11, se hallaron aquí nueve manuscritos bíblicos y veinticinco no bíblicos. Entre los textos no bíblicos hay algunos presentes en otras cuevas, como *Jubileos* o *Nueva Jerusalén*, y muchos originales que no se encuentran en otras cuevas, como *Targum de Job*, *Salmos apócrifos*, *Melquisedec*, *Bendiciones*, *Himno*, *Cánticos del sacrificio sabático*, *Rollo del Templo*. Aunque la presencia de *Jubileos* invite a excluir a los fariseos y los saduceos, la halakhá del *Rollo del Templo* es claramente saducea. Por otra parte, la ausencia de *Reglas* diferencia claramente esta cueva de las esenias. Lo más probable es que los judíos que depositaron aquí sus obras pertenecieran a sectas diferentes.

Finalmente, el tercer grupo de cuevas, el más complejo, incluye una enorme cantidad de manuscritos. La cueva 1 guardaba diecisiete manuscritos bíblicos y cincuenta y tres no bíblicos, aunque la mayor parte estén en estado fragmentario. Entre los manuscritos no bíblicos de la cueva 1 destacan varios *pescharim*: los de *Habacuc*, *Miqueas*, *Sofonías* y *Salmos*. Hay dos copias de *Jubileos*, pero no hay, en cambio, ninguna copia del *Documento de Damasco*. Es aquí, sin embargo, donde se han encontrado las tres reglas de los esenias ascéticos: la *Regla de la Comunidad* y la *Regla de la Congregación* (un apéndice escatológico y belicista a la anterior) y la *Regla de la Guerra*⁸⁵. Aparecen también copias de diversas obras parabíblicas, como *Génesis Apócrifo*, *Testamento de Leví*, *Dichos de Moisés*, *Gigantes* y el *Libro de Enoc*. Finalmente, hay un nutrido grupo de obras litúrgicas, bendiciones y plegarias. El fragmento 1 del *Testamento de Leví* dice: “la realeza

82 MONTEVECCHI, O.: *30 días*, 8 (nº 82/83), 1994, pp 55-57.

83 O’CALLAGHAM, J.: *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología Neotestamentaria*, Córdoba, 1995.

84 PUIG MASSANA, R.: “Acerca de una reciente publicación de José O’Callaghan sobre los papiros de la cueva 7 de Qumrán”, *Filología Neotestamentaria* 9, 1996, pp. 51-59.

85 DJD I: BARTHÉLEMY, D. y MILIK, J. T.: *Qumran Cave 1*, Oxford, 1955, pp. 108-118.



13. Cueva 4, la más cercana a Khirbet Qumrán.

*del sacerdocio será más grande que la realeza de (la monarquía?)*⁸⁶, frase que podría suscribir un esenio. En conclusión, es muy probable que la cueva 1 fuera puramente esenia.

Finalmente, la cueva 4 es diferente a todas las demás porque en ella hay agujeros en las paredes de las cuevas que parecen indicar que en algún momento se habrían instalado repisas de madera para almacenar los rollos como en una biblioteca, aunque ante el abandono de la misma se acabaran depositando en las abundantes vasijas procedentes de la fábrica de cerámica, más cercana a esta cueva que a ninguna otra⁸⁷. Por otra parte, la cueva supera en número de manuscritos a todas las demás juntas: un total de 575 manuscritos, de los cuales 155 eran bíblicos y el resto no bíblicos. El tremendo desequilibrio en número de manuscritos entre la cueva 4 y las otras 10 tiene que tener una explicación. Los *peshtarim* aquí presentes son *Isaías*, *Oseas*, *Miqueas*, *Nahún*, *Períodos*, *Sofonías* y *Salmos*; hay *targumim* de *Levítico* y *Job*; se encuentran varios fragmentos de los proasmoneos *Testamentos de los Doce Patriarcas*; hay varias copias del *Libro de los Jubileos*, del *Documento de Damasco*, obras ambas pre-esenias, de la *Regla de la Comunidad*, de la *Regla de la Guerra*, de la *Nueva Jerusalén*, así como textos no conocidos por otras cuevas o tradiciones de carácter exegetico, halákico, escatológico, poético y litúrgico. Además de la *Carta Halákica*, claramente saducea, y de los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, probablemente asmoneos, hay otro texto indudablemente asmoneo, 4Q448, que contiene una plegaria al Rey Jonatán. Además, hay algunas traducciones griegas que no cuadran con el tono general del resto, escrito en hebreo o arameo. Por tanto, lo más lógico es suponer aquí la presencia de bibliotecas de diversas procedencias. Téngase en cuenta que las obras claramente esenias, a pesar de su notoriedad, son sólo un pequeño porcentaje del total hallado en esta cueva.

86 1Q21. Se trata de una versión diferente a la del TestLev griego. VEGAS. L.: “Los textos de Qumrán y la literatura apócrifa judía”, en TREBOLLE, 1999, p. 195.

87 TOV, 1999, p. 26.

Dada la proximidad a la fábrica de cerámica, pueden plantearse dos hipótesis para explicar las diferencias entre esta cueva y las demás:

a) Esta es la cueva donde los habitantes de Khirbet Qumrán guardaban sus textos sagrados desde antiguo y entre dichos habitantes habría esenios, saduceos y fariseos.

b) Esta es la cueva que ocuparon los refugiados de En Gadi cuando llegaron a Qumrán en el año 69 huyendo de los celotes de Masadá y tuvieron tiempo de fabricar las estanterías para sus rollos y, finalmente, un año después, guardar los rollos en las vasijas y cerrar la cueva con grandes piedras, ante la llegada de los romanos.

Personalmente, esta última posibilidad me parece mucho más probable que el hecho de que una aldea de unos 30 habitantes gozara de una biblioteca de tal tamaño. Posteriormente, tras la caída de Jerusalén, oleadas más reducidas de refugiados comenzarían a usar las demás cuevas, sin tiempo ya para construir estanterías, pero sí para sellar algunas de las múltiples jarras de la fábrica de cerámica. Entre ellos habría que destacar los esenios que durante la década de los 70 permanecieron a orillas del Mar Muerto y fueron depositando sus obras en la cueva 1.

III. DATACIÓN DE LAS FUENTES

Las fuentes para el estudio del pensamiento político judío de la época del Segundo Templo son pre-qumránicas, qumránicas y para-qumránicas. Aunque Qumrán ha enriquecido considerablemente las perspectivas para el estudio del pensamiento judío, proporcionándonos claves inexistentes anteriormente, sería un error abordar un estudio sobre los aspectos políticos de dicho pensamiento sin analizar también aquellas obras más relevantes de carácter veterotestamentario o apócrifo conocidas desde hace tiempo. Concretamente se van a estudiar 38 obras datadas entre finales del siglo IV a.C. y finales del s. I d.C. Las obras veterotestamentarias a las que aquí se va a conceder una mayor atención son doce: *Esdrás, Nehemías, Crónicas, Tobías, Qohelet, Sirácida, Daniel, 1Macabeos, 2Macabeos, Esther, Judith y Sabiduría*. Los apócrifos veterotestamentarios conocidos antes del descubrimiento de Qumrán que tienen interés para el estudio del pensamiento político judío son diez: *1Henoc, Jubileos, El Documento de Damasco, III Oráculo Sibilino, La Carta de Aristeas, El testamento de los doce patriarcas, Salmos de Salomón, Testamento de Job, Oráculos Sibilinos IIIb y XI y 4Macabeos*. Y las obras exclusivamente conocidas por los rollos de Qumrán que se han considerado interesantes por su pensamiento político son dieciséis: *Las palabras de los Luceros, Nueva Jerusalén, Peshet de Habacuc, Peshet de Salmos, Peshet de Miqueas, La carta halákica, La Regla de la Comunidad (1QS), Regla de la Congregación (1QSa), Pesharim de Isaías y Génesis, 4QApocalipsis mesiánico (4Q521), 4QBienaventuranzas (4Q525), 4QBendiciones, Peshet de Nahún, Peshet de Oseas, y Midrás Escatológico*. El orden seguido a continuación responde a las conclusiones sobre la datación y no al origen veterotestamentario, apócrifo o qumránico.

A veces los intereses teológicos tienden a otorgar mayor antigüedad a una obra por su canonicidad, para acercarla cronológicamente al autor respecto a los hechos relatados, y a veces tienden a menor antigüedad de la que merecen obras apócrifas, para evitar que se considere su posible influencia sobre obras canónicas. En este trabajo no hay intereses teológicos ni ideológicos, sino tan sólo historiográficos. La datación debe basarse primero en criterios arqueológicos (carbono 14 de los manuscritos antiguos, si los hubiera), luego en criterios paleográficos, en criterios filológicos (citas literales de otras obras), en criterios históricos (referencias a hechos o personajes conocidos) y, final-

mente, en criterios ideológicos (situación en una posible evolución lógica del pensamiento).

1. ESDRÁS

Esdrás, *Nehemías* y los dos libros de *Crónicas* formaban un conjunto en el Antiguo Testamento que la tradición atribuía a Esdrás, el sacerdote enviado por un Rey Artajerjes a Jerusalén para restablecer el culto y la Torá, pero es evidente que las tres obras son de épocas distintas y de diferentes autores⁸⁸. El Cronista escribió su obra en una fecha posterior a *Nehemías*, con la idea de que ambos formaran un conjunto, e incluso añadiéndole algunos pasajes. Por otra parte, ni siquiera *Nehemías* y *Esdras* aparecieron unidos en época anterior al año 100 a.C., ya que ni el Cronista ni Jesús ben Sirac ni el autor de *2Macabaos* conocen a *Esdrás* y sí a *Nehemías*. Por tanto hay que descartar la antigua hipótesis que pretendía identificar al Cronista como autor de *Esdrás*.

Esdrás dice que llegó a Jerusalén enviado por Artajerjes, en su séptimo año de reinado⁸⁹. Si se admite que se trata de Artajerjes I, dicho año sería el 458 a.C., que consecuentemente hay que considerar *terminus post quem* de la redacción del libro. Algunos autores argumentan que debió producirse un error de un copista y el año de la llegada de Esdrás sería el 37 del reinado de Artajerjes I, es decir, el 428 a.C., haciendo así coincidir a Esdrás y Nehemías, tal como menciona Ne 8,2⁹⁰. La mayoría, sin embargo, rechaza este argumento forzado y piensa que el rey en cuestión debió ser Artajerjes II, con lo cual el séptimo año de su reinado sería el 398 a.C. y se basan en la identificación del *Johanán ben Eliasyb* de Esd 10,6 con el Sumo Sacerdote Johanán de finales del s. V y primera mitad del s. IV a.C.⁹¹. Por otra parte, no se sabe hasta qué punto es fiable la noticia del año séptimo de Artajerjes. Josefo, por ejemplo, que no conoció el *Esdrás* canónico y sí el apócrifo, sitúa a Esdrás en época de Jerjes (485-465 a.C.) y en el momento en que se produce la sucesión en el sumo sacerdocio de Yoyaquim por su hijo Elyasib, que seguiría en el cargo en época de Nehemías. Este último, por otra parte, es posterior a Esdrás según Josefo (y quizás su sucesor en el gobierno de Judá)⁹². Por tanto debe de juzgarse la datación de *Esdrás* por aspectos filológicos e ideológicos, y no según la data-

88 JAPHET, S.: "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew", en *VT* 18, 1968, pp. 330-371; WILLIAMSON, H.: *Ezra and Nehemiah*, Sheffield, 1987.

89 Esd 7,8.

90 KALLERMAN, U.: "Erwägungen zum Problem der Ezradatierung", en *ZAW* 80, 1968, pp. 55-87.

91 FENSHAM, F.C.: *The books of Ezra and Nehemias*, Michigan, 1982, pp. 6-9. El hecho de que Esdrás aparezca después mencionado en *Nehemías* se interpreta como una interpolación posterior bien del Cronista, bien de recopiladores tardíos que querían armonizar ambos libros y ambos personajes históricos.

92 JOSEFO: *A.J.* XI 5,1-5 (120-158).

ción del personaje histórico. Tradicionalmente, los filólogos, siguiendo análisis propios de la Historia de la Redacción, han pensado que *Esdrás* fue redactado después de *Nehemías* y de *Crónicas*, pero el argumento en que se basan es la ausencia en *Esdrás* de determinados episodios históricos que aparecen en *Nehemías* y *Crónicas*, hecho que pudo deberse más bien a la labor amputadora del recopilador que unió entre los siglos I a.C. y I d.C. *Esdrás* y *Nehemías*, y no al autor de *Esdrás*. El análisis lingüístico realizado por Fensham indica un mayor uso de palabras persas en *Esdrás* (14) frente a *Nehemías* (sólo 2)⁹³, hecho que demuestra que fue escrito con anterioridad, en época persa, frente a *Nehemías* y *Crónicas*, que fueron escritos al principio de la época helenística. El objetivo principal de *Esdrás* es resaltar la proclamación de la Torá como ley estatal por parte de Artajerjes (o Jerjes), así como las exenciones fiscales de los sacerdotes. Un momento histórico que pudo ser oportuno para la redacción de un libro con esta finalidad, sería el de la crisis de finales del sumo sacerdocio de Johanán, probablemente hacia 343 a.C., cuando Bagoas, el eunuco de Artajerjes III, impuso un nuevo tributo a los judíos⁹⁴, pero también los años 332-331 a.C., entre el sitio de Tiro por Alejandro y la reorganización política de la zona de Celesiria-Fenicia tras su proclamación como faraón en Egipto. Documentos como la carta de Artajerjes -fuera verdadera o falsa- pudieron servir a los judíos en su negociación con Alejandro sobre la fiscalidad de Judea.

2. NEHEMÍAS

Nehemías menciona a los Sumos Sacerdotes que se sucedieron durante los doscientos años de dominio persa y el último de la lista es Yaddúa, por lo que fue escrito en el último tercio del s. IV a.C, durante el sumo sacerdocio de Yaddúa⁹⁵. Algunos manuscritos de la Peshitta atribuyen su autoría al sacerdote Yohanán de Ne 12,23, probablemente un levita del coro del Templo, por el interés que demuestra en esta actividad⁹⁶, pero ignoramos si los autores de la Peshitta tuvieron otras razones para afirmarlo. *Nehemías* es una muestra de pura ideología aristocrático-sacerdotal de inspiración sadoquita.

El hecho de que *Nehemías* y *Esdrás* fueran escritas en un intervalo relativamente pequeño de años es compatible con la ignorancia mutua que la mayor parte de los filólogos les atribuyen. Por otra parte, ambas responden a las necesidades de un momento crítico y de cambio, el sumo sacerdocio de Yaddúa, a finales del Imperio Persa y principios de la época helenística, un período en el que había que reclamar y consolidar el régimen que la aristocracia sacerdotal había logrado implantar en Judá. Ambas, además, coinciden en proclamar una política contraria a los matrimonios mixtos de judíos y gentes de los pueblos vecinos.

93 FENSHAM, 1982, pp. 21-22.

94 JOSEFO: A.J. XI 7,1 (297-301).

95 Ne 12,10-11; JOSEFO: A.J. XI 7,3-6 (320-345).

96 BARNES, W.E.: *An Apparatus Criticus to Chronicles in the Peshitta Version*, Cambridge, 1897, p. 1.

3. CRÓNICAS (1 Y 2)

El *terminus ante quam* de *Crónicas* lo proporciona el *Sirácida* que cita 1Cro 25 en Si 47,8ss, lo que supone que el libro fue escrito antes del 200 a.C. Una posible indicación sobre la fecha en que fue escrita la obra es que 1Cro 3,24 cita hasta la sexta generación a los descendientes de Zorobabel, príncipe de la Casa de David que gobernó la provincia persa de Judá al menos entre 520 y 515 a.C. Si calculamos que su hijo Jananías nació en torno al 525 a.C., el último descendiente citado debió nacer hacia el 375 a.C, por lo que la redacción de la obra se situaría a mediados del s. IV a.C. Sin embargo, los datos sobre generaciones debemos relativizarlos y, puesto que el Cronista escribe después de que se han publicado *Esdras* y *Nehemías* a los que cita, esta fecha sólo debe considerarse un *terminus post quam*. Por otra parte, Esd 6,19-22 es un añadido del Cronista, como consta por su ausencia en el *Esdrás* arameo y por la contradicción que a continuación se va a detallar: el texto arameo dice en Esd 6,14 “*Llevaron a término la construcción según la orden del Dios de Israel y la orden de Ciro y de Artajerjes, rey de Persia*”, mientras que el *Esdrás* corregido por el Cronista sustituye Artajerjes por Darío para conciliar el texto con *Nehemías* y denomina a Darío en el versículo añadido 6,22 “*rey de Asiria*”, anacronismo que nos aleja de época persa. Sin embargo, hay un dato que para Sacchi supondría su datación en época persa: en 1Cro 29,7 menciona el *dárico*, moneda de oro de 8'4 gramos introducida por Darío I, reemplazado por el *estáteros Niké* a partir de la conquista de Alejandro Magno⁹⁷. Pero Sacchi no tiene en cuenta que el dárico debió continuar en uso durante las primeras décadas de dominio helenístico. Por tanto, los libros de las *Crónicas* debieron escribirse bien entre el fracaso del proyecto teocrático independentista del Sumo Sacerdote Johanán en 343 a.C. y la conquista de la región por parte de Alejandro Magno en 332 a.C., bien durante los años finales del siglo en plenas guerras de los Diádocos. En ambos períodos tuvo cabida la esperanza de reconstrucción de la monarquía davídica ya que el mapa político de la región se estaba rediseñando.

En definitiva, lo más lógico es que *Crónicas* fuera escrito a finales del s. IV a.C. Aunque la obra es monárquica, dada la exaltación de David y de Josías, admitía las críticas sacerdotales sobre los demás reyes de la dinastía, con lo que centraba sus esperanzas en un “nuevo David”.

4. TOBÍAS

Además de los manuscritos bíblicos, existe un texto arameo, que fue publicado en 1878 y que era una traducción del texto griego⁹⁸, pero además en la cueva 4 de Qumrán se hallaron cuatro fragmentos en arameo (4Q196-199) y

⁹⁷ SACCHI, 2004, p. 197.

⁹⁸ NEUBAUER, A.: *The Book of Tobit: A Chaldee Text from a Unique MS. in Bodleian Library*, Oxford, 1878.

uno en hebreo (4Q200), en manuscritos del 100 a.C. al 50 d.C., que demuestran que el original se escribió en arameo y luego fue traducido al hebreo y al griego⁹⁹. La datación de la obra, según la mayoría de los autores, se sitúa entre la segunda mitad del siglo III a.C. y el primer cuarto del II a.C.¹⁰⁰. Hay dos elementos doctrinales que permiten apurar aún más: la doctrina sobre el tercer diezmo (1,8) es reciente, ya que aparece por primera vez en el libro de los *Jubileos* (cap. 13); la ley del Levirato, que cayó en desuso en el s. II, todavía continúa vigente (7,14). Las similitudes con libros sapienciales como el *Sirácida*, invitan a aproximarlos a él en el tiempo¹⁰¹. Por otra parte, el *terminus ante quam* evidente es la destitución de Onías III y Jasón en 174 y 172 a.C., respectivamente, ya que el autor venera a los sacerdotes de la casa de Aarón (1,7). La relación de este libro con la Historia de la familia tobiada entre 250 y 150 a.C. no sólo es evidente, sino que clarifica mucho la situación en que fue escrito. Los tobiadas eran un poderoso clan, como se comentará posteriormente. El libro de *Nehemías* atacaba a los tobiadas por su relación con el gobierno de la Ammanítide en época persa y por su origen poco judío (no pertenecían ni a la tribu de Leví ni a la de Judá ni a la de Benjamín, las tres que regresaron del Destierro de Babilonia). El papiro de Zenón demuestra que a mediados del s.III a.C. otro Tobías gobernaba la Ammanítide en nombre de los Lágidas. Este Tobías como narra Josefo, casó a una hermana suya con el Sumo Sacerdote Onías II, que ejerció su cargo desde el 220 hasta el 180 a.C., aproximadamente. Puesto que en 193 a.C. Tobías ya había muerto y su hijo José se enfrentó con Onías II por la cuestión de los impuestos reclamados por los Lágidas, lo más probable es que el libro de Tobías se escribiese antes, entre 250 y 200 a.C., para reivindicar el más puro origen israelita de la familia Tobiada. No debe extrañarnos que una poderosa familia judía tuviese capacidad para publicar libros que le hicieran propaganda político-religiosa. De hecho, los tobiadas, antes de desaparecer con el triunfo de los Asmoneos, publicaron también un texto con la historia de José ben Tobías, el recaudador de impuestos de los Lágidas, y su hijo Hircano ben José, que ejerció de nuevo el gobierno en Ammanítide hasta que fue derrotado por Seleuco IV. Este librito que narra la historia de ambos con un innegable sabor bíblico, fue transmitido parcialmente por Josefo, que no se molestó en cuestionar el enfoque de la fuente. De hecho, la crítica que en él se hace a Onías II por negarse a pagar lo que exigía Ptolomeo V, sin duda

99 MILIK, J.T.: "La patrie de Tobie", en *RB* 73, 1966, p. 522-530; WEEKS, S., GATHER-COLE, S. y STUCKEN-BRUCK, L.: *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions*, Berlín, 2004, pp. 9-56.

100 ARNALDICH, L.: "Tobías", en *Manual bíblico*, Madrid, 1968, v. II, pp. 164-171; SCHUMPP, M.: *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*, Münster, 1933; MILLER, A.: *Das Buch Tobias*, Bonn, 1940.

101 Véanse las dos colecciones de proverbios en 4,3-19 y 12,6-10; así como sus conexiones con Si 38,3-8 y 39,3. DELCOR, M.: "The apocrypha and pseudepigrapha of the Hellenistic period", en DAVIS, W.D. y FINKELSTEIN, L.: *The Cambridge History of Judaism. The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989, v. II, p. 475.

debió proceder de dicha fuente, claramente favorable a José y a Hircano (quizás por esto se conservó, ya que si hubiera sido favorable a sus hermanos, los helenistas, indudablemente hubiera sido eliminada).

Tobías es una fuente importante para medir la helenización del pensamiento judío en el s. III a.C. No es una muestra del pensamiento filoheleno más extremista, ya que se produjo cuando todavía no se había planteado el proceso de helenización radical de Antíoco IV, es un libro plenamente judío, incluso sadoquita, como hemos dicho, pero presenta ya una serie de elementos ideológicos procedentes del Egipto helenístico que van a consolidarse en el judaísmo y las religiones de él derivadas.

5. ECLESIASTÉS (QOHELET)

Se trata de un libro bíblico interesante para conocer el pensamiento sadoquita y, además, el saduceo¹⁰². Algunos autores consideran la segunda mitad del s. III a.C. como su fecha de redacción¹⁰³. Otros se inclinan por principios del siglo II a.C.¹⁰⁴. El *terminus ante quam* lo da Qumrán con un manuscrito de la cueva 4 fechado en 150 a.C. por sus características paleográficas¹⁰⁵. Algunos han atrasado su fecha de redacción por el hecho de que el *Sirácida* lo cite. Pero, en realidad, más que citas hay coincidencia en algunas máximas o proverbios que seguramente formaban parte del acervo común de la época, de modo que las coincidencias podrían indicar cierta proximidad en las fechas de redacción. Por otra parte, aunque se aceptase que se trata de citas literales, cabe la posibilidad de que fueran insertadas posteriormente por el nieto de Ben Sirac, que fue quien publicó por primera vez su libro en el año 132 a.C. Por otra parte, nada impide plantear la posibilidad de que fuera el autor de *Qohelet* el que, en todo caso, citara al *Sirácida*.

Hay un par de frases que parecen referirse al contexto histórico del autor: *“También he visto otro acierto bajo el sol, y grande a juicio mío: Una ciudad chiquita, con pocos hombres en ella. Llega un gran rey y le pone cerco, levantando frente a ella empalizadas potentes. Encontrábase allí un hombre pobre y sabio. Él pudo haber librado la ciudad gracias a su sabiduría, ¡pero nadie reparó mientes en aquel pobre!”* (9,13-15). El autor habla de un sitio que él mismo ha visto. Puesto que en el siglo III a.C. no hubo importantes conflictos bélicos en Judea, es probable que se refiera a las invasiones seléucidas de Antíoco III, en torno al 200 a.C., o Antíoco IV, entre 170 y 168 a.C. Otra cita del mismo tipo es la siguiente: *“Pues de prisión salió quien llegó a reinar”* (4,14), que puede referirse a Antíoco IV porque

102 RAVASI, G.: *Qohélet*, Santa Fe de Bogotá, 1999.

103 SACCHI, P.: “Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico”, *ANRW* 1979, pp. 3-32; WHYBRAY, R.N.: *Ecclesiastes*, Londres, 1989, pp. 4-12.

104 LOHFINK, N.: *Kohelet*, Würzburg, 1980, p. 7; WHITLEY, C.E.: *Koheleth, His Language and Thought*, Nueva York, 1979, pp. 132-46.

105 MUINLENBURG, J.: “A Qohelet Scroll from Qumran”, *BASOR* 135, 1955, pp. 20-28.

justo cuando abandonaba Roma, donde había quedado durante años como rehén, su hermano Seleuco IV fue asesinado y él tomó el poder. No es factible retrasarlo después de la destrucción del Templo, porque no podemos creer que no hubiera hecho referencias al respecto, pero sí es posible situarlo entre 175 y 170 a.C. En cualquier caso, refleja un pensamiento muy parecido al de los saduceos, como múltiples autores han señalado, aunque yo diría más bien al de los sadoquitas, partidarios del régimen aristocrático-sacerdotal vigente hasta el año 172 a.C., de los cuales descienden sin duda los saduceos.

6. ESTHER.

Se trata de una obra ambientada en época persa pero escrita mucho después, dados los múltiples errores históricos. Los protagonistas, la reina persa de origen judío Esther y su padre adoptivo el gran visir persa de raza judía Mardoqueo, tienen nombres de dioses babilónicos, Istar y Marduck, pero parece que al autor no le consta tal irreverencia. Existió una versión hebrea y otra griega más amplia. La versión griega se data en el año 114 a.C.¹⁰⁶. La versión hebrea debió escribirse en los siglos III-II a.C., antes de la profanación del Templo por parte de Antíoco IV, dada la positiva actitud hacia los monarcas gentiles¹⁰⁷. Por otra parte, el hecho de que en *2Macabeos* se recuerde ya el “día de Mardoqueo” como una fiesta nacional implica cierta distancia cronológica con dicha obra¹⁰⁸.

Ahora bien, si en lugar de escribirse en Persia, como suponen algunos, la obra se redactó en Judea, como indica el desconocimiento de la historia de Persia, el período más lógico sería el del reinado de Antíoco III (223-187 a.C.), benefactor de los judíos que arrebató Judea a los lágidas durante la Quinta Guerra Siria (202-195 a.C.) incorporándola de nuevo al territorio sirio-persa. No debe olvidarse que este rey concedió ciertas ventajas fiscales y religiosas a los judíos, por lo que su figura y la del supuesto rey Asuero de los persas se asemejan. En conclusión, la fecha más lógica para la redacción del libro hebreo de *Esther* sería entre el 200 y el 187 a.C. La ideología del autor recuerda a la del libro de Tobías, es decir, la ideología de los Sumos Sacerdotes que aceptaban la colaboración con los poderes imperiales persa, lágida o selúcida, la ideología también de los tobiadas.

7. ECLESIAÍSTICO (SIRÁCIDA)

El *Eclesiástico* o Libro de Jesús ben Sirac es teóricamente más fácil de datar, dado que el nieto del autor dice en el prólogo: “*Fue pues en el año*

106 Est 10,14: “*En el año cuarto del reinado de Tolomeo y Cleopatra, Dositeo, que decía ser sacerdote y levita, y su hijo Tolomeo, trajeron la presente carta relativa a los Purim. Aseguraron que era auténtica y que había sido traducida por Lisímaco, hijo de Tolomeo, de la ciudad de Jerusalén.*”

107 LEVENSON, J.: *Esther. A Commentary*, Louisville, 1997, p. 26.

108 2M 15,36.

treinta y ocho del rey Evergetes cuando, después de venir a Egipto y residir allí, encontré una obra de no pequeña enseñanza, y juzgué muy necesario aportar yo también algún interés y esfuerzo para traducir este libro”, redactado por su abuelo en hebreo¹⁰⁹. El año de publicación del texto griego por parte del nieto de Jesús ben Sirac es el 132 a.C., es decir, el año de la toma de Jerusalén por parte de Antíoco VII, causa probable de su huida a Egipto, con las propiedades muebles de la familia, entre ellas un manuscrito arameo de la obra. Calculando cada generación en unos 25 años, la obra se debió escribir en torno al 180 a.C. Pero hay que tener también en cuenta a la hora de datar el *Sirácida* la alabanza realizada en honor de “Simón, hijo de Onías, el Sumo Sacerdote” (50,1ss.). Puesto que dicho elogio se sitúa en un largo apartado dedicado a la alabanza de los antepasados y concluye precisamente con él, debemos suponer que el libro fue escrito durante el sumo sacerdocio de su sucesor. No puede tratarse de Simón I el Justo (hacia 280-260 a.C.), hijo de Onías I, porque está muy lejos cronológicamente del 132 a.C. Debe tratarse de Simón II, hijo de Onías II y padre de Onías III. La cronología atribuida tradicionalmente, sin grandes argumentos, a Simón II era entre 218 y 185 a.C. Sin embargo, una lectura atenta de Josefo, que es la única fuente para datarlo, nos obliga a retrasar su sumo sacerdocio, ya que, Onías II murió en época de Seleuco IV, en torno al 181-180 a.C.¹¹⁰, fecha en la que el seléucida ocupó de nuevo Judea, cedida por su padre a Ptolomeo V en 193 a.C.¹¹¹. El error se debe a una confusión de Josefo y a un error existente en algunos manuscritos de *Antigüedades Judaicas*, que sitúan a Onías II en época anterior¹¹². Como veremos posteriormente, al tratar el *Documento de Damasco*, Simón II debió fallecer en el 177 a.C. El *Sirácida* debió escribirse después de su muerte y antes de la de Onías III, entre 177 y 170 a.C. Podríamos apurar aún más, anticipándolo a la destitución de Onías III en 174 a.C. y al nombramiento del sacerdote ilegítimo Menelao en 172 a.C., ya que sería muy extraño que un sacerdote como Ben Sirac nada dijera sobre estos trágicos acontecimientos. Mi hipótesis, por tanto, es que el *Sirácida* se escribió entre 177 y 174 a.C.

109 Consta en la cueva 2 de Qumrán un fragmento del *Sirácida* hebreo. BAILLET, M.: *DJD* III, pp. 75-77.

110 JOSEFO: *A.J.* XII 4, 10 (223-225). Dice que Onías II murió en tiempos de Seleuco IV (187-175 a.C.) al mismo tiempo que su cuñado José, hijo de Tobías, que murió tras haber ejercido durante 22 años el cargo de publicano de Celesiria-Fenicia en nombre de Ptolomeo V Epifanes (205-180 a.C.), cifra a todas luces exagerada porque el propio Josefo dice que el arriendo de los impuestos se produjo a partir de la boda en 193 a.C. entre Ptolomeo y Cleopatra, la hija de Antíoco III. Seleuco IV ocupó Celesiria-Fenicia, incluida Judea, en el 181-180 a.C., poco antes de la muerte de Ptolomeo V.

111 JOSEFO: *A.J.* XII 4,1 (154).

112 La confusión de Josefo consiste en calificar en *A.J.* XII 4,10 (223) a Seleuco IV Filopátor como *Sóter*, que era el apelativo de Seléuco III (226-223 a.C.). En cuanto al error de algunos manuscritos de las *Antigüedades Judaicas* consiste en que interpolan un texto erróneo en XII 4, 1 (158) confundiendo a Ptolomeo V con Ptolomeo III Evergetes.

Al igual que *Qohelet*, el *Sirácida* es una obra que nos muestra el pensamiento de los sadoquitas, poco antes del origen de los saduceos, el grupo que más fielmente se agarró a sus doctrinas sacerdotales puristas, aunque eso no significa que no fuera usado por otros grupos sectarios, como nos muestra su presencia en el *corpus* neotestamentario.

8. 1HENOC.

Este complejo libro se divide en cinco partes a las que se añaden una Introducción (1-5) y una Conclusión (105-108)¹¹³:

- 1^a) *Libro de los vigilantes* (6-36): algunos investigadores creen que este libro, junto a la introducción, se escribió entre 167 y 164 a.C., ya que, presenta alusiones a la destrucción de Jerusalén por parte de Antíoco IV (1,9; 25,1-6) y no conoce la victoria de Judas Macabeo. Sacchi, sin embargo, cree que dichas referencias son muy débiles y prefiere datarlo antes del 200 a.C.¹¹⁴. Las dataciones que lo situaban en la segunda mitad del s. II a.C., han sido desmentidas por los hallazgos paleográficos de Qumrán, con manuscritos de esa época. Además, el *Libro de Jubileos* conocía ya este texto.
- 2^a) *Libro de las parábolas* (37-71): es una interpolación de otra época, por lo que se tratará en su momento.
- 3^a) *Libro del curso de las luminarias celestes* (72-82): la datación de los fragmentos hallados en Qumrán a finales del s. III a.C., así como el hecho de que lo cite *Jubileos* 4,17, induce a situar su redacción en dicho siglo sin más matizaciones.
- 4^a) *Libro de las visiones o los sueños* (83-90): la mayoría de los investigadores admite la interpretación de 90,9 como una alusión a Judas Macabeo, con lo que el texto se debió escribir antes de su muerte en el 160 a.C., hipótesis reforzada por el hecho de que *Jubileos* 4,19 lo cite expresamente.
- 5^a) *Libro de enseñanzas y castigos* o *Epístola de Henoc* (91-105): Nickelsburg¹¹⁵ ha demostrado que esta parte es de similar antigüedad que el *Libro de los vigilantes* y el *Libro de las visiones*, puesto que describe una situación en la que todavía hay guerra (91,5) y hay en Tierra Santa imágenes y templos paganos, es decir, que la obra debió ser escrita entre el 200 y el 150 a.C. Sin embargo, las diferencias teológicas respecto al *Libro de los Vigilantes* (el cielo en lugar de la resurrección en la tierra y la cuestión del origen del mal) obligan a pensar en un autor diferente. Es posible que ambas obras circularan al principio de

113 En la estructura y en la datación sigo a CORRIENTE, F. y PIÑERO, A., 1984, v. IV, pp. 13-35.

114 SACCHI, 2004, pp. 189-185.

115 NICKELSBURG, G.W.E.: "The Books of Enoch in Recent Research", *RelStR* 7, 1981, pp. 40-47.

forma independiente y antes de mediados del s. II a.C. fueran reunidas bajo un mismo título, como demuestra el hecho de que los pasajes 81,5-82,2; 91,3; 104,11-13 y 105,1 también tengan resonancias en *Jubileos* cuyo autor, sin duda, debió conocer una versión ya bastante completa de *1Henoc*.

La conclusión, probablemente, sería elaborada también por el autor-compilador a mediados del siglo II a.C. Además de una exhortación final, hay un fragmento (106-107) que, junto a otros interpolados a lo largo del conjunto (10,1-3; 54,7-55,2; 60,7-10) formaban parte de una obra titulada *Libro de Noé*, que citan el *Libro de los vigilantes* y *Jubileos* 10,13 y 21,10, y que se dataría también en el s. III a.C.¹¹⁶.

Milik ha defendido, por otra parte, que en origen el *Libro de los Gigantes* de Qumrán formaría parte de *1Henoc*, ocupando el lugar del *Libro de las parábolas*. Sus argumentos son paleográficos –formaban parte de un mismo rollo– y literarios, ya que tiene sentido la continuidad entre Vigilantes, Gigantes y Luminarias Celestes.

En definitiva, lo más probable es que entre 200 y 164 a.C. un autor-compilador redactase el *Libro de los Vigilantes* y el *Libro de los Gigantes*, uniéndolos a los más antiguos *Libro de Astronomía* y *Libro de Noé*, y que otro autor escribiese el *Libro de los sueños* entre 164 y 161 a.C. y, o bien el autor de la *Epístola de Henoc*, o bien un compilador posterior, reuniese los cinco libros en uno solo, al haberse atribuido en todos ellos la autoría a Henoc, dándole así la forma que sería conocida en Qumrán. Ya en época muy posterior, un autor cristiano extirparía el *Libro de los Gigantes*, que planteaba la posibilidad de que los Vigilantes y los Gigantes fueran perdonados en el día del juicio final, y lo sustituiría por el *Libro de las parábolas*, dando lugar al *1Henoc* griego y etíope.

9. DANIEL

Además de los manuscritos bíblicos, entre los que destacan los textos masoréticos, existen copias de este libro en las cuevas 1, 4 y 6 de Qumrán¹¹⁷. Se

116 GARCÍA, F.: “4QMss Ar. y el Libro de Noé” en *Estudios de Biblia y Oriente*, Salamanca, 1981, p. 212ss.

117 1QDana (1Q71) = Dn 1,10-17; 2,2-6; confirma el cambio de hebreo a arameo ya en época antigua y omite la frase en arameo de 2,4 (50-68 d.C.). 1QDanb (1Q72) = Dn 3,22-30; la ausencia de la oración de Azarías y el cántico de los tres jóvenes en Dn 3, 24-90 confirma que se trataba de una interpolación griega (50-68 a.C.). 4QDana (4Q112) = Dn 1,16-2,33; 4,29-30; 5,5-7; 7,25-8,5; 10,16-20; 11,13-16; marca con una línea negra el final de la parte aramea y el comienzo de la segunda parte hebrea (50 a.C.). 4QDanb (4Q113) = Dn 5,10-12, 14-16, 19-22; 6,8-22, 27-29; 7,1-6, 26-28; 8,1-8, 13-16 (50-68 d.C.). 4QDanc (4Q114) = Dn 10,5-9, 11-16, 21; 11,1-2, 13-17, 25-29; el texto más antiguo de *Daniel* (2ª mitad s. II a. C.). 4QDand (4Q115) = Dn 3,23-25; 4,5?-9; 4,12-14; muy fragmentario. 4QDane (4Q116) = Dn. 9,12-14?, 15-16?, 17?; casi no identificables. 6QDana (6Q7) = Dn 8,16, 17, 20, 21; 10,8-16, 11,33-36, 38; en papiros (50-68

trata evidentemente de una compilación de varias obras que tienen como protagonista al sabio judío de época persa, ya que el texto masorético incluye dos partes en hebreo (1-2,4a y 8-14) y una en arameo (2,4b-7). Las partes hebreas constan, por un lado, de la introducción y, por otro lado, de la visión del carnero y el macho cabrío, la profecía de las setenta semanas, y la gran visión en la que se narra los reinados de Antíoco III y IV. A esto, el texto de los LXX añade las historietas de Susana y el dragón del templo de Bel, situadas al final del libro. La parte aramea cuenta la historia de Daniel en los reinados de Nabucodonosor, Baltasar y Darío el Medo, personaje inexistente, así como el sueño de las cuatro bestias. En esta parte, los LXX interpola los cánticos de Azarías y los tres jóvenes (Dn 3,24-90). Di Lella ha estudiado la historia de la redacción del *Libro de Daniel* y propone múltiples fases¹¹⁸. John Trever considera que el autor-compilador final trabajó con sólo tres fuentes: además de la antigua fuente hebrea y la antigua fuente aramea, sus propias interpolaciones: 7,25; 8,14; 9,1-12,12 (excepto la oración incorporada tardíamente en los versículos 9,4-20)¹¹⁹, es decir, aquellos pasajes que fechan los tres años y medio que duró la persecución del judaísmo por parte de Antíoco IV (168-165 a.C.). Todo lo cual, en cualquier caso, no se contradice con lo anterior, ya que, tanto la parte aramea como la hebrea se habrían formado mediante la integración de una serie de relatos antiguos, orales o escritos. Los más antiguos serían los fragmentos narrativos, que tendrían diferentes procedencias cronológicas y espaciales, desde Persia hasta Egipto pasando naturalmente por Israel, y desde la época de dominación aqueménida hasta la selúcida pasando por la lágida. Los fragmentos más recientes son todos aquellos que tienen que ver con Antíoco IV, incluyendo no sólo 7,25 y 8,14, sino al menos, 7,15-28 y 8,9-27, expansiones en ambos casos de las visiones de la parte aramea y de la parte hebrea¹²⁰.

Antíoco IV ya está muerto en Dn 11,45, pero cuando el autor escribe este texto aún no se había producido la liberación de Jerusalén por parte de Judas Macabeo, ya que habría que esperar todavía unos meses para ver la llegada del

d.C). Véase TREVER, J.C.: "Completion of the publication of Some Fragments from Qumran Cave I", *RQ* 5/18, 1965, pp. 323-336; y ULRICH, E.: "Daniel Manuscripts from Qumran", *BASOR* 268, 1987, pp. 17-37 y *BASOR* 274, 1989, pp. 3-26. También hay un Pseudo-Daniel en 4Q 243-245, véase COLLINS, J. y FLINT, P.: "243-245. 4Qpseudo-Daniel a-c ar", en *DJD* 22: VANDERKAM, J.C. (Ed.): *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, part 3*, Oxford, 1996, pp. 95-164.

118 HARMANT, L.F. y DI LELLA, A.A.: *The Book of Daniel*, Nueva York, 1978, p. 9-18 y 238-254.

119 TREVER, J. C.: "The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community", *BA* v. 48, n° 2, 1985, p. 91.

120 Véase al respecto una obra colectiva más reciente, COLLINS, J.J. y FLINT, P. W.: *The Book of Daniel. Composition and Reception*, v. I, Leiden, 2001, especialmente los capítulos de KNIBB, M.A.: "The Book of Daniel in its Context", pp. 16-36 y KRATZ, R.G.: "The Visions of Daniel", pp. 91-113.

arcángel Miguel (Dn 12, 1 y 12). En conclusión, toda esta parte del libro relacionada con Antíoco IV –que es la que aquí nos interesa– sería compuesta entre 165 y 164 a.C., dando así forma final al conjunto. Añadiré, tan sólo, que los versículos relativos al Fin de los Días y la resurrección de los muertos (11,40a; 12,2; y 12,13) deben ser una interpolación posterior, de época macabea, para dar un sentido trascendental y metafísico a las profecías: puesto que no vino el arcángel Miguel, al menos que quede una recompensa *post mortem* para todos aquellos que obraron conforme a la Torá, alentados por el *Libro de Daniel*, luchando por la liberación de Judea.

En cuanto a la autoría, no me resulta convincente la hipótesis de Trever según la cual el compilador final de la obra sería el Maestro de Justicia fundador de la comunidad de Qumrán¹²¹. Ahora bien, no me cabe duda que pertenecía a los círculos hasídies surgidos para hacer frente a la helenización forzada emprendida por Antíoco IV, tal como han reconocido la inmensa mayoría de los que han trabajado esta obra.

10. LAS PALABRAS DE LOS LUCEROS (4Q504-506).

Se han encontrado tres copias fragmentarias de esta obra litúrgica en la cueva 4 de Qumrán: 4Q504, 4Q505, y 4Q506. En el dorso del fragmento 8 de 4Q504 se ha conservado el título, *Palabras de los luceros*. Este manuscrito ha sido datado en torno al 150 a.C.¹²². Las otras copias son posteriores. 4Q505 es del mediados del siglo I a.C., y 4Q506 de mediados del siglo I d.C. Ambas se han conservado en un mismo papiro, una en el recto junto a una copia de *Plegarias festivas* y la otra en el dorso junto a la copia 4Q496 de la esenia *Regla de la Guerra*, lo que indica que los esenios la consideraron al menos literatura inspirada.

Sin embargo, el autor sería pre-esenio y se situaría en el mismo contexto literario e ideológico que la literatura henóquica, ya que comparte terminología específica, especialmente con el *Libro del curso de las luminarias celestes*¹²³. La redacción de la obra debió producirse a finales del siglo III o principios del II a.C.

11. JUBILEOS.

El *Libro de los Jubileos*, citado por múltiples padres eclesiásticos, se perdió en la Europa medieval y se recuperó sólo a partir de las copias etiópicas de los siglos XV y XVI. Tanto la iglesia ortodoxa etíope como las comunidades judías etíopes lo consideran un libro canónico. El descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto ha demostrado la importancia que tuvo en el ju-

121 TREVER, 1985, pp. 89-102.

122 BAILLET, M.: “Un recueil liturgique de Qumrán, grotte 4: ‘Les Paroles des Luminaires’”, en *RB* n° 67, 1961 pp. 195-250; “Remarques sur l’édition des Paroles des Luminaires”, en *RQ* n° 5/17, 1964, pp. 23-42; *DJD* VII, 137-168, pls. XLIX-LIII.

123 GARCÍA, 1996, pp. 204-205.

daísmo del Segundo Templo. Se han encontrado 12 manuscritos en las cuevas de Qumrán con copias de este libro, dos en la cueva 1, dos en la cueva 2, uno en la cueva 3, seis en la cueva 4 y uno en la cueva 11. El manuscrito qumránico más antiguo de esta obra es 4Q216, que data de 125-100 a.C.

La datación de la obra depende de referencias literarias, más que de referencias cronológicas, prácticamente inexistentes. En efecto, el autor citó el *Libro de los Sueños* de 1Henoc¹²⁴, así como otras obras de la literatura henóquica. Si se admite que dicha obra hablaba de un Judas Macabeo todavía vivo, el *terminus post quem de Jubileos* es la redacción del *Libro de los Sueños*, entre 164 y 161 a.C. A su vez, *Jubileos* fue citado por el autor del *Documento de Damasco*¹²⁵, por lo que debe ser anterior a la datación de esta obra. Vander Kam, que data el *Documento de Damasco* en 150 a.C., sitúa *Jubileos* entre 160 y 150 a.C., aunque inclinándose preferentemente por 160 a.C., dado que la similitud entre la batalla de Jacob y Esaú descrita en Jub 37-38 y la batalla de Hebrón de Judas Macabeo descrita en 1Mac 5, implica que el autor se situaba cerca de los hechos, que tuvieron lugar entre 164 y 161 a.C.¹²⁶.

Estoy de acuerdo con él en todo excepto en que el *Documento de Damasco* fuese escrito en 150 a.C., para lo que se basa en la identificación del sacerdote impío con el asmoneo Jonatán, mientras que personalmente, siguiendo a Sachi, estoy convencido de que el autor se refería a Menelao, de la misma manera que con “Zaw” se refería a Alcimo, por lo que mi datación del *Documento de Damasco* se sitúa entre 161 y 159 a.C., como comentaré a continuación.

Por otra parte, como dice Johann Maier: “*Por lo que respecta al Libro de los Jubileos, se acepta generalmente que éste depende de los contenidos de los libros de Enoc, por lo que ha sido datado en una época posterior, de modo general en torno al año 150 a.C. o algo más tarde. Sin embargo, ni el texto hebreo ni el contenido de los fragmentos del Libro de los Jubileos encontrados en Qumrán fundamentan una datación tan tardía; el número considerable de ejemplares documentados muestra que se trata de un escrito que gozaba ya de autoridad en la época a la que corresponden las copias*”¹²⁷. Maier, que data el *Libro de los Sueños* en el siglo III a.C., se inclina por situar *Jubileos* a finales del siglo III a.C., pensando que la reforma del calendario introducida por él comenzó en el año 189/7 a.C., cuando lo que en realidad situaba el *Documento de Damasco* en esa fecha no era ninguna reforma, sino el nacimiento de Onías III, como se verá después. En todo caso, dicha reforma se produciría en el 178/7 a.C., cuando Onías III accedió al sumo sacerdocio. Si aceptamos el argumento de Maier, el libro se podría haber escrito a principios del siglo II a.C.

124 *Jubileos* 4,19.

125 CD-A 16,3 = 4Q268 frag. 2, col II.

126 VANDER KAM, 2001, pp. 17-21.

127 MAIER, 1999, p. 91.

Si, por el contrario, aceptamos que el *Libro de los Sueños* habla de Judas Macabeo, *Jubileos* se atrasaría al 164-161 a.C. Esto explicaría la aparente contradicción entre la exaltación de Leví en Jub 31,13-23 y 32,1, por una parte, y el llamativo hecho de que, a pesar de que el protagonista de la obra es Moisés, no se mencione siquiera a su hermano Aarón. Se trataría de un indicio claro de apoyo a los asmoneos que, perteneciendo a la casta sacerdotal, no eran claros descendientes de Aarón. Si la obra fue escrita en torno al 161 a.C., como creemos, no debe extrañarnos esta actitud de prudencia respecto a Judas Macabeo. Todavía quedaba mucho para que los asmoneos acabaran imponiéndose en el poder y, convencidos por los fariseos, mantuvieran el calendario lunisolar. De hecho, esto debería considerarse un indicio más en defensa de la datación temprana, ya que si *Jubileos* hubiera sido escrito en época posterior a Jonatán, que impuso las normas fariseas, lo lógico hubiera sido que criticara a los sumo sacerdotes asmoneos por imponer un calendario contrario al suyo.

En cuanto al autor, como Vander Kam defiende, era un precursor del esenismo, ya que es evidente no sólo que los esenios usaron el calendario de *Jubileos* frente al calendario helenizado de los asmoneos, sino que además *Jubileos* influyó en ideas esenias como la predestinación o la inmortalidad del alma sin resurrección del cuerpo¹²⁸.

12. EL DOCUMENTO DE DAMASCO.

El *Documento de Damasco* es conocido desde el descubrimiento en 1864 de la Geniza de El Cairo, donde se encontraron dos copias de la obra a las que se denomina CD-A (s. X d.C.), y CD-B (s. XIII). En Qumrán se han hallado varias copias en cuevas diferentes: cinco fragmentos de un manuscrito del siglo I d.C. en la cueva 6, un fragmento de la segunda mitad del siglo I a.C. en la cueva 5, y múltiples fragmentos de siete manuscritos más en la cueva 4, datados entre principios del siglo I a.C. y el siglo I d.C.

Los especialistas distinguen dos grandes partes: la exhortación (CD-A 1-8 y CD-B 19-20) y la regla normativa (CD-A 9-16). Las referencias históricas se encuentran en la parte exhortativa. El hecho de que CD-A 7,5b-10 y 8,2-21 coincida con CD-B 19,1-34a ha sido interpretado de diversas formas¹²⁹. A mi parecer, es evidente que el redactor de CD-B añadió contenido a CD-A, incorporando un texto mesiánico sacerdotal con referencias cronológicas tardías que adecuaban el mensaje del texto a un contexto medio siglo posterior al de la primera redacción del documento.

Como se comentará posteriormente con detenimiento, la hipótesis más lógica es la que identifica al Maestro de Justicia del texto con Onías III y al “Insolente” y “Hombre de Mentiras” con su enemigo Menelao, el sumo sacerdote impío.

¹²⁸ Jub 23,30-31. VANDER KAM, 2001, p. 143.

¹²⁹ CAMPBELL, J.: *The use of scripture in the Damascus document 1-8, 19-20*, Nueva York, 1995, pp. 2-8.

El proceso redaccional del texto debió ser largo. Lo más probable es que las normas o parte reglada se remontasen al propio Onías III en torno al 170 a.C., ya que en diferentes lugares se le hace autor de las mismas¹³⁰. El prólogo y las referencias históricas mencionadas fueron añadidas después de la muerte de Menelao en 162 a.C. pero, probablemente, antes de la muerte de su sucesor, Alcimo, en 159 a.C., ya que nada se dice al respecto y, como demuestra *IMacabeos*, su muerte fue interpretada como un castigo por realizar obras en los muros del Templo. La cita del *Libro de los Jubileos* que aparece en la copia de 4Q268 implica que la datación de la obra se circunscriba a los años 161-159 a.C.

Hay una posible referencia cronológica que no cuadra con esta explicación, pero que sólo se encuentra en la parte añadida en CD-B, como se ha mencionado más arriba, y que debe considerarse una interpolación posterior. Se refiere a la “consumación” de los partidarios de Menelao, que tendría lugar 40 años después “del día de la reunión del enseñante único”, es decir, después de que el Maestro de Justicia, Onías III, fundase la congregación. Onías III debió fundar la congregación entre el 174 y el 170 a.C., lo que nos sitúa entre el 134 y el 130 a.C. Puesto que Antíoco VII tomó Jerusalén en 132 a.C., y los seléucidas sólo fueron expulsados definitivamente del país en 130 a.C. por Juan Hircano I, que consiguió así la independencia definitiva de Judea, cabe situar la constitución de la comunidad asidea en 170 a.C. Puesto que la muerte de Onías, como dice el *Pesher Habacuc*, se produjo en septiembre de aquel año, la constitución de la comunidad como tal, con su regla, debió producirse en los meses anteriores. Por tanto, dicha interpolación debió de introducirse poco después del 130 a.C., quizás cuando los saduceos fueron elevados al poder por Juan Hircano I.

13. PESHARIM DE HABACUC, SALMOS Y MIQUEAS.

La datación del *Pesher Habacuc* es complicada. El texto se ha conservado en un único manuscrito bastante completo: 1QpHab, datado paleográficamente a finales del siglo I a.C. Puesto que es difícil decidirse sobre la identificación de los “sacerdotes postreros” con los seguidores de Alcimo o con los asmoneos y, dado que el texto vaticina una profecía *ex eventu* sobre la caída de sus riquezas en manos de los kittim, debe datarse la obra entre el 152 a.C., cuando los seguidores de Alcimo vieron cómo el rey Demetrio I tomaba de nuevo el poder prescindiendo de los sumos sacerdotes, y 132 a.C., la última vez que los seléucidas ocuparon Jerusalén bajo el mando de Antíoco VII. Sin

130 Y a estas normas primeras se refiere CD-B 20, 31-32: “*son instruidos en las ordenanzas primeras conforme a las que fueron juzgados los hombres del Único,; y prestan oídos a la voz del Maestro de Justicia*”. No veo que esta frase aluda a otras normas que a las del propio documento, pues sería contraproducente para él. En todo caso, la frase fue escrita en una época tardía, cuando otros grupos, los esenios, se habían dado nuevas reglas similares pero con notables diferencias.

embargo, la cercanía al *Documento de Damasco* y la minuciosidad con que se describen y datan los sucesos acaecidos al “Maestro de Justicia”, inclinan más bien la datación hacia los años inmediatamente posteriores a la muerte de Alcimo en el 159 a.C.

Del *Pesher Salmos* se han encontrado tres manuscritos (1Q16, 4Q171, 4Q173) datados a finales del siglo I a.C. En cuanto a la posible fecha de redacción, el hecho de que citara literalmente el *Libro de los Jubileos* así como la forma de mencionar al “Maestro de Justicia” y al “Mentiroso”, aludiendo al primero como “sacerdote fundador de la congregación”¹³¹ y mencionando la entrega del segundo “en manos de terribles naciones”, indican que probablemente fue redactado en la misma época que el *Documento de Damasco* y el *Pesher Habacuc*.

Lo mismo cabe decir del *Pesher Miqueas*, un texto muy fragmentario que menciona también ambas figuras así como “los sacerdotes de Jerusalén” que extraviaban al pueblo, probable alusión a Alcimo que implicaría su datación en los años cincuenta del siglo II a.C.

Respecto al resto de *pescharim* de Qumrán, o bien contienen referencias históricas suficientes para datarlos en épocas posteriores, por lo que se comentan más abajo, o bien no contienen ningún tipo de datos históricos, con lo cual su datación es imprecisa y, en consecuencia, no creo justificado usarlos aquí para explicar la ideología de una época determinada.

En conclusión, los tres *pescharim* mencionados cuadran bastante bien a mediados del siglo II a.C., como obra procedente de la misma congregación que los autores del *Documento de Damasco* que, después de la muerte de Onías III, entre una y dos décadas más tarde, redactaron una serie de obras -o quizás una sola, el denominado “Libro de Hagy”- en que reinterpretaban en clave coetánea e interesada los libros de los profetas.

14. III ORÁCULO SIBILINO.

Los *Oráculos Sibilinos* son una de las más amplias y complejas obras apócrifas judías. Se conservan en catorce códices de los siglos XIV al XVI. La *editio princeps* fue publicada por Xystus Betuleius en 1545. Consta de catorce oráculos que fueron escritos a lo largo de ochocientos años, desde la época de los primeros macabeos hasta la caída de Alejandría en manos de los musulmanes. Se inscriben dentro de un género literario grecorromano que tiene también raíces orientales (desde Mesopotamia hasta Israel pasando por Egipto y Persia). El libro más antiguo es el III, que fue compilado en torno al 45 a.C. El autor judío de la compilación escribió los versículos 1-96 para actualizar el oráculo a las circunstancias históricas que él vivía, colocó en medio de la obra un oráculo escrito probablemente por un griego de Asia Menor

¹³¹ 1QpSal 3, 16; 4, 27; 5, 1.

poco después del año 85 a.C.¹³² y atribuido a la sibila eritrea (versículos 350-488), partiendo así una obra judeohelenística, fechada en torno al 165 a.C. (versículos 97-349 y 489-829). Evidentemente el compilador judío del año 45 a.C. retocaría partes de la obra del 165 a.C. para darle homogeneidad junto al oráculo de la sibila eritrea¹³³.

La inmensa mayoría de los estudiosos del tema acepta las conclusiones generales de Geffcken y Collins respecto a la cronología de los oráculos¹³⁴, aunque con matices. Así, respecto a la parte judeohelenística del Oráculo III, no se discute que en general procede de la época de Antíoco IV y Ptolomeo VII, ya que hay claras referencias a este último: “*El odio volverá a despertar y toda clase de engaños conocerán hasta el séptimo reinado que esté en manos de un rey de Egipto, que será de raza helénica. Entonces el pueblo del gran Dios de nuevo será fuerte y serán el que guíe en la vida a todos los mortales*” (OrSib III 191-194); “*cuando un joven, rey de Egipto, el séptimo contando desde la dominación de los helenos, reine en su propia tierra, de la que serán dueños los macedonios, hombres innumerables, y cuando venga de Asia un gran rey, águila ardiente, que cubrirá toda la tierra de infantes y jinetes; conmovirá todo y todo lo llenará de desgracias; expulsará a la dinastía de Egipto y, tras hacer suyas todas las propiedades, emprenderá el camino sobre el amplio dorso del mar. Y entonces doblarán ante Dios, gran rey inmortal, su blanca rodilla sobre la tierra que a muchos alimenta*” (OrSib III 608-617). Esta parte del oráculo III, por tanto, se habría escrito entre 170 y 164 a.C., después de la invasión de Egipto por parte de Antíoco IV en 170 a.C. que supuso la captura de Ptolomeo VI y el nombramiento por parte de los alejandrinos de Ptolomeo VII, y antes de la muerte de Antíoco IV en 164 a.C., ya que se barajaba todavía la posibilidad de que Antíoco IV exterminara a los Ptolomeos. No está claro si el oráculo conocía la profanación del Templo por parte de Antíoco IV en 167 a.C., ya que las alusiones a la construcción de un nuevo Templo en OrSib III 266-279 son ambiguas: se menciona la destrucción del Templo y el destierro “al país de los asirios” que puede interpretarse como la caída de Jerusalén en

132 GEFCKEN, J.: *Komposition und Entstehung der Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902, pp. 8-9. Se basa en la alusión de los versículos 470-3 a la destrucción de Laodicea en la Guerra Mitridática por Sila en el año 85, como venganza por haber entregado a Mitridates al general romano Quinto Oppio (APIANO: *Guerras Mitridáticas* 20 y 61). Por otra parte, ese odio asiático contra Roma sólo se entiende en los años de las Guerras Mitridáticas (88-63 a.C.). La independencia de este oráculo asiático con respecto al resto del *III Oráculo Sibilino* la demuestran además las múltiples relaciones textuales con obras paganas (LACTANCIO: *Instituciones divinas* VII 13,11; TÁCITO: *Historia* 5,13; SÜETONIO: *Vespasiano* 4).

133 SUÁREZ, E.: “Introducción a los Oráculos Sibilinos”, en DÍEZ, A. y PIÑERO, A., 2002 (1982), v.III, pp. 331-445.

134 GEFCKEN, 1902, pp. 1-13; COLLINS, J.J.: *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, 1972; “The Provenance and Date of the Third Sibyl”, en *BIJS* n° 2, 1974a, pp. 1-18; “The Development of the Sibylline Tradition”, en *ANRW* II, 20.1, 1987, pp. 421-453.

manos de Nabucodonosor tanto como la conquista de la ciudad por parte de Antíoco IV; y la promesa mesiánica davídica de OrSib III 288-294 puede interpretarse como el histórico retorno de los desterrados de Babilonia bajo el caudillaje de Zorobabel tanto como el futurible reinado mesiánico. Aunque, probablemente, lo que el autor del texto quería era precisamente dar esa sensación de ambigüedad propia del género oracular y por tanto jugar con ambas posibles interpretaciones. La obra, pues, habría sido redactada entre el 167 y el 164 a.C. En cualquier caso, el pasaje más interesante respecto al mesianismo davídico es OrSib III 652-697, pasaje que viene inmediatamente después de la referencia a la conquista de Egipto por parte de Antíoco IV anteriormente citada (OrSib III 608-617) y a unos versos en que se vaticina la ocupación de la Hélade por un pueblo bárbaro, clara referencia a la conquista de Macedonia por parte de Roma tras la Batalla de Pidna el 22 de junio de 168 a.C. (OrSib III 638-640).

15. LA CARTA DE ARISTEAS.

Se trata de un escrito anónimo atribuido a un supuesto embajador griego del rey Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) ante el Sumo Sacerdote de Jerusalén, Eleazar, con objeto de satisfacer el deseo del bibliotecario de Alejandría, el ateniense Demetrio de Falero, discípulo de Aristóteles, hecho a todas luces inventado, puesto que uno de los primeros actos de gobierno de Filadelfo al subir al trono en el 283 a.C. fue el destierro de Demetrio. El objetivo del texto es explicar cómo y por qué se realizó la traducción griega de los LXX del hebreo al griego. El autor era con casi total seguridad un judío alejandrino y le movía a defender la Torá de los LXX el hecho de que otros judíos la rechazaran. Le delatan su conocimiento de la religión judía y el anacronismo cometido al situar la llegada de los LXX sabios a Alejandría el mismo día de una supuesta victoria de Ptolomeo II contra Antígono, ya que, no podemos considerar la Batalla de Cos (260-259 a.C.), entre Filadelfo y Antígono II Gónatas, que fue una sonora derrota del Lágida; y respecto a la Batalla de Andros (246-5 a.C.), Filadelfo ya había muerto y fue su hijo Ptolomeo III (246-222 a.C.) el que perdió entonces las Cícladas frente a Antígono II Gónatas. Además, la reina Arsínoe II, hermana-esposa de Filadelfo, que aparece en perfecto estado de salud en la carta, había muerto en 270-269 a.C. (y Arsínoe I, la primera esposa de Filadelfo, no volvió nunca al trono desde que fuera exiliada en Coptos en 279 a.C., donde murió en 247 a.C.).

Se ha conservado en múltiples manuscritos cristianos dispersos por toda Europa, ya que formó parte de las *Catena*e o colecciones de comentarios patristicos a la Biblia de los LXX.

En cuanto a su datación, Bickermann¹³⁵ propuso una redacción entre 145

135 BICKERMANN, E.: *Studies in Jewish and Christian History* I, Leiden, 1976, pp. 109-136.

y 127 a.C., que recientemente ha apoyado Jaume Pòrtulas¹³⁶. Momigliano¹³⁷ la dató en torno al año 100 a.C., basándose en el aprecio que el autor demuestra por los primeros Ptolomeos, en contraste con los últimos. Pelletier¹³⁸, considerando la situación favorable de los judíos alejandrinos, las relaciones de Jerusalén con los Lágidas y el silencio absoluto acerca de los Seléucidas, la situó a principios del siglo II a.C. Fernández Marcos, se limita a situarla en la segunda mitad del siglo II a.C.¹³⁹.

16. EL TESTAMENTO DE LOS DOCE PATRIARCAS.

Se ha conservado en 13 manuscritos griegos de los cuales los más antiguos son del siglo X (ms. Ff 1.24 de Cambridge y ms. 2658 de la Biblioteca Nacional de París), cuarenta y cinco manuscritos armenios, algunos muy antiguos, y varios manuscritos eslavos tardíos. Se conocen dos grandes adiciones griegas a TestLev 2,3 y 18,6 merced a un manuscrito encontrado en el monte Athos a principios del siglo XX, dos fragmentos arameos provenientes de la Geniza de El Cairo que corresponden a la segunda adición griega, un pequeño extracto en siríaco, y una serie de fragmentos arameos encontrados en Qumrán¹⁴⁰.

La obra fue citada por *Jubileos* y por el Documento de Damasco¹⁴¹, lo que retrotrae su primitiva redacción hasta principios del siglo II e incluso el siglo III a.C. Sin embargo, la redacción griega definitiva que se ha conservado en los 13 manuscritos mencionados, en la que se ensalza la figura del patriarca Leví otorgándole la realeza, se debe probablemente a un judío partidario de los asmoneos anterior al 63 a.C., como demuestra el hecho de que se mencione a los sirios (TestNef 5,8) y no a los romanos. Por otra parte, lo más probable es que se redactara poco después del 104 a.C. cuando Aristóbulo sumó al cargo de Sumo Sacerdote el de Rey, ya que en TestRub 6,8 y TestLev 18 se proclama la realeza de Leví. Según Luis Vega, el autor de la versión griega resumió sus fuentes arameas, de las cuales es posible que una fuera la encontrada en Qumrán¹⁴².

17. LA CARTA HALÁKICA.

Se ha conservado en seis manuscritos datados entre el 50 a.C. y el 50 d.C., todos ellos muy fragmentarios¹⁴³. Fue publicada por vez primera por Qimron

136 PORTULAS, J.: "La carta de Aristeas a Filócrates", en *Revista de Historia de la Traducción* nº 1, 2007, (www.traduccionliteraria.org).

137 MOMIGLIANO, A.: "Per la data e la caratteristica della Lettera di Aristeas", en *Quarto Contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, pp. 213-223.

138 PELLETIER, A.: *Leerte d'Aristée à Philocrate*, París, 1962.

139 FERNÁNDEZ MARCOS, N.: "La Carta de Aristeas", en DÍEZ, A. y PIÑERO, A., 1983, v. II, pp. 19-63.

140 1Q21, 3Q7, 4Q213, 4Q214, 4Q214, 4Q484, 4Q538-4Q541.

141 VEGA, 1999, p. 194, n.16.

142 VEGA, 1999, p. 195.

143 4Q394-4Q399.

y Strugnell, que distinguieron tres bloques: A-Calendario, B-Halaká, C-Conclusión parenética¹⁴⁴. Ellos fueron los que primero apreciaron el carácter epistolar de la obra y pensaron que se dirigía a Jonatán el Asmoneo, datando así la carta entre el 159 y el 152 a.C.¹⁴⁵. Schiffman, que ya había defendido anteriormente la similitud entre la halaká saducea y la esenia, argumentó tras la publicación de la carta que los esenios se habían separado de los saduceos en un momento determinado¹⁴⁶. El problema de esta teoría es que las diferencias entre los esenios y los saduceos son tan grandes en la mayor parte de los aspectos religiosos, que no es lógico vincularlos sólo por la halaká. Florentino García, defensor de la hipótesis de Gröningen, que considera a los hombres de Qumrán una secta diferente a los esenios, ha identificado al emisor de la carta con el Maestro de Justicia y al destinatario con Juan Hircano¹⁴⁷ y ha situado la redacción de la carta justo antes de la retirada de la comunidad al desierto, cuando todavía se consideraba posible la reconciliación¹⁴⁸. Stegemann, que niega la hipótesis de Gröningen y defiende el carácter plenamente esenio de la totalidad de los manuscritos de Qumrán, ha considerado la carta como “*el documento más importante sobre la historia del nacimiento de los esenios (...) el último y fracasado intento de reparar*” la ruptura de los esenios con los asmoneos¹⁴⁹. Morag ha criticado la identificación del emisor de la carta con el Maestro de Justicia basándose en el descuidado estilo de la parte halakica¹⁵⁰. Miguel Pérez ha intentado rebatir esta crítica argumentando que las tres partes fueron redactadas de forma independiente, y que el autor de la tercera parte usó dos documentos anteriores para insertarlos en una carta, de la que no se conserva el principio, pero sí el final (parte C)¹⁵¹.

Pero todas estas interpretaciones están condicionadas por la visión de los textos de Qumrán como una biblioteca sectaria. En cuanto nos deshacemos de este prejuicio, la conclusión más simple se hace evidente: la *Carta Halakica* es un documento saduceo, probablemente el más importante documento de esta secta, un documento histórico para la misma, porque probablemente fue gracias a ella que Juan Hircano abandonó a los fariseos para apoyarse en los saduceos. De ahí el orgullo e interés de los saduceos por conservarla, además

144 QIMRON, E. y STRUGNELL, J.: “Qumran Cave 4: Miqat Ma ase Ha-Torá”, en *DJD X*, Oxford, 1994.

145 QIMRON y STRUGNELL, 1994, pp. 118-121. Sus argumentos son: 1. Jonatán fue el primer asmoneo Sumo Sacerdote; 2. Impuso el calendario lunar; 3. Jonatán era el ‘Sacerdote Impío’ al que se destinó una carta según 4QpSal IV 7-9; 4. En el momento de la carta Jonatán aún no había asumido el cargo de Sumo Sacerdote.

146 SCHIFFMAN, 1994.

147 GARCÍA, F. y TREBOLLE, J., 1993, pp. 99-101.

148 GARCÍA, 1996, p. 29.

149 STEGEMANN, 1996, p. 123.

150 MORAG, S.: “Langue and Style in Miqsat Ma`ase ha-Torah: Did Moreh ha-Sedeq Write this Document?”, en *Tarbitz* 62/2, 1996, pp. 209-233.

151 PÉREZ, M.: “4QMMT: La Carta Halakica”, en TREBOLLE, 1999, pp. 213-227.

del hecho de que hay en ella toda una declaración ideológica que los diferenciaba de los fariseos.

18. LA REGLA DE LA COMUNIDAD (1QS).

Uno de los textos de Qumrán que puede atribuirse a los esenios sin ninguna duda es la *Regla de la Comunidad*, ya que coincide ideológicamente con muchísimos de los aspectos que Josefo, Filón y Plinio describen sobre los esenios¹⁵². En la cueva 1 se encontró un ejemplar (1QS), en la cueva 4 múltiples, mientras que en la cueva 5 también hay sólo un fragmento dudoso. Avigad dató el manuscrito de la cueva 1 entre el 100 y el 70 a.C. atendiendo a sus características paleográficas¹⁵³. Las otras copias de la cueva 4 van desde el 125 a.C. hasta el 50 d.C.¹⁵⁴. Murphy-O'Connor, influido sin duda por los métodos de la Historia de la Redacción, estableció un proceso redaccional en cuatro fases¹⁵⁵, demasiado complejo.

Las diferencias entre la *Regla de la Comunidad* y el *Documento de Damasco* no permiten pensar en un origen común¹⁵⁶. Lo más lógico es suponer que el documento no fuera anterior al 125 a.C.¹⁵⁷. Es muy probable que se trate del documento fundador de la secta de los esenios ascéticos, que trata con él de diferenciarse de otros grupos descendientes de los hasidíes, como los fariseos, los saduceos y los miembros de la Alianza de Damasco.

El fragmento 5Q11 fue considerado por Milik¹⁵⁸ como copia de 1QS 2,4-7 y 2,12-14, pero, en realidad, el fragmento 1 de 5Q11 se conserva muy mal: "(...) decirán (...) seas (...)ables. Que te entregue (...)er sobre ti (...)to seas"; y el fragmento 2 aún peor: "Cuando (...) en su co(...) con (...)"; por lo que, aún reconociendo el mérito de Milik, las probabilidades de que se identifiquen con 1QS no son demasiado altas y existen, al menos, dos posibilidades con el mismo porcentaje de probabilidad: que las frases originales dijeran algo distinto a 1QS, y que, aunque dijeren algo parecido, perteneciesen a una obra, quizás la igualmente fragmentaria *Regla con alusiones a la historia santa* (5Q13), que pudo ser judeocristiana.

152 BURROWS, M.: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol.II, fasc. 2: *The Manual of Discipline*, New Haven, 1951; VERMES, G.: "Preliminary Remarks on Unpublished Fragments of the Community Rule from Qumran Cave 4", *JJS* 42, 1991, pp. 250-255.

153 AVIGAD, N.: *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and related Documents*, Jerusalén, 1958, p. 71.

154 VÁZQUEZ ALLEGUE, 2006, pp. 37-39.

155 1ª) VIII, 1-16a; 2ª) VIII, 16b-19 + VIII, 20-IX, 2; 3ª) V, 1-13a + V, 15b-VII, 25; 4ª) I-IV + X, 9-XI, 22; V, 13b-15a + X, 4b-6a. MURPHY-O'CONNOR, J.: "La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté", *RB* 76, 1969, pp.528-549.

156 DELCOR y GARCÍA, 1982, pp. 95-96.

157 ALEXANDER, P.S.: "The Redaction-History of *Serek Ha-Yahad*. A proposal", *RQ* 17, 1996, pp. 437-456; VÁZQUEZ ALLEGUE, 2006, p. 43.

158 MILIK, *DJD* III, pp. 180-181.

19. REGLA DE LA CONGREGACIÓN (1QSA).

Plenamente relacionada con la *Regla de la Comunidad* está la denominada *Regla de la Congregación* tan sólo representada en la cueva 1. La mayoría de los especialistas la considera un anexo de la anterior, y por tanto posterior a ella, en contra de lo que en un principio consideró Barthélemy, su editor, que quiso ver en ella un texto hasidí¹⁵⁹. Atendiendo a sus características paleográficas Carmignac dató el manuscrito en torno al 110 a.C.¹⁶⁰, aunque otros lo han considerado de mediados del siglo I a.C., basándose en la descripción romanizada del ejército. Sin embargo, la obra es muy cercana a la *Regla de la Comunidad*, por lo que la fecha dada por Carmignac sigue siendo válida para la redacción de la obra, aunque no se admita para la copia del manuscrito¹⁶¹.

El sentido belicista de esta obra, al igual que las que posteriormente se comentan, contradice la opinión de Filón de Alejandría sobre el pacifismo de los esenios, opinión que, por otra parte, no avalaban los datos aportados por Flavio Josefo.

20. COLECCIÓN DE BENDICIONES (1QSB).

Se sitúa en la misma línea que la anterior, formaba parte del mismo manuscrito de 1QS y 1QSa e igualmente alude al Mesías davídico de Isaías, denominado Príncipe de la Congregación. Probablemente fue redactada en la misma época que 1QSa.

21. REGLA DE LA GUERRA (1QM).

1QM es uno de los manuscritos mejor conservados de la cueva 1 de Qumrán, paleográficamente datado a finales del siglo I a.C. De la misma fecha es 4Q 491, una versión diferente que tiene materiales muy parecidos que, en ocasiones parecen anteriores a 1QM, que sería una expansión posterior, y en ocasiones muestra materiales inexistentes en 1QM, por lo que más bien parece una recensión diferente de un original que habrían utilizado ambos. De hecho, 4Q 493, que por su escritura puede datarse en la primera mitad del siglo I a.C., se diferencia de los otros dos manuscritos en su descripción de las tácticas militares, pero no estoy de acuerdo en que el hecho de que no aparezcan referencias al ejército romano signifique que muestra la versión original de la *Regla de la Guerra* y que 1QM y 4Q491 sean versiones posteriores expandidas, como dice Florentino García¹⁶², ya que, él mismo había dicho anteriormente que ese argumento no es válido para datar la obra. Los demás fragmentos (4Q492, 4Q494, 4Q495 y 4Q496) son también manuscritos datados entre principios y finales del siglo I a.C.

159 *DJD I*: BARTHÉLEMY, D.: *Qumran Cave 1*, Oxford, 1955, pp. 107-108.

160 CARMIGNAC, J.: *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. II, París, 1963, p. 12.

161 GARCÍA, 1996, pp. 55-57.

162 GARCÍA, 1996, pp. 66-75.

Los márgenes amplios para datar la redacción de la *Regla de la Guerra* son entre *Daniel*, al que conoce, y mediados del siglo I a.C. Tan sólo hay una evidencia interna clara: se menciona a los “kittim de Asur” y los “kittim de Misraim (Egipto)”, cuando Kittim era hijo de Javán, hijo de Jafet, Asur era hijo de Sem y Misraim era hijo de Cam (Gn 10); por lo que se puede concluir que sin lugar a dudas, el autor vivía en la época en que aún existían los reinos helenísticos de Siria y Egipto como las dos grandes potencias vecinas de Judea. Siria caería en manos de Pompeyo en el año 64 a.C., por lo que esta obra es anterior. Pero hay otra evidencia interna a la que no se le ha dado la importancia que merece: la mención de la conquista de Edom como un futuro.

Juan Hircano I conquistó Idumea entre la muerte de Antíoco VII (130-129 a.C.) y la guerra civil entre Antíoco VIII Gripo y Antíoco IX Ciziceno, que comenzó en el 122 a.C.¹⁶³. Pero comenzó la campaña de Idumea después de los seis meses de sitio de Madaba, capital de Moab, y de la conquista del Monte Garizim y algunas plazas cercanas a los samaritanos, probablemente el año posterior. Es lógico suponer que la conquista de Madaba la realizara el mismo año de la muerte de Antíoco VII, a quien había acompañado en su expedición oriental, es decir, cuando regresaba a Judea con su ejército, aprovechando el desconcierto de los sirios. La campaña de Samaría tendría lugar, como poco, al año siguiente. Por lo que podríamos incluso delimitar la campaña de Idumea entre el 127 y el 122 a.C., fechas que supondrían un *terminus ante quam* de la *Regla de la Guerra*. Incluso es muy probable que la muerte de Antíoco VII reavivara las esperanzas mesiánicas de los autores de esta obra, que, por otra parte, subordinaban a los levitas respecto a los aarónidas, en clara alusión crítica a los asmoneos, y esperaban la llegada de una especie de mesías heroico de carácter plenamente bélico.

Por otra parte, su presencia en las cuevas más esenias, la 1 y la 4, junto a copias de la *Regla de la Comunidad*, así como su similitud teológica e ideológica, permiten concluir que se trata de una obra de origen esenio que pretendía preparar a los miembros de la comunidad para la futura guerra escatológica, de la misma manera que la *Regla de la Comunidad* los preparaba para vivir el presente en santidad, propiciando el Fin de los Tiempos. Tendría, pues, una función similar a la *Regla de la Congregación*. Posiblemente, fuera el equivalente entre los esenios no ascéticos. Por tanto, sería redactada en torno al 125 a.C.

Hay otra serie de manuscritos de Qumrán que ha sido interpretados bien como partes de la *Regla de la Guerra*, bien como expansiones, bien como fragmentos de obras simplemente relacionadas con ella. Se trata de 4 Q271, 4Q285 y 11Q14.

Destaca entre ellos 4Q285, un texto importante porque se identifica al “Príncipe de la Congregación” con un “Retoño de David”. Aunque algunos

han querido ver en el texto una referencia a la muerte del mesías y por tanto un mesianismo de carácter expiatorio precristiano, Florentino García propone una redacción diferente en la que el Mesías no muere, sino mata al jefe de los kitim.

22. PESHARIM DE ISAÍAS Y GÉNESIS.

Se han encontrado 5 copias del *Pesher Isaías* en la cueva 4 de Qumrán (4Q161, 4Q162, 4Q163, 4Q164, 4Q165), datadas todas a lo largo del siglo I a.C., pero destacando la antigüedad de 4Q163, de principios del siglo, que marca un *terminus ante quam*. Por otra parte, la ausencia de referencias al “Maestro de Justicia” y al “Mentiroso” diferencia a este *pesher* de los más antiguos. La mayoría de los investigadores tienden, en consecuencia, a datar la obra en torno al año 100 a.C.¹⁶⁴.

El texto encontrado en la cueva 3 (3Q4) y atribuido a esta obra es tan minúsculo, fragmentario y diferente, que no puede afirmarse con certeza que se tratara de la misma obra. Por otra parte, la diferente interpretación que hacen 4Q161 y 4Q163 de Is 10,20-22, demuestra que había, al menos, dos versiones diferentes de “Comentarios a Isaías”.

Hay una posible alusión a hechos históricos en la interpretación que 4Q161 hace de Is 10,28-32: “*la cita se refiere a los días postreros, cuando venga el (rey de los Kittim) de su subida desde la llanura de Aco para luchar contra Pa(lestina...) y no hay como ella, y en todas las ciudades (...) y hasta la frontera de Jerusalén*”¹⁶⁵. Amusin apreció en este texto una referencia al intento de invasión de Judea por parte del rey de Chipre Ptolomeo Látiro desde Acre, a principios del reinado de Alejandro Janneo, entre el 103 y el 101 a.C.¹⁶⁶. La fecha cuadra perfectamente con la datación generalizada de la obra en torno al año 100 a.C.

La mención en 4Q161 del “Príncipe de la Congregación” nos sitúa claramente en el contexto esenio de la *Regla de la Congregación*.

En cuanto al *Pesher del Génesis*, 4Q252, publicado por primera vez como *4QBendiciones Patriarcales*, está relacionado con 4Q253 y 4Q254, siendo tres copias diferentes -la primera un manuscrito del siglo I a.C. y las otras dos del I d.C.- de la misma obra¹⁶⁷. No hay datos para saber si se trata de una obra de la segunda mitad del siglo II a.C. o la primera del siglo I a.C.,

164 BROOKE, G.J.: “Isaiah in the Pesharim and Other Qumran Texts” en BROYLES, C.C. y EVANS, C.A.: *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition*, Leiden, 1997, v.II, pp. 618-632.

165 *Pesher Isaías* 4Q161 frag. 2-6, col. II 22-25.

166 JOSEFO: *AJ* XIII 12,1-2 (320-355). Alejandro Janneo comenzó a reinar en 103 a.C. y la faraona Cleopatra III, que frenó la campaña de su hijo y enemigo Ptolomeo Látiro, murió en 101 a.C. AMUSIN, J.D.: “The Reflection of Historical Events of the First Century B.C. In Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166)”, en *HUCA* 48, 1978, pp. 123-134.

167 GARCÍA, 1996, pp. 113-116.

pero la similitud de lenguaje con el *Pesher Isaías* apunta más bien hacia el año 100 a.C.

23. 4QAPOCALIPSIS MESIÁNICO (4Q521).

Este texto fragmentario ha aparecido en un manuscrito de la primera mitad del siglo I a.C. Su mención de la resurrección de los muertos lo hace posterior a *Daniel*, por lo que Puech lo ha datado en la segunda mitad del siglo II a.C.¹⁶⁸.

24. 4QBENAVENTURANZAS (4Q525).

Se ha conservado en un manuscrito de finales del siglo I a.C., pero nada más se puede decir sobre la fecha de composición de la obra.

25. 4QHIJO DE DIOS (4Q246).

Este texto fragmentario, calificado como “Apocalipsis arameo” por su primer editor, Émile Puech¹⁶⁹, se ha conservado en un manuscrito de finales del siglo I a.C. El hecho de que se mencione a los reyes de Asiria y Egipto implica que es anterior a la conquista romana de Siria en el 63 a.C. La dependencia literaria del libro de *Daniel*, al que se cita en dos ocasiones, y los paralelos conceptuales con la *Regla de la Guerra* han hecho que la mayoría de los autores daten el texto en la segunda mitad del siglo II a.C. en círculos esenios¹⁷⁰.

26. 4QBENDICIONES.

Se trata de una obra litúrgica que se utilizaba en la fiesta de Pentecostés, en el tercer mes del año, para celebrar la renovación de la Alianza, como explica el *Documento de Damasco*. En la *Regla de la Comunidad* se ha conservado una versión abreviada¹⁷¹. Se han conservado seis ejemplares (4Q280 y 4Q286-290), de los cuales los tres últimos son demasiado fragmentarios para tenerlos en cuenta. El primero correspondería a una copia más antigua cuyo manuscrito es de mediados del siglo I a.C. y su texto menos desarrollado y más parecido al de 1QS, por lo que probablemente fue redactada a finales del siglo II a.C o principios del I a.C. Por último, 4Q286 y 4Q287, manuscritos de la primera mitad del siglo I d.C., serían dos copias diferentes de una versión tardía y ampliada realizada, probablemente, en la segunda mitad del siglo I a.C.¹⁷².

168 PUECH, E.: “Une apocalypse messianique (4Q521)”, en *RQ* 15/60, 1992, pp. 475-522.

169 PUECH, E.: “Fragment d’ une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dand) et le ‘Royaume de Dieu’”, en *RB* 99, 1992, pp. 98-131.

170 GARCÍA, 1996, pp. 82-83.

171 1QS I, 16-II, 25.

172 GARCÍA, 1996, pp. 212-214.

27. 1MACABEOS.

Aunque debió existir un original hebreo¹⁷³, sólo se ha conservado el texto griego. Los manuscritos más antiguos son los códices sinaítico, alejandrino y véneto. En 1M 8,9-10 se alude a la conquista romana de Grecia tras la destrucción de Corinto en el 146 a.C.¹⁷⁴. Este fue, según el autor de la obra, el motivo por el que Judas Macabeo solicitó la alianza de los romanos. Sin embargo, Judas había muerto en el 160 a.C. Evidentemente, el autor debía situarse muy alejado de los hechos para confundirse de tal modo. Por otra parte, en 1M 16,23-24 se alude a Juan Hircano como si ya estuviera muerto, siguiendo la fórmula de los libros de los Reyes, por lo que la obra hubo de terminarse después del 104 a.C. Puesto que la anterior alusión a los romanos es positiva (al igual que las de 1M 12,1-4; 14,24-40; 15,15-24), es lógico suponer que la obra es anterior a la conquista romana de Judea en el 63 a.C., e incluso antes de la guerra mitridática del 91 a.C., con la consecuente presencia conflictiva de los romanos en Oriente¹⁷⁵. De hecho, lo más probable es que fuera escrito inmediatamente después de la muerte de Juan Hircano, ya que no se menciona en la obra a ningún otro Sumo Sacerdote asmoneo, en el reinado de Aristóbulo I (104-103 a.C.) o a principios del reinado de Alejandro Janneo (103-76 a.C.).

28. 2MACABEOS.

Este libro está compuesto por dos cartas de los judíos de Jerusalén a los judíos de Egipto recomendando la celebración de la Janucá o Fiesta de las Lucernarias que conmemoraba la purificación del Templo por parte de Judas Macabeo el 25 de Kisléu del 164 a.C. y por un epítome de la Historia de Jasón de Cirene sobre los asmoneos. La primera carta (2M 1,1-1,9) está fechada en el año 188 de la era seléucida, es decir, en el 124 a.C., y la segunda (2M 1,10-2,18), dedicada al faraón Ptolomeo VI (180-145 a.C.) y a su preceptor el judío alejandrino Aristóbulo, “*del linaje de los sacerdotes ungidos*”, autor de una interpretación alegórica de la Torá, y supuestamente escrita por el propio Judas el Macabeo el mismo año 164 a.C.

Independientemente de la autenticidad de las cartas, el autor o autores de 2Macabeos las usaron para introducir su resumen de la *Historia de los Macabeos*: “*todo esto, expuesto en cinco libros por Jasón de Cirene, intentaremos nosotros compendiarlo en uno solo*”¹⁷⁶. Jasón utilizó para su trabajo las *Memorias* de Onías IV, que debieron escribirse entre 131 y 129 a.C., por lo

173 EUSEBIO DE CESAREA: *H.E.* VI 25.

174 “*Los de Grecia habían concebido el proyecto de ir a exterminarlos y, sabiéndolo los romanos, enviaron contra ellos a un solo general, les hicieron la guerra, mataron a muchos de ellos, llevaron cautivos a sus mujeres y niños, saquearon sus bienes, subyugaron el país, arrasaron sus fortalezas y les sometieron a servidumbre hasta el día de hoy*”

175 GOLDSTEIN, J.A.: “Introduction to 1Maccabees”, en *The Anchor Bible* v. 41, Nueva York, 1984, pp. 62-64.

176 2M 2,23.

que su obra es posterior a esta fecha. Probablemente, Jasón de Cirene escribió su obra contra *1Macabeos* poco después. Por otra parte, es evidente que la obra fue escrita antes de la profanación del Templo por parte de Pompeyo en el 63 a.C.¹⁷⁷.

En cuanto a la ideología, dado que hace una apología de los asmoneos y proclama la vida eterna¹⁷⁸, lo más lógico es considerar al autor un fariseo. En tal caso, la datación más adecuada para la obra sería el período que va desde el acceso de los fariseos al poder con la reina Alejandra Salomé (76-67 a.C.), hasta la conquista de Jerusalén por parte de Pompeyo en el 63 a.C.

29. JUDITH.

Obra escrita directamente en griego y protagonizada por una heroína cuyo nombre, “Yehudith”, significa simplemente “la judía”, que supuestamente asesinó a un general de Nabucodonosor, Holofernes. El autor, claramente influido por Heródoto y la cultura griega, comete una gran cantidad de anacronismos¹⁷⁹. La obra no es canónica ni para judíos ni para protestantes. El primero en citar el libro es *1Clemente*, a finales del siglo I d.C. Llama la atención el hecho de que no mencione la obra o el personaje ningún autor judío: ni Josefo, ni Filón, ni siquiera la Mishná o el Talmud (hay que esperar a la Edad Media). Aún así, la mayoría de los comentaristas tienden a datarla entre mediados del siglo II a.C. y principios del siglo I a.C.¹⁸⁰.

Se han señalado paralelismos entre Holofernes y Antíoco IV y entre la llamada al sanedrín por parte de Holofernes y la que hiciera Demetrio I para nombrar como Sumo Sacerdote a Alcimos¹⁸¹. El hecho de que se dé una visión tan positiva de Ajior el ammonita, circuncidado al final, así como la mención de Galilea y Galaad como territorios judíos es un indicio de que ya se habían producido las conquistas de Alejandro Janneo¹⁸². Por otra parte, la exaltación de una heroína capaz de cortar la cabeza del enemigo sería muy apropiada en la época de la reina Alejandra Salomé. Esta hipótesis se refuerza por la ideología farisea del autor, no sólo por la importancia concedida a la comida kosher, sino especialmente por la prohibición a los laicos de tocar los diezmos¹⁸³.

177 GOLDSTEIN, J.A.: “Introduction to *2Maccabees*”, en *The Anchor Bible* v. 41A, Nueva York, 1984, pp. 71-83.

178 2M 7,36.

179 CAPONIGRO, M.: “Judith, Holding the Tale of Herodotus”, en VANDER KAM, J.C.: *No One Spoke Ill of Her. Essays on Judith*, Atlanta, 1992, pp. 47-59.

180 LEVINE, D.: “The Jewish Textual Tradition”, en BRINE, K., CILETTI, E. y LÄHNEMANN, H.: *The Sword of Judith. Judith Studies Across Disciplines*, Cambridge, 2010, pp. 26-29.

181 Jdt 4,1-3. ZEITLIN, S.: “Introduction to Judith”, en *Jewish Apocryphal Literature*, Leiden, 1972, pp. 26-30.

182 Jdt 14,10 y 15,5.

183 Jdt 11,13.

30. PESHARIM DE NAHÚN Y OSEAS.

En el *Pesher Nahún* o “Interpretación del libro del profeta Nahún”¹⁸⁴, aparecen referencias cronológicas e ideológicas claras que nos permiten situar el texto en un contexto esenio de época romana:

“(Nah 2, 12) *morada para los impíos de las naciones. Pues iba un león a entrar allí, un cachorro de león, sin que nadie le arreste. Su interpretación se refiere a Demetrio, rey de Yaván, que quiso entrar en Jerusalén por consejo de los buscadores de interpretaciones fáciles, pero no entró, porque Dios no entregó Jerusalén en mano de los reyes de Yaván desde Antíoco hasta la aparición de los jefes de los kittim. Más después, ella será pisoteada (...). (Nah 2,13) El león captura lo suficiente para sus cachorros y despedaza una presa para su leona; llena de presas su cueva y su guarida de despojos. La interpretación de la cita se refiere al León Furioso que golpea con sus nobles y los hombres de su consejo a los simples de Efraín. Y lo que dice “llena de presas su cueva y su guarida de despojos, su interpretación se refiere al León Furioso que llenó su guarida con una multitud de cadáveres, ejecutando venganzas contra los buscadores de interpretaciones fáciles, que colgó a hombres vivos en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía en Israel desde antiguo, pues es terrible para el colgado vivo en el árbol”*¹⁸⁵.

El texto se refiere al monarca seléucida Demetrio III, hijo de Antíoco VIII, que recuperó el trono de Siria en el año 95 a.C., estableció su corte en Damasco y derrotó a Alejandro Janeo, pero no consiguió tomar Jerusalén y acabó retirándose de tierras judías para hacer frente a su hermano Filipo I, a los árabes nabateos y a los partos, cuyo rey Mitrídates II lo hizo prisionero hasta su muerte en 88 a.C.¹⁸⁶. Los “buscadores de interpretaciones fáciles” son, sin lugar a dudas, los fariseos, que tras rebelarse contra Alejandro Janeo pidieron a Demetrio que interviniera en Judea y, tras la retirada del seléucida, sufrieron la cólera del Asmoneo, que crucificó a 800 fariseos, degollando a sus mujeres e hijos en su presencia, mientras estaban colgados, tal como cuenta Josefo en el pasaje citado. La frase “hasta la aparición de los jefes de los kittim” sitúa el texto después del 63 a.C., ya que el término “kittim”, que en su origen se refería a los chipriotas, después se aplicó a los griegos y finalmente a los romanos, debe aquí aplicarse a estos últimos, puesto que a los griegos se aplica el término “Yaván” y ningún pueblo extranjero tomó Jerusalén después de Antíoco V, hasta la llegada de Pompeyo en el 63 a.C. El odio a los romanos¹⁸⁷ y a los fariseos¹⁸⁸, que se hicieron con el poder durante el sumo sacerdocio del

184 ALLEGRO, J.M.: “More Unpublished Pieces of a Qumran Commentary on Nahum (4QpHah)”, *JJS* vol. 7, 1962, pp.304-308 (*DJD* vol. V, Oxford, 1968, pp. 37-42).

185 4QpNah frag. 3+4, col 1, 1-8.

186 JOSEFO: *A.J.* XIII 13,5-14,3 (376-386).

187 4QpNah frag. 1+2, 3-9

188 4QpNah frag. 3+4 col. 2, 3-6; col. 3, 2-8.

hijo de Alejandro Janeo, Juan Hircano II (79-29 a.C.), es patente en el *Pesher Nahún* que, por otra parte, no hace alusión alguna a Herodes el Grande, rey desde el 40 a.C., por lo que lo más lógico es situar su redacción entre el 63 y el 40 a.C. y más cerca del 63 que del 40, dado que los hechos históricos más relevantes para el autor son los producidos en el reinado de Alejandro Janeo, finalizado en el 79 a.C. Puesto que los saduceos no usaban otra escritura que la Torá, renunciando a los Profetas y, por supuesto, a interpretaciones del tipo de los *pescharim*, y dado que los celotes aún no habían surgido, es indiscutible que este texto es de factura esenia. Su carácter mesiánico nos indica ya en qué consistía el profetismo de los esenios: los romanos serían exterminados de la superficie de la tierra y la congregación de los fariseos sería disuelta. El carácter violento de las profecías mesiánicas debe tenerse en cuenta para desmentir la versión pacifista de Josefo.

Hay que relacionar *Pesher Nahún* con otro manuscrito exclusivo de la cueva 4, *Pesher Oseas*, ya que también este texto menciona al “león furioso”, y a “el sacerdote postrero que extenderá su mano para golpear a Efraim”¹⁸⁹, es decir, a Alejandro Janeo. Sin embargo, poco más aporta este documento escasamente conservado¹⁹⁰.

Se trata de obras que continúan la tradición exegética iniciada por la congregación de la Nueva Alianza de Damasco.

31. MIDRÁS ESCATOLÓGICO.

Siguiendo a Florentino García, considero muy probable que 4Q174, 4Q177 y 4Q182, que fueron editados por separado como *4QFlorilugio* y *4QCatena*, fueran diferentes copias de una misma obra. 4Q174 es un manuscrito de la segunda mitad del siglo I a.C., 4Q177 de finales de dicho siglo y 4Q182 de principios del siguiente. Aún admitiendo dicha unidad, la obra es difícil de datar, puesto que no contiene referencias de ningún tipo a hechos históricos. El vocabulario, sin embargo, nos indica cierta proximidad con los textos esenios de época romana: “hijos de la luz”, “hombres de Belial”, “hombres de la comunidad” y, sobre todo, “buscadores de interpretaciones lisonjeras”.

32. SALMOS DE SALOMÓN.

Este apócrifo veterotestamentario se ha conservado en ocho manuscritos griegos conocidos desde hace mucho -la *editio princeps* del texto griego se publicó en Lyon en 1626- y en un manuscrito siríaco publicado por vez primera en 1909 por Rendel Harris¹⁹¹. Las evidencias filológicas indican que

189 4QpOs b frag. 2, 1-3.

190 ALLEGRO, J. M.: “A Recent Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran’s Fourth Cave”, *JBL* 78, 1959, pp. 142-147 (*DJD* V, Oxford, 1968, pp. 31-32).

191 HARRIS, J.R.: “An Early Christian Hymn-Book”, en *Contemporary Review* nº 95, 1909, pp. 414-428.

tanto la versión griega como la siríaca son traducciones de un texto hebreo¹⁹².

La clara referencia en SalSI 2 a la muerte de Pompeyo en Farsalia (48 a.C.), señalada por Movers en 1847¹⁹³, ha supuesto que los investigadores no hayan dudado del *terminus post quam* de esta obra. Más debatido ha sido el *terminus ante quam*. La mayoría, considerando que no hay referencia alguna en el texto a la monarquía herodiana (40 a.C.), ha optado por la década de los cuarenta del primer siglo antes de la era, incluso admitiendo en algunos casos que la obra no fuera redactada por un único individuo sino por varios de una misma generación y grupo sectario¹⁹⁴. Sin embargo, la hipótesis que defiende una pluralidad de autores de diferentes épocas, defendida ya por Charles en 1913 y reforzada en 1987 por la hipótesis de Prigent sobre la datación del salmo 17 en época de Herodes el Grande, ha retomado brío en los últimos años por las investigaciones de Atkinson¹⁹⁵, que critica la falta de respeto de la mayor parte de los traductores por el tiempo futuro existente en el original griego de SalSI 17,7-9: “*Pero Tú, oh Dios, los derribarás y borrarás su posteridad de la tierra, suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza. Según sus pecados los retribuirás, oh Dios, se encontrarán con lo que sus obras merecen. Dios no se apiadará de ellos; buscará su descendencia y no dejará ni uno solo*”. Para él, este “extraño a nuestra raza” es el idumeo Herodes que, entre el 37 y el 30 a.C. eliminó a los últimos asmoneos: Antígono II, Aristóbulo II e Hircano II. Frente a Prigent, que suponía una datación posterior al 30 a.C., Atkinson propone que el salmo 17 fue escrito en algún momento entre el 37 a.C. y el 30 a.C., dado que anticipa con el uso del futuro la culminación de la campaña antiasmonea de Herodes, que terminaría en el 30 a.C. con el asesinato de Hircano II¹⁹⁶.

192 Trafton apreció 38 diferencias entre el texto griego y el siríaco que se podían aclarar por traducción del hebreo. Ward ha elevado el número a 211 en su tesis doctoral publicada en internet. TRAFTON, J.L.: “The Psalms of Solomon: New Light from the Syriac Version?”, en *JBL* v. 105, N° 2, 1986, pp. 227-237. WARD, G.: *A philological analysis of the Greek and the Syriac texts of the Psalms of Solomon*, Filadelfia, 1996, p. 229.

193 MOVERS, F.K.: “Apokriphen-Literatur”, en *Kirchen-Lexikon, oder Encyclopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften*, Freiburg, 1847, p. 340.

194 Tesis mantenida desde VITEAU, 1911, pp. 85-86; hasta BROCK, S.P.: “The Psalms of Solomon”, Oxford, 1984.

195 CHARLES, R.H.: *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, Londres, 1913, p. 267; PRIGENT, R.: “Psaumes de Salomon”, en DUPONT-SOMMER, A. y PHILONENKO, M.: *Écrits intertestamentaires*, París, 1987, pp. 945-992; ATKINSON, K.: “Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in Psalm of Solomon 17”, en *NT* v. 38, fasc. 4, 1996, pp. 313-322; “Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect”, en *JSP* n° 17, 1998, pp. 95-112; «On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17», en *JBL*, v. 118, n° 3, 1999, pp. 435-460.

196 ATKINSON, 1999, p. 444.

En cuanto a la autoría, aunque hay consenso en el hecho de que la obra procede de un único círculo religioso¹⁹⁷, la adscripción de dicho círculo al fariseísmo o al esenismo ha supuesto un debate considerable¹⁹⁸. Fue Julius Wellhausen el primero en defender en 1874 la autoría farisea¹⁹⁹. Girbal planteó la hipótesis esenia en 1887²⁰⁰. Desde entonces, muchos se han inclinado hacia uno u otro lado.

Es evidente que los autores de esta importantísima obra previa al origen del cristianismo se situaban frente a los saduceos, defendiendo la resurrección (SalSl 3,12; 14,9-10; 15,10-13). Por otra parte, está bastante claro que el autor identifica a los saduceos con aquellos “*magnates y sabios del Consejo*” que Pompeyo decapitó, después de matar a 12.000 judíos durante el sitio de Jerusalén²⁰¹: “*vertió la sangre de los habitantes de Jerusalén como agua sucia. Habían perpetrado iniquidades como sus padres, mancillaron a Jerusaén y el culto al Nombre del Señor. Los pueblos de la tierra reconocieron que Dios había dictado justa sentencia*” (SalSl 8, 20-22). Frente a la suerte de los sacerdotes saduceos que habían apoyado a Aristóbulo, los miembros de la secta a la que pertenecía el autor del salmo 13 fueron protegidos por Dios: “*El brazo del Señor nos libró de la espada ya blandida, del hambre y de la muerte de los pecadores. Fieras terribles se lanzaron contra ellos, con sus dientes desgarraron sus carnes, con sus molares quebraron sus huesos, mas de todo nos salvó el Señor*” (SalSl 13,2-4). Más dudoso es que el autor del salmo 17 también se refiriera a los saduceos en SalSl 17,5-7: “*Por nuestras transgresiones se alzaron contra nosotros los pecadores; aquellos a quienes nada prometiste nos asaltaron y expulsaron, nos despojaron por la fuerza y no glorificaron tu honroso Nombre. Dispusieron su casa real con fausto cual corresponde a su excelencia, dejaron desierto el trono de David con la soberbia de cambiarlo. Pero Tú, oh Dios, los derribas y borras su posteridad de la tierra suscitando contra ellos un extraño a nuestra raza*”. Los partidarios de la autoría farisea ven aquí una crítica a los saduceos y a Aristóbulo II, pero el sentido literal del texto hace más probable una crítica a todos aquellos que desde el principio apoyaron a los monarcas asmoneos, usurpadores del trono de David, es decir, tanto a los saduceos como a los fariseos.

Tres son los principales argumentos en los que se apoyan los partidarios de la autoría esenia²⁰²: la huida al desierto de la comunidad a la que pertenece

197 PIÑERO, 2002, p. 21.

198 TRAFTON, J.L.: “The Psalms of Solomon in Recent Research”, en *JSP* n° 12, 1994, pp. 3-19.

199 WELLHAUSEN, J.: *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874, p. 139.

200 GIRBAL, J.: *Essai sur les Psaumes de Salomon*, Toulouse, 1887.

201 JOSEFO *AJ* XIV 4,4 (69-76).

202 WRIGHT, W.: “The Psalms of Salomon, The Pharisees and the Essenes”, en *Septuagint and Cognate Studies* n° 2, Missoula, 1972, pp. 136-156; HANN, R.R.: “The Community

el autor²⁰³; el hecho de que dicha comunidad usase el calendario solar frente al calendario lunar de saduceos y fariseos y, probablemente, conociese textos que también usaban los esenios como el *Libro del curso de las luminarias celestes* (1Hen 72-82) y el *Libro de los Jubileos*²⁰⁴; los paralelismos ideológicos con respecto al mesías guerrero, presente en diferentes textos de la cueva 4: 4Q161, 4Q174, 4Q252, 4Q285 Y 4Q504²⁰⁵.

De hecho, al rechazar el carácter fariseo de la obra, el capítulo 4 contra los hipócritas cobra nueva luz, porque parece dirigido contra el prototipo de fariseo más que contra el prototipo de saduceo: “*severo en sus discursos al condenar a los pecadores en el juicio. Su mano, como llena de celo, se levanta la primera contra ellos. Pero él mismo es reo de múltiples pecados y excesos*” (SalSI 4,2-3). En efecto, los fariseos eran moralistas, mientras que los saduceos se dedicaban a cumplir con el ritual sin importarles mucho la moral del pueblo. El autor los acusa también de aduladores y de ambiciosos, críticas que cuadran con su colaboracionismo con los romanos. Por otra parte, esta interpretación tiene una lógica aplastante en el progreso discursivo de la obra: en el capítulo 1 se habla de la suerte de los saduceos, en el 2 de Pompeyo, en el 3 de los justos y en el 4 de los hipócritas o fariseos.

Los críticos con la hipótesis esenia argumentan que la inexistencia de copias de los *Salmos de Salomón* en Qumrán la hacen inaceptable²⁰⁶, así como diferencias en fórmulas introductorias, conclusiones y doxologías con respecto a 1QH²⁰⁷. Ninguna de los dos críticas tiene la consistencia de las pruebas en su favor. En primer lugar porque, como ya se ha visto, no debe considerarse la biblioteca de Qumrán como una biblioteca sectaria. En segunda lugar porque, si así se hiciera, no debería considerarse como representativa única del esenismo, que tenía al menos dos corrientes diferenciadas. Las diferencias con respecto a 1QH, pues, no son más importantes que las que existen entre diferentes textos de Qumrán. Hay más cercanía ideológica entre SalSI y los textos anteriormente mencionados de la cueva 4, ambos davídicos, que entre dichos textos y el sadoquita Documento de Damasco, por ejemplo.

of the Pious: The Social Setting of the Psalms of Solomon”, en *Studies in Religion* nº 17, 1988, pp. 169-189.

203 SalSI 17,16-17: “*rehuyeron (a los romanos) quienes aman la comunidad de los santos, como gorriones volaron de sus nidos. Erraron por los desiertos para proteger sus almas del mal; preciosa era a los ojos de los refugiados una vida libre de su contacto*”.

204 SalSI 18,10: “*Grande es nuestro Dios y glorioso el que habita en los cielos, que ordenó su camino a las luminarias para la determinación de las horas, de día en día, no se apartan del camino que les has señalado*”.

205 ATKINSON, 1999, pp. 445-470.

206 DIMANT, D. y SCHIFFMAN: *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, Leiden, 1995, pp. 23-57.

207 HOLM-NIELSEN, S.: “Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodajot und den Psalmen Salomos”, en WAGNER, S.: *Bible und Qumran*, Berlín, 1968, pp. 120-126.

Ahora bien, una tercera postura, surgida en el último tercio del siglo XX va obteniendo cada vez más seguidores: los autores pertenecerían a una grupo de hasidíes que no se adscribían ni al esenismo ni al fariseísmo²⁰⁸. Personalmente creo que la postura más sensata sería mantener las reservas respecto al carácter plenamente esenio del texto, pero admitiendo que en caso de no ser esenio, pertenecía a una comunidad hasidí muy cercana al esenismo.

33. TESTAMENTO DE JOB.

Esta obra se ha conservado en tres manuscritos griegos, varios eslavos y fragmentos coptos²⁰⁹. Fue escrito por un judío pietista de la Diáspora (probablemente de Egipto), en griego (como demuestran las citas textuales de los LXX, así como el hecho de que los nombres de los hijos e hijas de Job son griegos, aparecen imágenes propias del vocabulario griego del gimnasio, y utiliza adjetivos verbales típicamente helenísticos, aunque la presencia de algunos aramaismos indique que el autor fuera un judío bilingüe), hacia la segunda mitad del siglo I a.C. (ya que presupone la existencia del *Testamento de los Doce Patriarcas*, fue citado por Santiago y Juan, y menciona en TestJob 17,2-18 un saqueo persa que bien pudo estar inspirado por la ocupación parta de Jerusalén en el año 40 a.C. en apoyo de Antígono²¹⁰).

34. ORÁCULOS SIBILINOS III B Y XI .

Anteriormente se trató la parte más antigua del III Oráculo Sibilino, la helenística datada entre 163 y 140 a.C. (versículos 97-349 y 489-829). Ahora se va a comentar la parte introductoria (versículos 1-96), redactada directamente por el compilador judío que dio forma definitiva a la obra entre el 47 y el 30 a.C. El *terminus ante quam* lo da el versículo 46: Roma aún no había conquistado Egipto. El *terminus post quam* lo proporciona la referencia a Cleopatra, la “reina viuda” que el autor cree que va a reinar en el mundo entero. Puesto que Cleopatra enviudó en el 47 a.C., tras la muerte de su hermano y marido Ptolomeo XIII en la guerra contra Julio César, que le había ordenado abandonar Alejandría y conformarse con el reino de Chipre como castigo por haber ordenado la decapitación de Pompeyo el 28 de septiembre del 48 a.C., cuando este, derrotado por César en Farsalia, buscó refugio en Egipto. Dentro de este margen de 17 años, algunos autores han preferido considerar la época de Marco Antonio y el Segundo Triunvirato, al que aludiría el autor del oráculo en el versículo 52. Pero esta referencia puede deberse también al primer triunvirato. De hecho la idea de que Cleopatra iba a convertirse en reina del

208 SANDERS, E.P: *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, Filadelfia, 1977, pp. 387-388; *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, Filadelfia, 1992, pp. 452-457; FLUSSER, D.: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Filadelfia, 1984, pp. 551-577; y el propio ATKINSON, 1999, pp. 435-470.

209 PIÑERO, 1987, p. 162.

210 PIÑERO, 1987, pp. 170-173.

mundo era más factible antes de la muerte de César en el 44 a.C., que había tenido el 23 de junio del 47 a.C. un hijo con la faraona llamado Cesarión y Ptolomeo XV. La ideología del compilador judío que dio forma definitiva al Oráculo III era evidentemente davídica, puesto que recurrió a un oráculo más antiguo que contenía referencias claras a la antigua dinastía de Judá.

El *Oráculo XI* fue escrito en época de Augusto, después de la publicación de la Eneida de Virgilio (19 a.C.), obra que conoce y cita. El autor, cargado de odio contra los lágidas pero no tanto contra Egipto, al que denomina “bienaventurada tierra”, describe su conquista por parte de Augusto, despreciando a Cleopatra (OrSib XI 266-297). La ausencia de referencias a personajes y acontecimientos posteriores invita a datar el oráculo antes de la muerte de Augusto el 14 d.C., al que califica de “ser divino” (OrSib III 276)²¹¹. La ausencia de mesianismo davídico en este texto y el filorromanismo implica que el autor pertenecía a las corrientes más cercanas al poder. Difícilmente un saduceo o un fariseo calificaría de “ser divino” a Augusto, por lo que sólo cabe considerar al autor un herodiano.

35. SABIDURÍA.

Los códices más antiguos en que se conserva son el sinaítico, el alejandrino, el vaticano y el Ephraemi, de los siglos IV y V. Muy probablemente se escribió en Alejandría, dadas las continuas alusiones a los egipcios. Su datación es difícil y varía, según los autores, entre finales del siglo II y mediados del siglo I d.C. Los argumentos son múltiples: su dependencia de la Biblia de los Setenta, la influencia que sobre la obra ejerció el *Sirácida*, el grado de evolución de la personificación de la Sabiduría de Dios cercano al concepto filoniano de Logos, el léxico griego clásico con terminología propia de textos tardíos, la dependencia respecto a las hagiografías griegas de los profetas. En cuanto a las referencias a las relaciones entre egipcios y judíos y las críticas a la religión egipcia, tradicionalmente se interpretaron como propias de una época inmediatamente posterior a la persecución de Ptolomeo Fiscón (145-116 a.C.) recordada por *3Macabeos*²¹².

Sin embargo, cada vez son más los investigadores que se inclinan por la época de Calígula. David Winston señaló que se aludiría en la obra a la orden de Calígula de introducir su estatua en el Templo²¹³. Para este autor, todo el capítulo 14 parece un alegato contra el culto imperial. Además, considera

211 SUÁREZ, 2002, p. 357-358.

212 GREGG, J.A.F.: *The Wisdom of Solomon*, Cambridge, 2012 (1909), pp. X-XII; CLARK, E.G.: *The Book of Wisdom. A commentary*, Cambridge, 1973, p. I-III.

213 Sb 14,17: “También por decretos de los soberanos recibían culto las estatuas. Unos hombres a los que, por vivir alejados, no les podían honrar en persona, representaron su lejana figura encargando una imagen, reflejo del rey venerado; así lisonjearan con su celo al ausente como si presente se hallara”. WINSTON, D.: *The Wisdom of Solomon*, Nueva York, 1987, pp. 22-25.

posible que se mencione también la conquista de Egipto por Augusto²¹⁴. Finalmente, enumera hasta 35 palabras que no se usaron en la literatura griega hasta el siglo I d.C. Sus argumentos fueron posteriormente reforzados por el estudio de Samuel Cheon, que detectó una alusión al problema de la pérdida de derechos de ciudadanía de los judíos alejandrinos en época de Calígula y señaló los paralelismos existentes entre *Sabiduría* y el *Contra Flacus* de Filón de Alejandría²¹⁵. No debe olvidarse, como señala Francesca Calabi, que ya Jerónimo atribuyó a Filón la redacción de este libro²¹⁶. En conclusión, lo más probable es que la obra fuera escrita justo después del enfrentamiento entre grecoegipcios y judíos en la Alejandría del año 38.

36. LIBRO DE LAS PARÁBOLAS (1HEN 37-71).

Es un texto de difícil adscripción y datación. Milik ha defendido la tesis antigua de que la obra es judeocrisiana, afín a los oráculos sibilinos y del siglo III o IV, basándose en que la alusión a los partos (1Hen 56) se referiría a la victoria de Sapor I sobre Valeriano. Pero la referencia a los partos podría situarnos igualmente en la época de la conquista de Mesopotamia por Trajano, como ha hecho Hindley²¹⁷. Incluso es posible que la referencia a los partos aludiese a la invasión parto del año 40 a.C. en apoyo de Antígono contra Hircano II²¹⁸, o a la guerra entre Trajano el Viejo y los partos, en el 74 d.C. Dicha alusión, en conclusión, no es definitiva.

Habría que datar la obra por otras cuestiones, como la creencia en Henoc como “el Hijo del Hombre”, un Mesías preexistente, creado por Dios al principio de todas las cosas (1Hen 71). Esta creencia parece una réplica judía de los círculos apocalípticos henóquicos a la divinización de Jesús y permite la datación de la obra entre el último tercio del siglo I d.C. y principios del siglo II, tal como propuso Black y apoya Vermes²¹⁹.

Aunque también hay autores, como Collins²²⁰, que consideran que la obra es precristiana y fue rechazada en Qumrán por su incompatibilidad teológica y astrológica con sus presupuestos ideológicos, y consecuentemente sustituida por el *Libro de los Gigantes*.

En cualquier caso, la consideración del “Hijo del Hombre” como entidad casi divina creada al principio de todas las cosas constituye un puente entre

214 Uso de κρατησις, en Sb 6,3.

215 Sb 19,16: “Pero estos, después de acoger con fiestas a los que ya participaban en los mismos derechos que ellos, los aplastaron con terribles trabajos”. CHEON, S.: *The Exodus Story in the Wisdom of Solomon. A Study in Biblical Interpretation*, Sheffield, 1997, pp. 132.

216 CALABI, F.: *Storia del pensiero giudaico ellenistico*, Brescia, 2010, pp. 85 y 119.

217 HINDLEY, J.C.: “Towards a Date for the Similitudines of Enoch”, en *NTS* n° 14, 1967-8, pp. 551-565.

218 SJÖBERG: *Der Menschensohn mi äthiopischen Henonchbuch*, Lund, 1946, p. 38.

219 BLACK, M.: *The Book of Enoch*, Leiden, 1985, pp. 181-193; VERMES, 2003, p. 88.

220 COLLINS, J.J., 1985, p. 142.

el judaísmo de Job y Sabiduría, por una parte, que atribuían tal origen a la Sabiduría personificada, y el cristianismo joánico, por otra, que consideró a Jesús como el Logos preexistente²²¹.

37. 3MACABEOS.

Esta obra narra cómo Ptolomeo IV Filopátor (221-205 a.C.), tras su victoria sobre Antíoco III en la Batalla de Rafia (217 a.C.), profanó el Templo de Jerusalén, elaboró un censo de los judíos de su reino y los persiguió duramente. La fiabilidad de esta fuente es relativa, ya que parece retrotraer a época lágida la profanación del Templo por parte de Pompeyo y el censo de Augusto. Datada sin más posibilidades de precisión entre el 100 a.C. y el 50 d.C.²²².

38. 4MACABEOS.

El autor de esta obra era un judío helenizado hasta el punto de conocer bastante bien y aceptar la filosofía estoica pero riguroso en el cumplimiento de la Torá hasta el punto de promulgar la necesidad de sacrificar la vida antes que comer cerdo. Este rigorismo intelectual es propio de fariseos, pero de fariseos de la Diáspora, más familiarizados con la filosofía griega. La finalidad de su texto no es exclusivamente demostrar si la razón es dueña de las pasiones, como dice al principio, sino también fomentar en sus lectores el espíritu fanático de los mártires.

Dupont-Sommer dató esta obra a principios del siglo II d.C. basándose en criterios de estilo literario y en la similitud de pensamiento con la Segunda Sofística, sugiriendo que, puesto que el autor debía pertenecer a la Diáspora, su mensaje era apropiado para la época de la rebelión judía contra Trajano (115-117 d.C.)²²³. Sin embargo, como Bickerman observó, el autor hace a Apolonio gobernador de Siria, Fenicia y Cilicia, actualizando el cargo que realmente desempeñó Apolonio en el Imperio Seléucida, el de gobernador de Celesiria-Fenicia. La unión de las provincias de Siria, Fenicia y Cilicia bajo un mismo gobernador se dio entre el año 19 y el 72 d.C. Este y otros argumentos de tipo filológico llevaron a Bickerman a datar la obra poco antes del año 40 d.C., justo antes de la persecución de Calígula sobre la base del *argumentum ex silentio* de su no mención en la obra²²⁴. Breitenstein le criticó que la organización provincial podía ser recordada en época posterior y la invalidez de los *argumenta ex silentio* sobre la persecución de Calígula y sobre la inexistencia de ninguna noticia sobre la destrucción del Templo, añadiendo que la

221 CORRIENTE, F. y PIÑERO, A., 1982, pp. 21-23.

222 CLAYTON, N.: *3Maccabees*, Leiden, 2006, pp. XI-XIII.

223 DUPONT-SOMMER, A.: *Le quatrième livre des Maccabées*, París, 1939, pp. 75-85.

224 BICKERMAN, E.: "The Date of Fourth Maccabees", en *SJCH* nº 1, 1976, p. 275-281.

Aunque Bickerman se equivocó con la fecha en que Cilicia se separó de Siria diciendo que era el 54 en lugar del 72, esto no invalida el argumento. Véase respecto a la separación de Cilicia SÜETONIO: *Vespasiano* 8,4.

obra no se escribió en Judea, dada la ignorancia de Jerusalén que demuestra la localización del gimnasio de Jasón en la parte alta de la ciudad (4Mac 4,20), por lo que sitúa de nuevo la obra en el primer tercio del s.II d.C.²²⁵. Anderson notó que la matización de que Onías ejercía el cargo de Sumo Sacerdote de forma vitalicia (4Mac 4,1) se debía al hecho de que los lectores debían estar acostumbrados a la existencia de Sumos Sacerdotes que ejercían su cargo durante un período limitado de tiempo, realidad que existió fundamentalmente desde el 30 a.C. hasta el 70 d.C., lo que refuerza la tesis de la datación temprana²²⁶. Aún así, autores como Van Henten han preferido situar la obra en torno al año 100 en Antioquía, basándose en la relación conceptual con Ignacio de Antioquía²²⁷. Personalmente, creo que tanto el argumento de la organización provincial como el de la existencia de un sumo sacerdocio de duración limitada tienen más fuerza que los argumentos de tipo paralelismo literario o filosófico. Por otra parte, el silencio de la destrucción del Templo por Tito en una obra que trata de la resistencia a Antíoco IV, el profanador del Templo, es demasiado forzado y “contrario a la intuición” por lo que, si no debe considerarse una prueba, sí debe apreciarse al menos como indicio. Por otra parte, es evidente que la obra debió escribirse en un período de tensión con el poder romano, puesto que su objetivo era animar al lector a resistir cualquier tipo de presión contra su religión. Ciertamente, si nos situamos en la Diáspora, los conflictos de Alejandría y Jerusalén del año 40 d.C. pudieron haber inspirado al autor. Finalmente, el ambiente relajado y filosófico que se aprecia en la obra no coincide con el de la literatura posterior al 70, de carácter más apocalíptico y mesiánico. En conclusión, se trata de una obra que pudo haberse escrito a lo largo de todo el siglo I, pero probablemente entre el 40 y el 70.

225 BREITENSTEIN, U.: *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuches*, Basel-Stuttgart, 1978, pp. 173-175.

226 ANDERSON, H.: “4Maccabees. A New Translation and Introduction” en CHARLESWORTH, J.H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Nueva York, 1985, pp. 530-564.

227 VAN HENTEN, J.W.: “Datierung und Herkunft des Vierten Makkabäerbuches”, en VAN HENTEN, J.W. y LEBRAM, J.L. (ed.): *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*, Leiden, 1986, pp. 136-149.

IV. ORÍGENES DEL MESIANISMO EN ÉPOCA PERSA

Antes de abordar el pensamiento político judío en los textos qumránicos y paraqumránicos, es necesario dilucidar el origen del pensamiento político mesiánico en sus tres vertientes, la monárquica, la sacerdotal y la profética. Para juzgar con conocimiento de causa la reacción de los judíos frente al imperialismo de Antíoco IV y, después, frente al imperialismo romano, debemos primero entender cuál era la situación anterior.

En primer lugar, no hay que perder de vista que el antiimperialismo forma parte de la esencia histórica de Israel, que nació como pueblo en el contexto de la desintegración del Imperio Nuevo Egipcio. La religión judía se basa en una historia de liberación política, vinculada al cumplimiento riguroso de unas complejas normas de comportamiento que al principio afectaban sólo al culto pero al final acabaron abarcando la totalidad de las horas de vida de los fieles judíos. En época romana, la Historia de Israel, conocida hasta por el más ignorante analfabeto de su pueblo, contaba ya con la caída de los imperios egipcio, asirio, neobabilónico, persa y seléucida, y con sus consecuentes etapas de liberación. Tal vez los romanos pensaban que Roma sería eterna, pero ningún judío aceptaba esa posibilidad y todos confiaban en una caída del Imperio Romano que les devolviese la libertad, más pronto o más tarde.

En segundo lugar, hay que tener siempre presente el carácter social de la religión judía que, al ser una religión de esclavos liberados, tiene un componente de justicia social inexistente en otras religiones antiguas: estaba prohibida la usura o préstamo con interés, con el fin de evitar el endeudamiento y la esclavitud por deudas, común en todas las sociedades del Mediterráneo y el Próximo Oriente²²⁸; era sagrado y obligatorio el descanso semanal de los trabajadores el sábado, medida inexistente en el mundo grecorromano, donde no existía día de descanso; los frutos de la tierra se dejaban sin recoger en los años sabáticos (cada siete años) para que cualquiera los pudiera comer, años que suponen, además, la remisión de la servidumbre, medida que hacía inexistente la esclavitud entre los hebreos²²⁹; y, por último, la inexistencia de libre compraventa de tierras merced a la institución de los jubileos (que

228 Lv 25,36-37.

229 Ex 21,2: “Si compras un esclavo hebreo, servirá seis años, y al séptimo saldrá libre, sin pagar nada”.

comenzaban el día de la Expiación cada siete años sabáticos)²³⁰, que supone la redistribución de las tierras y evita la concentración de propiedad. Esta última institución es muy importante porque diferencia radicalmente el sistema económico judío del griego o el romano, caracterizados por la tendencia a la concentración de la propiedad de la tierra en pocas manos, con las consecuentes crisis sociales. Judea era, antes de la transformación de la estructura agraria por parte de griegos y romanos, una sociedad minifundista y, por tanto, bastante igualitaria. A pesar de la opinión de muchos historiadores contemporáneos respecto al carácter utópico de esta medida y su no aplicación histórica²³¹, el hecho de que Josefo explicase en *Antigüedades* cómo se realizaba la devolución de las tierras²³² debe considerarse una prueba de que realmente existió y se aplicó, como defiende Hudson²³³. Josefo, además, menciona un año sabático concreto, celebrado el 37 a.C., el año de la conquista de Jerusalén por parte de Herodes²³⁴. Por otra parte, recientemente se han señalado los múltiples antecedentes de este tipo de legislación, entre los que destaca un decreto sobre la reintegración de tierras promulgado por el rey Ammizaduga de Babilonia (1582-1562 a.C.)²³⁵.

En tercer lugar, hay que partir del hecho de que el poder en Israel ha tenido siempre un marcado carácter teocrático desde sus orígenes, con lo cual lo cultural y lo político se hayan más íntimamente unidos que en la mayor parte de los pueblos. En cierto modo todo Estado, unos más, otros menos, era teocrático en la Antigüedad, pero Israel, al menos desde época postexílica se caracterizó también por tener una estructura social teocrática. “*Mientras en otros pueblos es determinada la nobleza por otros puntos de vista, entre nosotros la posesión de la dignidad sacerdotal es la prueba de noble origen*”²³⁶. Dignidad que se recibía por nacimiento, ya que los *cohenim*²³⁷ o sacerdotes eran los descendientes de Aarón, el hermano de Moisés, que fue según la Torá el primero en desempeñar el cargo de *Cohen Gadol* o Sumo Sacerdote²³⁸.

230 Lv 25,10-23: “*Declararéis santo el año cincuenta y proclamaréis en la tierra liberación para todos sus habitantes. Será para vosotros un Jubileo: cada uno recobrará su propiedad, y cada cual regresará a su familia (...). Si vendéis algo a vuestro prójimo o le compráis algo, ved que nadie dañe a su hermano. Comprarás a tu prójimo atendiendo al número de años que siguen al jubileo (...). porque lo que él te vende es el número de cosechas (...). La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que vosotros sois para mí como forasteros y huéspedes*”.

231 CROSSAN, J.D.: *El nacimiento del cristianismo*, Santander, 2002 (Nueva York, 1998), pp. 196-197.

232 JOSEFO: *A.J.* III 12,3 (280-286).

233 HUDSON, M.: “The Economic Roots of the Jubilee”, en *BR* nº 15, 1999, pp. 30-31.

234 JOSEFO: *A.J.* XIV 16,2 (475).

235 BERGSMAN, J.S.: *The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation*, Leiden, 2007, pp. 33-35 y 77.

236 JOSEFO: *Vida* 1.

237 כֹּהֲנִים.

238 כֹּהֵן גָּדוֹל.

Pero Josefo se refiere a la organización social y política de Judea en época del Segundo Templo. Sin embargo, el poder no se ejerció siempre de la misma forma ni con las mismas instituciones a lo largo de la Historia Política de Israel. Aunque no pueda tenerse en cuenta el gobierno profético de Moisés porque muy probablemente no fue un personaje histórico²³⁹, sí debe considerarse un referente o modelo idílico, ya que, si bien Moisés era un caso excepcional, el único profeta que había visto a Dios cara a cara -y no en sueños y visiones como los demás-, y no hubo ninguno como él en los tiempos venideros²⁴⁰, sí que existía la promesa deuteronomica de que algún día Yahvé enviaría un profeta como Moisés²⁴¹, promesa que algunos interpretarían de forma mesiánica, sobre todo en el período de expansión de la literatura apocalíptica (167 a.C.-135 d.C.). Josué, en cambio, fue un *nasí*, príncipe o caudillo militar, sin más pretensiones. Le siguieron los Jueces, figuras sumidas en las brumas de la leyenda que según el punto de vista de los redactores postexílicos de la Torá serían jefes políticos tribales que sólo en ocasiones asumirían el cargo de *nasí* y la jefatura militar del conjunto del pueblo. Hacia el año 1000 se estableció un sistema político monárquico con marcado acento teocrático: el rey era el mesías, es decir, el ungido por Dios para gobernar al pueblo. Incluso se incluía un ritual de adopción en la coronación propio del Próximo Oriente: “*Tu eres mi hijo, hoy yo te he engendrado*”²⁴². A pesar del innegable atractivo de la figura literaria de David, los sacerdotes que dieron su versión definitiva a la Tanaj²⁴³, explicaban el paso del período de los Jueces al monárquico como una traición a Dios: “*Disgustó a Samuel que dijeran: ‘Danos un rey (Melek) para que nos juzgue’ e invocó a Yahvé. Pero Yahvé dijo a Samuel: ‘Haz caso de todo lo que el pueblo te dice porque no te han rechazado a ti, me han rechazado a mí para que no reine sobre ellos’...*”²⁴⁴. Es importante observar la imagen que los escribas sacerdotales postexílicos tenían de los reyes: tiranos que abusaban de las mujeres, los hijos, los animales y los

239 LIVERANI, M.: *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Barcelona, 2005 (Roma, 2003), pp. 13-34, 120-123 y 329-336; ALBERTZ, R.: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1999, (Gotinga, 1992).

240 Nm 12,6-8; Dt 34,10-12.

241 Dt 18,15-20.

242 Sal 2, 7.

243 Biblia hebrea, compuesta después del exilio de Torá (Pentateuco) y Neviim (Profetas). Más tarde se añadirían los Ketuvim (Escritos), aunque algunos de estos escritos pudieran estar ya en circulación en esa época.

244 IS 8, 6-7 y ss. Se han distinguido dos etapas redaccionales de *Samuel*, una monárquica preexílica (IS 9; 10,1-16; 11) y otra antimonárquica postexílica (IS 8; 10,17-24; 12). La teoría original es de WELLHAUSEN, J.: *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Gotinga, 1871; fue criticada por NOTH, M.: *The Deuteronomistic History*, Sheffield, 1981 (Halle, 1943), que veía un único redactor; recuperada por CROSS, F.M.: “The Structure of Deuteronomistic History”, en *Perspective in Jewish Learning*, Annual of the College of Jewish Studies n° 3, 1968, pp. 9-24; y consolidada por NELSON, R.D.: *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield, 1981. Véase también, GORDON, R.P.: *1 and 2 Samuel*, Sheffield, 1984.

campos de los israelitas. La instauración de la monarquía davídica había supuesto la implantación de la injusticia social. La monarquía era el fin del Reino de Dios. Téngase en cuenta que, tal y como argumentó Noth, la palabra “Israel” probablemente significa “Dios reina”, y quizás surgió en las montañas de Canaán para designar la situación producida tras la invasión de los Pueblos del Mar y la liberación respecto a la monarquía egipcia²⁴⁵. En este sentido el significado político de “Israel” sería: gobierno autónomo del pueblo del dios El, libre de monarcas.

La ideología de los sacerdotes postexílicos era, en definitiva, claramente antimonárquica y quizás se basaba en el recuerdo de un período de la Historia de Israel en que no hubo reyes. El retorno a Judea consentido por Ciro el Aqueménida les permitió organizar un régimen político autónomo de carácter teocrático, con el Sumo Sacerdote como máximo representante en Judea del poder, aunque fuera sometido al Rey de Reyes. El enfrentamiento, a veces dialéctico, pero en ocasiones violento, entre aquellos judíos que consideraban más adecuado el sistema aristocrático-sacerdotal partidario del entendimiento con los dominadores extranjeros frente a los defensores de la monarquía y la independencia política se mantendría vigente durante las épocas de dominio persa, helenística y romana y el judeocristianismo debe juzgarse en el contexto de ese gran debate político-religioso que marcó al judaísmo durante los siglos II a.C. y I d.C. Para entender con claridad la ideología judeocristiana, que bebía de los textos veterotestamentarios y apócrifos escritos a lo largo de los siglos que duró dicho debate, es necesario primero conocer en profundidad el proceso histórico en el que se originó así como el sentido político de dichos textos.

La realeza davídica perduró en Jerusalén más allá de Nabucodonosor, como explica Sacchi²⁴⁶: la primera conquista de Jerusalén por Nabucodonosor en 598 a.C. supuso el traslado del joven rey Joaquín (unos 18 años) a Babilonia y su sustitución por su tío Sedecías con el título de *sharru* o “rey vasallo” del *sharru rabu* o Gran Rey Nabucodonosor, pero Joaquín conservó el título de “hijo del rey vasallo” o “príncipe vasallo”, como consta en las tablillas descubiertas en Babilonia por Weiner en 1939, que destacan además por la especial consideración recibida por Joaquín frente a otros reyes vasallos, ya que recibía mejores raciones alimenticias y conservaba una pequeña corte en el palacio de Nabucodonosor formada por sus familiares y ocho servidores. La segunda ocupación de Jerusalén en 587 a.C., tras la traición de Sedecías a Nabucodonosor al apoyar a los egipcios, supuso, además de la destrucción del Templo y de una segunda deportación, la sustitución de la dinastía davídica en el gobierno de Judá, al nombrar Nabucodonosor a Godolías, un judío

245 NOTH, M.: *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928, pp. 207-209.

246 SACCHI, 2004, pp. 37-60.

probabilónico, cuyo padre había defendido al profeta Jeremías de un linchamiento por parte de la aristocracia proegipcia de Sedecías, ya que Jeremías era también probabilónico²⁴⁷. Sin embargo, el hijo y sucesor de Nabucodonosor, Amel Marduk (562-560 a.C.), el Evil Merodac de *2Re 25,27*, dio libertad de movimientos a Joaquín y lo sentó a su propia mesa, lo que significa, según Sacchi, que lo convirtió en uno de los *rabutu sha maat Akkadiin* o “Grandes del país de Akkad”, título que recibían los gobernadores de provincias y los monarcas vasallos, que constituían un órgano consultivo y ejecutivo a las órdenes del Gran Rey. Por tanto, Joaquín desempeñaría sus funciones entre Jerusalén y Babilonia, como rey de los judíos y gobernador a las órdenes del Gran Rey.

A Joaquín le sucedió en el gobierno de Judá su hijo Sesbasar²⁴⁸, que estaba en el poder en el 539 a.C., cuando Ciro el Aqueménida conquistó Babilonia y “*mandó sacar los utensilios del templo de Yahvé que Nabucodonosor se había llevado de Jerusalén y había depositado en el templo de su dios. Ciro, rey de Persia, dio la orden de sacarlos al tesorero Mitridates, el cual los entregó a Sesbasar, nasí de Judá*” (Esd 1,7-8). El término hebreo *nasí*, “príncipe” (usado para calificar la jefatura de Israel por parte de Josué durante la conquista de la Tierra Prometida), designaba en época persa al príncipe de la dinastía davídica que estaba subordinado al sátrapa de Transeufratina, la V satrapía, que ocupaba Celesiria-Fenicia, incluyendo además de Fenicia, el país de Damasco, Judá, Samaría, Filistea y Transjordania. También recibió Sesbasar el título de *pehah*, palabra aramea que designaba al gobernador y evolucionaría en época árabe hacia *pachá*²⁴⁹. A Sesbasar le sucedió su sobrino Zorobabel, hijo de su hermano, que además de *nasí* y *pehah* de Judá fue designado *pahat Yehudaye*, “gobernador de los judíos”²⁵⁰, término que Sacchi entiende como “gobernador de los judíos del exilio”, es decir, que Darío otorgaría a Zorobabel poder sobre los judíos que habían permanecido en Judá, como a su antecesor, y sobre los judíos de Mesopotamia, a los que concedería la posibilidad de retornar a su patria en 520 a.C. Puesto que el decreto de Ciro es con toda probabilidad un documento falso, ya que ni Israel ni Judá aparecen en el Cilindro de Ciro, documento en que se relaciona una lista de los pueblos liberados tras su conquista de Babilonia, hay que retrasar el retorno de los exiliados (los 20.000 habitantes que salieron del Judá preexílico, incluidos sacerdotes, nobles, sol-

247 Aunque eso no le impedía profetizar un futuro rey mesiánico de la dinastía davídica: “*Mirad que días vienen -oráculo de Yahvé- en que suscitaré a David un germen justo: reinará un rey prudente, practicará el Derecho y la Justicia en la tierra. En sus días estará a salvo Judá e Israel vivirá seguro. Y este es el nombre con que te llamarán: Yahvé, Justicia nuestra*” (Jr 23,5-6).

248 Sanabasar en *3Esdrás* y Flavio Josefo, Shenbasar en *1Crónicas*, Sanesar en los LXX.

249 Esd 5,14. CAZALLES, H.: 1984, p. 210; SACCHI, P.: 2004, p.127.

250 Esd 6,7.

dados y artesanos) hasta tiempos de Darío, y Zorobabel sería el encargado de organizar el retorno.

No era una tarea fácil, puesto que los exiliados pertenecían a las clases superiores, que habían sido desposeídas de sus propiedades en las tres deportaciones realizadas por Nabucodonosor: la de 598 (3.023 varones más sus familias), la del 587 (832 varones más sus familias) y la del 582 (745 varones más sus familias), lo que supone un total de 4.600 varones, es decir, unas 20.000 personas²⁵¹. Esas propiedades se habían repartido entre los judíos que se quedaron²⁵². Sacchi plantea la posibilidad de que al principio los sacerdotes no tuvieran derecho a tener propiedades y que para cubrir sus necesidades materiales se incluyó en la Torá su derecho a los diezmos y primicias.

Admito la idea de que la inclusión de los diezmos y primicias en la ley responda a esta situación de retorno de los exiliados, pero me parece un poco aventurada la propuesta de Sacchi respecto a que los sacerdotes no tuvieran derecho a poseer tierras cuando después sería frecuente que las poseyeran. Creo más bien que la solución de Zorobabel sería de compromiso y que la mayor parte de los desterrados no tendrían forma de demostrar qué tierras habían pertenecido a su familia. Entre la última deportación y la conquista de Ciro hay 43 años, pero entre la primera y la llegada de Zorobabel hay 78 años. Pocos podrían disponer de testigos u otros medios de demostrar que determinadas parcelas les habían pertenecido. Por tanto, la aristocracia sacerdotal era ahora la clase desposeída. No debe extrañar, por tanto, que la Torá recogiese la legislación de los jubileos, anteriormente mencionada. No quiero decir que se crease *ex profeso* para la ocasión, porque ya se ha mencionado que este tipo de legislación pudo ser muy antigua, pero sí que es lógico que la élite legisladora recogiese dichas normas en este momento re-constituyente del Estado judío. En cualquier caso, sería labor de Zorobabel y el Sumo Sacerdote Yahosadac lograr que este proceso de redistribución de las tierras no fuese traumático y no dejase insatisfechas a ambas partes, los exiliados y los que habían permanecido en Judá.

Por eso las esperanzas puestas en Zorobabel eran muchas, como se aprecia en el hecho de que un texto de la época, el de *Ageo*, uno de los Doce Profetas Menores, esté totalmente dedicado a él. Zorobabel adquiere en *Ageo* un carácter mesiánico: *“Habla a Zorobabel, así de Judá y di: Yo voy a sacudir los cielos y la tierra. Daré vuelta a los tronos de los reinos y destruiré el poder de los reinos de las naciones, daré vuelta al carro y a los que montan en él, y serán abatidos caballos y caballeros cada uno por la espada de su hermano. Aquel día -oráculo de Yahvé Sabaot- te tomaré a ti, Zo-*

²⁵¹ Jr 52,28-30. El cálculo se realiza sumando a los varones una cifra igual de mujeres y añadiéndole a esto el resultado de multiplicar la cifra de mujeres por 2/2 o 2/3, cifras superiores al relevo generacional, que es 2/1 hijos por mujer (siendo ligeramente optimistas para una sociedad preindustrial).

²⁵² Jr 39,10; 2Re 25,12.



14. Manuscrito de Isaías.

*robabel, hijo de Sealtiel, siervo mío -oráculo de Yahvé- y te pondré como anillo de sello, porque a ti te he elegido, oráculo de Yahvé Sabaoth*²⁵³.

Ageo se inspiraba en la figura mesiánica descrita en el *Libro de Isaías*. Hacia finales del siglo VIII a.C. el Protoisaiás había prometido un mesías de la casa de David (Is 9,6) sobre el que reposaría el Espíritu de Dios, un mesías guerrero que “*herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el sople de sus labios matará al malvado*”, que lograría el retorno de los judíos de la Diáspora, que derrotaría a los gentiles y que, además de Judá e Israel, gobernaría Filistea, Edom, Moab, y Ammón²⁵⁴, países contra los que pronunció terribles profecías que manifiestan el carácter vengativo y belicoso de su ideología monárquica expuesto con recursos literarios morbosos: “*los he entregado a la matanza, sus heridos yacen tirados, de sus cadáveres sube el hedor y sus montes chorrean sangre (...) porque tiene Yahvé un sacrificio en Bosra y gran matanza en Edom. En vez de bueyes caerán pueblos, y en vez de toros un pueblo de valientes. Se emborrachará su tierra con sangre, y su polvo será engrasado de sebo. Porque es día de venganza para Yahvé*”²⁵⁵.

Los *Oráculos contra las naciones*, una obra interpolada en el Protoisaiás pero escrita entre los siglos VIII y VI a.C., profundizaron en el sueño imperialista de Isaías con una poética crueldad: “*Sus párvulos serán estrellados ante sus ojos, serán saqueadas sus casas, y sus mujeres violadas*”; “*haré morir de hambre tu posteridad, mataré lo que de ti reste*”; “*las aguas de*

²⁵³ Ag 2,20-23. El *Libro de Ageo* fue escrito entre 520 y 515 a.C., probablemente más cerca de 520 a.C. KESSLER, J.: *The book of Haggai*, Leiden, 2002, pp. 37-59.

²⁵⁴ Is 11,2; 11,4b; 11,10-12; 11,13-16; 11,14.

²⁵⁵ Is 34,2-8.

Dimón van llenas de sangre"; "Damasco va a dejar de ser ciudad y va a ser un montón de derribos"; "serán dejados juntamente a merced de las aves rapaces de los montes y de las bestias de la tierra"; "de las espadas huyen, de la espada desnuda del arco tendido, de la pesadumbre de la guerra"²⁵⁶.

El apocalipsis incluido en *Isaías 24-27*, un texto escrito probablemente a finales del siglo VI a.C., muestra igualmente a un Dios que promete desolación: "Devastada será la tierra y del todo saqueada"; un Dios asesino: "Porque he ahí a Yahvé que sale de su lugar a castigar la culpa de todos los habitantes de la tierra contra él; descubre la tierra sus manchas de sangre y no tapa ya a sus asesinados. Aquel día castigará Yahvé con su espada dura, grande, fuerte"; "Yo les haré guerra y los pisotearé, los quemaré todos a una"²⁵⁷.

El *Deuteroisaiás* (Is 40-55), probable autor del apocalipsis anteriormente mencionado y de algunos de los oráculos contra las naciones, fue escrito después del 515, tras la reconstrucción y consagración del Templo por Zorobabel y el Sumo Sacerdote Josué, hijo de Yahosadaq²⁵⁸. La más importante modificación que introdujo en el Protoisaiás fue que convirtió a Ciro en el Mesías, el instrumento de Dios para la liberación de Israel, con la evidente intención de desvincular la promesa mesiánica del Protoisaiás de la dinastía davídica, hecho que no le impedía mantener el afán imperialista judío del Protoisaiás: "Así dice Yahvé: Los productos de Egipto, el comercio de Kush y los sebaítas, de elevada estatura, vendrán a ti y los tuyos serán. Irán detrás de ti, encadenados, ante ti se postrarán y te suplicarán: Sólo en ti hay Dios, no hay ningún otro, no hay más dioses"²⁵⁹. La única explicación que cabe para la labor amplificadora del Deuteroisaiás es que su autor pertenecía a la ideología antimonárquica sacerdotal, que entendía que el Destierro había sido causado precisamente por los pecados de los monarcas de Judá e Israel. ¿Cómo se conciliaba ese antimonarquismo con el afán imperialista judío? Mediante la esperanza de la conversión del rey persa al judaísmo. De ahí, la proclamación de Ciro como ungido, Mesías, Rey de Israel. Y de ahí que se aprecie en esta obra cierto rechazo de la religión persa y del culto al fuego²⁶⁰.

Lo cierto es que Zorobabel desapareció y la dinastía davídica fue depuesta del gobierno de la provincia²⁶¹. Quizás el Tritoisaiás se refiriera a Zorobabel

256 Is 13,16; 14,30; 15,9; Is 17,1b; 18,6; 21,15.

257 Is 24,3; 26,21-27,1a; 27,4b.

258 En *Ageo* el Sumo Sacerdote es todavía Yehosadeq, mientras que en *Zacarías* es ya su hijo Josué, por lo que entre 520 y 515 debió producirse la muerte de Yehosadeq.

259 Is 45,1; 45,14.

260 Is 50,10-11 está dirigido contra los judíos que sacrificaban al fuego (Atar en la religión persa, hijo de Ahura Mazda). WINSTON, D.: "The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: a Review of the Evidence", en *History of Religions* 5, 1966, p.183-216.

261 El hecho de que mencionase la promesa hecha a David en Is 55,3, aunque aparentemente se contradice con la asignación a Ciro del carácter mesiánico, debe entenderse en el contexto de

cuando mencionó al “justo que perece sin que nadie haga caso”²⁶², ya que esta tercera parte del *Libro de Isaías* fue añadida en torno al 500 a.C. con la evidente intención de enmendar el carácter sacerdotal del Deuteroisaiás, como demuestra su “Oráculo contra el Templo”²⁶³. El aspecto más destacable del Tritoisaiás, en el que coincide con el Protoisaiás y con el Deuteroisaiás, es el sueño expansionista del judaísmo, aunque con un carácter ahora más universalista, pretendiendo no ya la conversión de un rey persa, sino la de las naciones extranjeras en conjunto, a las que se promete incluso el nombramiento de sacerdotes y levitas propios²⁶⁴. Ahora bien, aunque no hay en el Tritoisaiás mención explícita del Mesías de la casa de David, sí se mantiene la esperanza mesiánica: “Yo soy el que habla con justicia, el gran libertador”²⁶⁵, alusión ambigua que puede interpretarse como referida a Dios, pero también, en el contexto de una lectura completa del libro, referida al Mesías de la casa de David. Además, se recupera en esta tercera parte la furia guerrera contra los gentiles: “El lagar he pisado yo solo, de mi pueblo no hubo nadie conmigo. Los pisé con ira, los pateé con furia, y salpicó su sangre mis vestidos, y toda mi vestimenta he manchado”; “Y saliendo, verán los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra mí, su gusano no morirá, su fuego no se apagará, y será el asco de todo el mundo”²⁶⁶.

El *Libro de Isaías* quedaría así compuesto, en definitiva, como una obra que leída en su conjunto a lo largo de los siglos siguientes, inspiraría a los judíos sometidos a pueblos extranjeros una esperanza política de carácter monárquico davídico tremendamente belicista. No pueden obviarse ni la ideología política ni las morbosas ansias de venganza de *Isaías* cuando se lean en el Nuevo Testamento las alusiones a este libro para explicar el carácter mesiánico de Jesús. Si un judío del siglo I decía que era el mesías proclamado por *Isaías* lo hacía con todas las consecuencias, asumiendo el conjunto ideológico de esta obra sanguinolenta.

La desaparición de Zorobabel es un misterio que Sacchi prácticamente ha resuelto leyendo entre líneas *Zacarías*. Zorobabel había consentido ceder una parte de su poder al Sumo Sacerdote Yahosadaq, basándose en la redistribución del poder planteada por el sacerdote profeta *Ezequiel*²⁶⁷: si antes del exilio el rey había detentado un poder político absoluto (legislativo, ejecutivo y judicial), además de teocrático (ejerciendo el mando sobre el templo, consi-

una nueva alianza firmada entre el rey ‘de las naciones’, Ciro, y ‘un pueblo que no te conocía’. Igualmente, pienso que el ‘siervo’ de Is 42, 49, 50 y 52-53 no es otro que Ciro. Ver debate al respecto en SACCHI, 2004, pp. 110-111.

262 Is 57,1.

263 Is 66,1-4.

264 Is 56 y 66,18-23.

265 Is 83, 1b.

266 Is 83,3; 66,24.

267 La última fecha que aparece en el libro es el 3 de marzo de 571 a.C. (Ez 29,17) y, puesto que no conoce la conquista persa, tuvo que ser publicado entre 570 y 535 a.C.

derado de su propiedad), a partir del retorno prometido por Dios, el rey debía delegar los poderes legislativo y religioso en el Sumo Sacerdote y limitarse a ejercer el poder ejecutivo para garantizar el orden y defender el territorio, aunque probablemente compartiesen el poder judicial²⁶⁸. Incluso las propiedades del rey debían limitarse a una franja de territorio en los límites del reino, es decir, en las fronteras con Filistea, Samaría, Ammán y Edom, hecho que se relaciona con su función defensiva²⁶⁹. El poder legislativo quedaba en manos del sacerdocio, que había conservado la Torá en el exilio. A partir de Ezequiel el favor de Dios no se lograba por pertenecer al pueblo de la Alianza, ni por pertenecer al pueblo de David, sino por el cumplimiento de la Torá²⁷⁰.

Tal fue el poder adquirido por el Sumo Sacerdote Josué, que *Zacarías* le otorgó el carácter de “mesías” o “ungido” junto a Zorobabel²⁷¹. Como parece narrar el Deuterocacízarías, en algún momento después de la consagración del Templo, probablemente muy cerca de esa fecha, debió producirse un conflicto entre los exiliados que habitaban en Jerusalén y los habitantes de las aldeas de la provincia que no habían partido hacia el exilio. El motivo pudo estar relacionado con la cuestión de la redistribución de tierras o, más bien, con el intento gubernamental de recaudar los diezmos y primicias para los sacerdotes, que había que sumar a los tributos debidos al Imperio Persa. Lo cierto es que Judea asedió a Jerusalén²⁷². Josué lideró a Jerusalén y Zorobabel lideró a Judea, o bien intentó mediar, pero en cualquier caso resultó asesinado²⁷³. El Deuterocacízarías manipuló también un fragmento del primitivo *Zacarías* suprimiendo las referencias a Zorobabel, para que el Sumo Sacerdote Josué apareciese en su lugar sentado en el trono con las insignias reales y coronas de oro y plata²⁷⁴. Corona que, por cierto, se forjaría con las donaciones de tres ricos judíos: Jeldáy, Yedaías y Tobías. Es decir, que con la ayuda de judíos poderosos como Tobías, el gobernador de la Ammanítide, la promesa mesiánica de *Zacarías* (que había considerado a Zorobabel el *Germen* de una dinastía de reyes judíos independientes) se transformó en promesa de larga duración y poder para la dinastía sadoquita de sumos sacerdotes.

268 Ez 43-45.

269 Ez 45,8.

270 Ez 13.

271 Za 4,14. La parte más antigua de *Zacarías*, los capítulos 1-8, debió componerse entre 515 y 520 a.C., pues las obras del templo están empezadas pero no terminadas (Za 4,9), pero más cerca de 515 a.C., dado que el Sumo Sacerdote es ya Josué y no Yehosadeq, como en *Ageo*.

272 Za 12,2-8. El capítulo 12 de *Zacarías* se sitúa en el *Deuterocacízarías*, autor posterior al profeta que redactaría los capítulos 9-14 (aunque algunos filólogos consideran que los capítulos 12-14 son obra de un *Tritocacízarías*). Tradicionalmente se databan ambos en época postpersa, en torno al 300 a.C., pero Sacchi prefiere considerar sólo un Deuterocacízarías de época cercana a los hechos, en torno al 500 a.C., siguiendo a LAMARCHE, P.: *Zacharie IX-XIV: Structure littéraire et messianisme*, París, 1961; y SMITH, M.: *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Londres, 1971, pp. 115-116.

273 Za 12,10-14.

274 Za 6,9-15. La manipulación es filológicamente muy clara. SACCHI, 2004, p. 57-58.

A la hipótesis de Sacchi sobre esta guerra civil sutilmente expuesta en el capítulo 12 del Deuterocanónico, le falta un matiz importante: dada la presencia de Tobías entre los que forjaron la corona de Josué y dadas las referencias a tropas extranjeras, la guerra entre los judíos autóctonos y los inmigrantes de Babilonia implicó también a los pueblos vecinos, apoyando unos a los judíos autóctonos (probablemente los samaritanos) y otros a los judíos inmigrantes desde Babilonia, entre los cuales jugarían un papel fundamental los ammonitas, gobernados por un judío de origen babilonio, Tobías, el *nasí* de Amman, que transmitiría su cargo de padres a hijos durante el dominio persa y el lágida.

A medio camino entre Amman y el Jordán, se encuentra Araq el-Emir (las Cavernas del Príncipe), un yacimiento arqueológico en el que hay una serie de cuevas excavadas por el hombre y varias estructuras constructivas entre las que destaca el Qasr el-Abd, el Castillo del Esclavo, construido con bloques de piedra tan grandes como los que Herodes empleó en las murallas de Jerusalén, con columnas y capiteles de un estilo mixto entre oriental y helenístico, y con un pequeño lago artificial en que se recogen las aguas de los manantiales de las montañas que rodean al yacimiento²⁷⁵. Además, el nombre *Tobíah* se encuentra grabado en escritura aramea en la entrada hacia Araq el-Emir.

Sin duda, se trata de la fortaleza descrita por Josefo al hablar de Hircano ben José, de los Banu Tobías²⁷⁶. El nombre que Josefo daba al castillo, “*Tyros*”, es una transliteración del arameo “*Tura*” (hebreo “*Sur*”), que significa simplemente “Fortaleza”. El nombre pervive en el Wadi Sir que, procedente de Amman, pasa por el yacimiento camino del Jordán²⁷⁷. El nombre actual “Castillo del esclavo” hace posiblemente alusión al Tobías mencionado en el libro de *Nehemías*, calificado como “el esclavo ammonita”, es decir, el servidor ammonita de Artajerjes, o lo que es lo mismo, el gobernador de Transjordania bajo el gobierno de Artajerjes. La denominación “esclavo” (servidor) en tiempos aqueménidas no tenía por qué hacer alusión a verdadera esclavitud, sino al servicio del rey. El caso de este Tobías que gobernaba Ammanítide era prácticamente idéntico al del propio Nehemías, copero del rey, es decir, miembro de la servidumbre doméstica del rey, que fue nombrado gobernador de Judea. En cualquier caso, tampoco debemos descartar que tanto Tobías como Nehemías fueran libertos de la monarquía aqueménida y como tales desempeñasen cargos importantes en el gobierno, como ocurriría después en las monarquías helenísticas y en el Imperio Romano. A pesar de la forma en que lo califica *Nehemías*, Tobías también era judío y no ammonita, ya que estaba doblemente emparentado con los Sumos Sacerdotes

275 Mc COWN, C.C.: “The `Araq el-Emir and the Tobiads”, en *BA*, v. XX, 1957, pp. 67-68.

276 JOSEFO: *A.J.* XII 4,11 (228-233).

277 Mc COWN, C.C.: 1957, p. 73.

de Jerusalén²⁷⁸ y su papel en la historia de Nehemías fue diferente al de los gobernadores de Samaría y Arabia, ya que conocía las leyes judías e intentaba desprestigiar a Nehemías incitándole a cometer una violación de dichas leyes. Además, Nehemías no mencionó su parentesco, cuando criticó que un miembro de una familia sacerdotal se casase con la hija del gobernador de Samaría, que no era judío²⁷⁹. De hecho, *Esdras* menciona a los hijos de Tobías entre aquellos judíos que se instalaron en Jerusalén en tiempos de Nehemías sin poder demostrar su origen israelita²⁸⁰. Es posible que la enemistad entre Tobías y Nehemías surgiese precisamente porque este no quería reconocer como israelitas a los hijos de aquel.

En este sentido hay que entender la redacción del libro de *Tobías*, que se comentará después, escrito con el objetivo de validar la pureza israelita del clan tobiada, puesto que lo primero que hace es describir el linaje de la familia, adscribiéndola a la tribu de Neftalí y a una aldea de la Galilea superior²⁸¹. Este antiguo Tobías, siervo de Artajerjes, dejaría en herencia a su familia esta fortaleza y estas tierras en territorio ammonita, así como la tradición de gobernarlas, reiterada en época lágida. Sus descendientes introducirían en el castillo reformas arquitectónicas con los elementos propios de la época helenística.

Ignoramos qué papel jugó el Imperio Persa en la resolución de esta guerra civil en la que desapareció Zorobabel, pero el hecho de que no hubiera intervención directa del Rey de Reyes, sino de los gobernadores de las provincias limítrofes, indica que debe desplazarse la fecha del conflicto al año 513 a.C., cuando las tropas de Darío estaban ocupadas tomando Cirenaica, o al 512 a.C., cuando emprendió la fallida conquista de Escitia, y no entre 515 y 513 a.C., como dice Sacchi, que fueron años pacíficos. Sin embargo, la retirada del apoyo de la monarquía persa a la dinastía davídica se deduce del hecho de que en época posterior a Zorobabel, el *pehah* de Judá no fuera designado entre los descendientes de David, sino entre los judíos de palacio, durante períodos de tiempo indeterminados pero no vitalicios. Nehemías, por ejemplo, fue primero copero de Artajerjes (465-424 a.C.), luego ejerció de gobernador de Judá durante doce años en su primer mandato (445-433 a.C.), volvió a palacio unos años, y luego ejerció de nuevo el gobierno de la provincia en trono al 424 a.C.²⁸².

Ya nadie acepta la visión que se deducía de la lectura de la Biblia y de Flavio Josefo, que mostraba un Judá gobernado sólo por los sumos sacerdotes, dado que la arqueología ha confirmado la presencia de los gobernadores persas, como el Bagohi que ejercía el cargo en 408 a.C., cuando los judíos

278 Ne 2, 10 y 19; 3, 35; 4, 1; 6, 1-2 y 12-17; 13, 4-9.

279 Ne 13,28-30.

280 Esd 2, 59-60.

281 Tob 1,1.

282 Ne 5, 14-15.

de Elefantina dirigieron una carta al Sumo Sacerdote Yohanán²⁸³. Sin duda, los gobernadores se encargaban del poder ejecutivo y de la recaudación de impuestos, y probablemente dejaron a los sumos sacerdotes los poderes legislativo y religioso, ejerciendo el judicial cada parte según se tratase de un asunto regulado por la Torá (que juzgarían los sacerdotes) o de un asunto que afectaba a leyes del Imperio Persa (que juzgarían los gobernadores).

Ahora bien, los Sumos Sacerdotes heredaban vitaliciamente el cargo de padres a hijos en la familia sadoquita. En época persa se sucedieron, según *Nehemías*²⁸⁴, los siguientes sumos sacerdotes: Josué (en torno al 515 a.C.), Yoyaquim (en torno al 475 a.C.), Elyasib (en época de Nehemías, 445-424 a.C.), Yohadá (424-408 a.C., aproximadamente), Yohanán (del 408 al 343 a.C.²⁸⁵) y Yaddúa (343-300 a.C., aproximadamente)²⁸⁶. Es decir, que frente a los gobernadores, los sumos sacerdotes constituían el factor de continuidad.

Además de la versión definitiva de la Torá redactada por la aristocracia sacerdotal a finales del s. VI a.C o del s. V a.C.²⁸⁷, los primeros libros históricos de la Tanaj (*Josué, Jueces, Rut, Samuel, Ezequiel* y el *Deuterocacíanos*) constituyen la representación de la ideología sadoquita en que la realeza davídica salía malparada. Aunque la monarquía se mantenía como posibilidad histórica, dejaba de ser un derecho de la familia de David y correspondía al pueblo decidir si quería o no tomar un rey, y se permitía que el elegido fuera cualquiera de entre sus hermanos, no a un extranjero²⁸⁸.

La Torá deuteronomica fue según la tradición promulgada por el sacerdote-escriba Esdrás, que el Rey de Reyes Jerjes, o Artajerjes I, o Artajerjes II²⁸⁹

283 *Papiro Cowley* 30. Véanse también las *Bullae de Avigad*. SACCHI, 2004, p. 127-128. 284 Ne 12,10-11,22.

285 Las fechas del sumo sacerdocio de Yohanán están atestiguadas por el *Papiro Cowley* 30 y por el final de la guerra contra el general persa Bagodas en 443 a.C. Como es lógico, Yohanán sería ejecutado o exiliado.

286 Puesto que las fechas son razonables, no creo necesario plantear, como hacen algunos, la existencia de dos sumos sacerdotes Yohanán, de los cuales uno, al participar en las rebeliones promovidas por los egipcios, fuera suprimido de la lista de *Nehemías*, como los faraones egipcios depuestos. CROSS, F.M.: "A Reconstruction of the Judean Restoration", en *JBL* 94, 1975, p. 17.

287 Tema controvertido el de la finalización del Pentatéuco, en que cada autor tiene una teoría.

288 Dt 17,14-20.

289 Problema sin resolver, aunque personalmente, y en contra de la mayor parte de los críticos me inclino por dar más validez a Josefo que a *Esdrás*, obra que Josefo no menciona, manipulada por redactores tardíos, y que probablemente introdujo el nombre de Artajerjes con la única intención de hacer coincidir al sacerdote-escriba con el gobernador *Nehemías*, dando así al momento histórico una mayor solemnidad y al conjunto literario (incluida *Crónicas*) una unidad que permitía atribuirlo a un solo autor: Esdrás. Desde mi punto de vista, Esdrás tuvo que ser un gobernador persa. ¿Quién si no iba a tener poder para implantar una ley del Rey de Reyes? Por otra parte, el carácter constituyente del libro, no sólo por la implantación de la Torá, sino también por la concesión de exenciones fiscales a los sacerdotes y por la prohibición de los matrimonios mixtos, tiene sentido en esta época inicial del período persa, no a mediados

había enviado con la orden de imponer en Judá la ley local. Esta medida, como ha señalado Schwartz, está en consonancia con la política aqueménida que buscaba el sometimiento pacífico de los pueblos conquistados dotándolos de cierta autonomía y respetando su idiosincrasia étnica²⁹⁰. Prueba de ello es la similitud del procedimiento empleado en Egipto por Darío I, constatado en el Papiro 215 de la Biblioteca Nacional de París²⁹¹. Al igual que en Egipto, este proceso legislativo ratificador de la ley local tiene sentido en periodos próximos a la conquista o -en el caso judío- al retorno de los exiliados.

Esdrás impuso, además, la exención fiscal de los sacerdotes como ley imperial y la prohibición de los matrimonios mixtos como medida de iniciativa propia. La primera medida tiene sentido en un momento histórico clave de reorganización de la provincia, cuando el poder ha pasado de los gobernadores de la dinastía davídica a los sumos sacerdotes y a los gobernadores designados por el Rey de Reyes, que necesitan la connivencia de dichos sacerdotes para mantener el orden. La cuestión de los matrimonios mixtos también debió producirse en este momento de retorno de un nuevo grupo de exiliados y tiene sentido que se promulgara antes de Nehemías, ya que él haría uso de dicha legislación para expulsar a Manasés, hijo del Sumo Sacerdote Elyasib, que casó con la hija de Sambalat, el gobernador de Samaría.

En definitiva, después de la caída de Zorobabel, la casta clerical, compuesta de sacerdotes y levitas, a pesar de una situación económica inicialmente débil, logró en época persa hacerse con el poder político y religioso. Además, dentro de la tribu de Leví acabó triunfando el sector más conservador, contrario a las relaciones y mezclas con los pueblos vecinos. Algunos historiadores incluso habían propuesto que el levirato como sacerdocio tribal procedía de la influencia persa (los magos como tribu sacerdotal de la religión aqueménida), pero recientemente la tradición bíblica, que hacía a los sacerdotes descendientes de Aarón, se ha visto respaldada por estudios genéticos²⁹², por lo que hemos de admitir que la procedencia tribal del clero es cierta y muy anterior al exilio.

del mismo. La migración masiva de nuevos deportados junto a Esdrás tiene igualmente sentido poco después de la reinstauración del culto en el Templo y no en fechas posteriores. Y finalmente, no hay pruebas de ningún tipo, ni arqueológicas ni literarias, que apoyen una datación tardía de un personaje del calibre de Esdrás. Incluso me parece más aceptable la hipótesis de la invención del personaje que su datación tardía.

290 SCHWARTZ, S.: 2001, p. 20-21.

291 SPIEGELBERG, W.: *Die sogenannte demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris*, Leipzig, 1915, pp.30-32.

292 La pertenencia a una familia *Cohen* está atestiguada por apellidos, documentos e inscripciones. Recientemente se realizó un análisis genético entre judíos de todo el mundo y se comprobó que los que acreditaban suficientemente su ascendencia sacerdotal tenían un cromosoma Y común que los hacía descendientes de un mismo individuo. Véase SKORECKI, K., SELIG, S., BLAZER, S., BRADMAN, R., BRADMAN, N., WABURTON, P.J., ISMAJLOWICZ, M., y HAMMER, M.F.: "Y Chromosomes of Jewish Priests", en *Nature* n° 385, 2 de enero de 1997, p. 32.

Los levitas, aquellos miembros de la tribu que no eran descendientes de Aarón, constituían un clero menor subordinado al sacerdotal, pero superior en dignidad al resto de los israelitas. Lógicamente, los levitas debieron ser muy superiores en número a los sacerdotes antes del exilio, aunque la casta sacerdotal se incrementase en mayor progresión durante los quinientos años de existencia del reino de Judá, dada su mejor calidad de vida.

Esdrás hablaba de un retorno a Jerusalén de 4.000 sacerdotes y unos 300 levitas²⁹³. Independientemente del valor que se de a los números, hay aquí una proporción interesante porque nos permite deducir que la mayor parte de los levitas no partió hacia el exilio, sino que permaneció en Judá como casta clerical. Pero las cifras de *Esdrás* son poco creíbles, ya que, Jeremías hablaba de 4.600 varones exiliados (con sus familias) y no es aceptable que los sacerdotes supusieran el 80 % del total. Probablemente Esdras utilizó la cifra del total de sacerdotes de su época de composición, en torno al 340 a.C.

Se ha calculado que la población de la provincia persa de Judá (que excluía Samaría, Galilea, la costa Palestina y Transjordania) rondaría los 40.000 habitantes antes del retorno de los exiliados, cifra que tras un siglo de inmigración constante pudo llegar a 60.000 en torno al 420 a.C. y a 80.000 en torno al 330 a.C. Jerusalén tendría una población de 1.500-5.000 ciudadanos en época de Nehemías, como se deduce por el tamaño de sus murallas²⁹⁴. La cifra de 4.000 sacerdotes, con sus mujeres e hijos, constituirían unas 17.000 personas. Suponiendo una población un poco superior de levitas, la casta sacerdotal sería de 40.000 personas, lo que equivaldría al 50 % de una población total de 80.000 judíos en torno al 330 a.C., de los que la otra mitad serían miembros de las tribus de Judá y Benjamín. Aunque parezca un porcentaje demasiado elevado, estas cifras no desentonan con las calculadas por Joachim Jeremias para el s. I d.C., en las que la casta sacerdotal ocuparía el 15 % del conjunto de Israel (una vez incorporadas a Judá las regiones de Idumea, Samaría, Filistea, Galilea y Perea), un porcentaje similar al que debió tener la tribu de Leví –la más poderosa– en época de David y Salomón, cuando el país estaba compuesto por 12 tribus, de la cual la levita, la tribu de Moisés, era la más poderosa, omnipresente en todo el territorio²⁹⁵.

293 Esd 2, 36-42.

294 BEN ZVI, E.: "The Urban Center of Jerusalem and the Development of the Literature of the Hebrew Bible", en AUFRECHT, W.E. y MIRAU, N.A. (eds.): *Urbanism in Antiquity*, Sheffield, 1997, pp. 194-209; CARTER, C.E.: "The Province of Yehud in the Post-Exilic Period: Soundings in Site Distribution and Demography", en ESKENAZI, T.C. y RICHARDS, K.H. (eds.): *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, Sheffield, 1994, pp. 106-145. Otros barajan cifras superiores, en torno a los 150.000 habitantes, SCHWARTZ, S.: 2001, pp. 10-11.

295 Jeremías calcula 500.000 habitantes en todo Israel, de los cuales la antigua región de Judá tendría entre 90.000 y 100.000, dado el considerable crecimiento de Jerusalén como metrópoli del conjunto del territorio, que alcanzaría en el s. I d.C. una población de unos 25.000 ciudadanos. Estoy totalmente de acuerdo en que la población de Israel no podía ser superior a

Tras el retorno de los exiliados, los sacerdotes quedaron distribuidos en 21 casas, clanes o clases²⁹⁶. Hacia el 300 a.C., sin embargo, ya estaban establecidas las 24 casas sacerdotales que se mantendrían hasta el final del Segundo Templo, habiendo desaparecido 12 antiguas y apareciendo 14 nuevas²⁹⁷, entre ellas la familia sacerdotal de Yehoyarib, a la que pertenecían los Asmoneos, que sería una de las últimas en volver a Jerusalén desde el exilio²⁹⁸.

El cargo supremo de Sumo Sacerdote estuvo desde tiempos de Salomón en manos de los descendientes de Sadoc, hasta la destitución de Jasón en 172 a.C. por Antíoco IV. Ejercía la presidencia del Sanedrín en época del Segundo Templo, máximo órgano judicial y legislativo, así como la jefatura del clero en todos los sentidos (religiosos, ejecutivos, legislativos y judiciales), además de oficiar diariamente el culto del Templo.

Por debajo del Sumo Sacerdote estaba el *Segan* o Jefe Supremo del Templo²⁹⁹, que además de actuar como sustituto del Sumo Sacerdote y supervisor general del culto estaba al mando de las tropas del templo, comandadas por los siete *Amrklim* o Guardianes del Templo³⁰⁰, bajo cuyo mando estaban en época romana las tropas de levitas armados (aunque ignoramos si en época persa existieron tropas templarias, es probable que al menos hubiera una pequeña guardia). El cargo de *Segan* solía ser desempeñado por miembros de la propia familia sadoquita³⁰¹.

Además de la fuerza, los sacerdotes controlaban también la fiscalidad pública y las finanzas privadas, ya que el Templo ejercía no sólo de central de recaudación de impuestos, de rentas de arrendamientos de inmuebles propios, de venta de aves y otros artículos necesarios para los sacrificios y de donaciones para viudas, huérfanos y pobres, sino también de banco de depósito de capitales privados. Pero tanto el dinero de las viudas, huérfanos y pobres como los depósitos privados no formaban parte del tesoro del Templo en sí mismo, ya que no podían destinarse a sufragar los gastos del mismo, sino que

los 600.000 habitantes que poblaban este territorio hacia 1920 bajo el protectorado británico. Jeremías calculaba también para esa época unos 7.000 sacerdotes y unos 10.000 levitas, cifras que suponen un enorme crecimiento durante los tres siglos que van de Esdras a tiempos de Jesús, pero se trata de un crecimiento posible, dado el carácter aristocrático del sacerdocio. Esto supone unas 75 mil personas de casta sacerdotal, incluyendo mujeres y menores de edad, es decir, el 15 % de la población total del país aproximadamente. El descenso del porcentaje de sacerdotes respecto al total con respecto a época persa es lógico si tenemos en cuenta que la incorporación de Galilea, Samaría, Palestina, Idumea y Transjordania supuso un incremento del número de plebeyos pero no de sacerdotes. JEREMÍAS, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 2000 (Gotinga, 1963), pp. 264-271.

296 Ne 10,3-9. Aunque *Nehemías* fuera escrito hacia el 330 a.C., la lista de casas sacerdotales debió ser muy antigua, dadas las diferencias con respecto a la lista de *1Crónicas*.

297 1Cro 24,1-19.

298 Tosefta *Ta'an* II 1 (216,15) par. j. *Ta'an* IV 2,68^a 8-12 (IV/1,178); b. *Ta'an* 27^b.

299 אֶסְגָּן. *Estratego* en Josefo.

300 אַמְרֵי כְּלִיָּם. *Estrategos* en Josefo.

301 La tradición se remontaría, según la Torá, al propio Aarón, que nombró a sus hijos.

tenían que ser reintegrados a sus destinatarios, por lo que deben distinguirse varios tesoros en el Templo. Para administrar todos estos ingresos, existía la figura del *Gzkk* o tesorero³⁰², probablemente uno sólo en épocas antiguas pero tres ya en época romana. Se encargaban también de administrar los gastos del Templo, entre los que figuraban tanto los gastos de mantenimiento como los gastos corrientes (la compra de leña para los sacrificios, el vino para las libaciones y la harina para los panes de las primicias). Además, custodiaban el tesoro del Templo: los ornamentos del Sumo Sacerdote y los utensilios de oro y plata necesarios para el culto, de los cuales 93 eran necesarios para el servicio diario. Finalmente, controlaban el reparto entre los sacerdotes de las pieles y carnes de animales sacrificados (aquellos que no se quemaba en los holocaustos para Yahvé).

Junto a este grupo reducido de una decena de sacerdotes que realizaban sus funciones diariamente en el Templo durante años, el resto de los sacerdotes participaba en el culto de forma rotatoria, bien en las 24 secciones semanales del año, bien en el culto diario. Cada semana tocaba a una familia sacerdotal desempeñar el cargo de Jefe de la Sección Semanal³⁰³, que realizaba las ceremonias purificadoras de leprosos y púerperas que habían realizado las ceremonias de purificación y esperaban en la puerta de Nicanor a ser declarados puros, y allí mismo hacían beber las aguas amargas a las mujeres sospechosas de adulterio para realizar el juicio de Dios. En cuanto al jefe de sacerdotes del culto diario, su función era asistir al Sumo Sacerdote colocándose a su izquierda (a su derecha estaba siempre el Jefe del Templo).

En cuanto a los levitas, o clero menor, tenían tres funciones: cantores y músicos, servidores del Templo y guardias o soldados del Templo. Los cantores y músicos constituían la clase superior de levitas, dirigidos por un Jefe del Coro. Le seguían los servidores del Templo, que se encargaban de la limpieza y mantenimiento del Templo -con excepción del atrio de los sacerdotes, al que no podían entrar más que para ofrecer un sacrificio- y actuaban como sacristanes o ayudantes de los sacerdotes, asistiéndoles con las vestiduras, los libros sagrados y los instrumentos de culto. En cuanto a los soldados, cumplían sus funciones en tres zonas: “*Unos, los porteros, están a las puertas, en el mismo umbral; otros en el interior, en el pronaos* (explanada del Templo), *cuidan de que nadie sin derecho a entrar franquee intencionadamente o no el límite; otros patrullan alrededor* (atrios de las mujeres y de los gentiles). *El día y la noche se sortean, siguiendo un orden de guardias de día y guardias de noche*”³⁰⁴. Un levita ejercía la jefatura de los porteros

302 גִּזְכֵּךְ.

303 Según la Tosefta, citada arriba, la casa de Yehoyarib, a la que pertenecían los Asmoneos, tuvo que compartir semana con las demás, probablemente de forma rotatoria, porque ya estaban repartidas las 24 semanas, aunque esto puede ser tan sólo un intento de desprestigio por parte de los fariseos que, como se verá, padecieron a los Asmoneos.

304 FILÓN: *De especialibus legibus* I 156.

y otro de los guardias, y por la noche otro ejercía el cargo de “Hombre de la montaña del Templo”, que vigilaba a los guardias nocturnos situados en 21 puestos a lo largo de las puertas y murallas del Templo³⁰⁵. En época romana, los levitas armados también practicaban detenciones y ejecutaban penas, potestad que probablemente también tendrían en época persa y helenística, cuando su poder era mayor³⁰⁶.

Sacerdotes y levitas, por otra parte, llegarían a ser propietarios de tierras, aunque todo parece indicar que no se diferenciaban por su riqueza de los demás israelitas. Así, por ejemplo, el último sadoquita elegido como Sumo Sacerdote por los celotes en el 67 d.C., era un pobre cantero iletrado³⁰⁷.

Junto a los sacerdotes, el poder estaba en parte controlado por una aristocracia laica que sí basaba su poder en la riqueza patrimonial, aunque también tuviese importancia el linaje. Es probable que en época persa existiese un consejo de Doce representantes del pueblo judío, inspirado en la tradición de las doce tribus, ya que tanto *Esdras* como *Nehemías*, mencionan a doce jefes de los judíos que regresaron a Israel desde el destierro³⁰⁸. El hecho de que la existencia de estos doce jefes se haga compatible con la persistencia de sólo tres tribus –Judá, Benjamín y Leví– hace presuponer que este colegio de doce miembros tuviera un carácter más territorial que tribal³⁰⁹. En cualquier caso, la visión que el Cronista pretende dar de inexistencia de otras tribus que esas tres y de vacío poblacional de Judá antes del retorno de los exiliados, es actualmente considerada por todos los historiadores como una falsificación de la realidad llevada a cabo por los sacerdotes que, descendientes de las familias exiliadas, detentaban entonces el poder y despreciaban a un pueblo que se había mezclado mucho y no conservaba la memoria de sus ancestros tribales. Pero la presencia de linajes judíos importantes que procedían de tribus del norte, como los tobíadas, demuestra que la realidad fue mucho más compleja. En cualquier caso, dada la desigual entidad numérica de cada tribu, si existió el Consejo de los Doce, debió ser un órgano territorial representativo de la provincia, y no ya un órgano tribal.

Lo que sí es seguro es que hubo un Consejo de Ancianos, el Consejo de los Setenta y Dos que aparece mencionado en la Torá y los Profetas³¹⁰, órgano

305 *Midrás* I 1; *Tamid* I 1.

306 b. *Yoma* 23^a.

307 JOSEFO: *B.J.* IV 3,8 (155).

308 *Esd* 2,2 y *Neh* 7,7.

309 Un fenómeno similar de territorialización de las tribus se había producido en la misma época en Atenas con las reformas de Clístenes, aunque en Judea el elemento democrático de representación brillara por su ausencia, dado su carácter plenamente aristocrático.

310 Nm 11,16-17: *Yahvé respondió a Moisés: “Reúneme setenta ancianos de Israel, de los que sabes que son ancianos y escribas del pueblo. Llévalos a la Tienda del Encuentro y que estén allí contigo. Yo bajaré a hablar contigo, tomaré parte del espíritu que hay en ti y lo pondré en ellos, para que lleven contigo la carga del pueblo y no la tengas que llevar tú solo”*. 1Re 8,1; 20,7; 2Re 23,1; Ez 14,1; 20,1; 2Cr 19,8 y Dt 17,8ss.

aristocrático que controlaría al Sumo Sacerdote, pero presidido por él. Entre sus funciones no estaba la legislativa, puesto que la Ley ya estaba escrita y era intocable, pero sí la consultiva y judicial, constituyendo sin duda el tribunal supremo de la provincia, competente en la jurisdicción mayor. También tendrían funciones notariales y administrativas, de ahí que el requisito para ser miembro del Consejo fuera ser anciano y escriba.

No parece que en época persa hubiera otros jueces, aparte de estos “ancianos”, que ejercieran la judicatura en las aldeas de la provincia. Sólo un 10 % de los habitantes de Judá sabría leer y como mucho un 1% escribir, por lo que un colegio judicial de 70-72 miembros supone aproximadamente un juez por cada mil habitantes, proporción bastante adecuada para la época. La discusión sobre el número 72 y el 70 carece de sentido, ya que, en Nm 11,16 se mencionan 70 ancianos más Moisés y Aarón, es decir 72. La relación de este senado con las doce tribus es evidente en la relación numérica: doce por seis, setenta y dos. Flavio Josefo que menciona a los “ancianos” al tratar la época persa, recurre a las tribus para dar lugar a los 70 sabios (72) que llevarían a cabo la traducción de la Torá al griego para la biblioteca alejandrina: “*Y elegimos también varones ancianos, seis de cada tribu, que os hemos enviado con la Ley*”³¹¹. Aunque no podemos afirmar con certeza que este fragmento de la carta del Sumo Sacerdote Eleazar, contestando a la petición del Rey Ptolomeo Filadelfo, sea histórico, debemos concederle su importancia. La idea de las tribus perdidas del norte, deportadas por los monarcas asirios, estaba muy arraigada en la mente judía, pero téngase en cuenta que muchos de los israelitas del norte emigraron a Judá en la época asiria. Si admitimos que sólo los clanes superiores de Judá fueron deportados a Babilonia por Nabucodonosor, permaneciendo en el territorio muchos benjaminitas, judíos y miembros de las otras tribus descendientes de los emigrantes del norte, tendremos que reconocer que era posible cierta pervivencia de la tradición de las doce tribus entre los habitantes de la Judá aqueménida. De hecho, Nehemías lo que dice es que en Jerusalén sólo se permitió que se establecieran “*los jefes del pueblo*” junto con miembros de las tribus de Judá, Benjamín y Leví, mientras que “*el resto de los israelitas, de los sacerdotes y de los levitas se estableció en todas las ciudades de Judá, cada uno en su heredad, y en los poblados situados en sus campos*” (Ne 11, 1-20). Es factible, por tanto, concluir que al reconstruirse Judá en época aqueménida se volviera a dividir el territorio en doce tribus o distritos y que estos persistieran hasta época de Ptolomeo Filadelfo (285-246 a.C.). Del mismo modo que se recurrió a estas nuevas tribus territoriales para formar el consejo de setenta (72) sabios que llevarían a cabo la traducción de la Torá del hebreo al griego, se formaría también el consejo de ancianos que existió en época persa. También es posible que en ocasiones se duplicara el número de consejeros, como parece ocurrió durante el gobierno

311 JOSEFO: A.J. XII, 2,6 (51-56). Josefo copia citando de la *Carta de Aristeas*.

de Nehemías: “*A mi mesa se sentaban los jefes y los consejeros en número de ciento cincuenta*” (Ne 5, 17), número que se obtiene de forma aproximada al sumar a los doce jefes el doble de setenta, es decir, doce consejeros o senadores por cada una de las doce tribus o distritos. En cualquier caso, es claro que el gobierno de Judá estaba en manos de una aristocracia reducida de unos 150 senadores que constituían el 0’18 % de la población, apoyada en la casta clerical.

Nehemías desempeñó en dos ocasiones el cargo de gobernador, entre 445 y 424 a.C.. El primer gobierno (445-433 a.C.) tuvo como principal objetivo reconstruir las murallas de Jerusalén, hecho que prueba la confianza de los monarcas aqueménidas en la fidelidad de la aristocracia sacerdotal. De nuevo aparece aquí Tobías, el gobernador de Ammanítide, que junto a Sambalat, el gobernador de Samaría, y a Guésem, el gobernador árabe (Moab ya había pasado a manos de los árabes nabateos), lucharía contra la reconstrucción de las murallas de Jerusalén. Evidentemente hay un temor de los pueblos vecinos a una obra de carácter militar que podía suponer en un futuro la preeminencia de Jerusalén en la región.

En el año 433 a.C., Nehemías fue llamado por Artajerjes a su corte. Un tiempo después, pero antes de la muerte de Artajerjes en 424 a.C., Nehemías desempeñó un segundo gobierno de Judá³¹². En el interregno, el Sumo Sacerdote Elyasib había llevado a cabo una serie de alianzas con los gobernadores israelitas de las regiones vecinas: su nieto Manasés se había casado con la hija del gobernador de Samaría, Sambalat, y había emparentado con Tobías, el israelita de la tribu de Neftalí que gobernaba la Ammanítide, al que había instalado en el atrio del Templo, en las cámaras anteriormente dedicadas al almacén de los diezmos y los utensilios del culto³¹³. Además, “*ya no se entregaban las raciones de los levitas, por lo que ellos se habían marchado cada uno a su campo -los levitas y los cantores encargados del servicio*”³¹⁴.

Esta es sin duda la situación descrita en *Malaquías*, un profeta de casta levita que criticaba a los sacerdotes porque sacrificaban animales defectuosos a Yahvé, reservándose los mejores para ellos, porque celebraban matrimonios mixtos y porque defraudaban al clero menor “*en el diezmo y en la ofrenda reservada*”³¹⁵. El tema de los matrimonios mixtos en *Malaquías* hay que matizarlo, porque lo que él en realidad condena es el matrimonio con mujeres que adoran a un dios extranjero, en cambio valora positivamente a los extranjeros que celebran culto a Yahvé, cuya ofrenda es más pura que la de los

312 Ne 13.

313 Ne 6,17-19: Tobías tenía muchos aliados entre los poderosos porque era yerno de Secanías. No se dice quién era este Secanías, pero se deduce que debía ser hijo de Elyasib, con lo cual el Sumo Sacerdote había casado a un nieto con la hija del gobernador de Samaría y a una nieta con el gobernador de Ammanítide.

314 Ne 13,10.

315 Ml 1,6-14; 2,10-16; 3,6-12.

sacerdotes defraudadores³¹⁶. *Malaquías* descontento con el nuevo régimen sacerdotal, promete un nuevo mesías anunciado por Elías³¹⁷.

Es posible que Nehemías destituyera a Elyasib y cediera el cargo a su hijo Yohadá, aunque no se mencione en su libro. Lo que sí se dice es que restableció la pureza del culto, dio poder a los levitas para intervernir en la redistribución de diezmos, primicias y ofrendas, así como para “guardar las puertas” e impedir a los mercaderes extranjeros que entrasen en la ciudad en sábado, estableció reglamentos para los sacerdotes y levitas (interpolándolos, sin duda, en el *Levítico*) y además, expulsó a Manasés, el hijo de Yoyadá, en aplicación de la ley de Esdrás³¹⁸. Es curioso, sin embargo, que a los demás judíos que habían casado con mujeres asdoditas (filisteas), ammonitas o moabitas, simplemente los maldijo y, a algunos, los azotó, pero no los expulsó ni a ellos ni a sus mujeres e hijas. Tampoco dice nada de aquel o aquella pariente de Elyasib que había contraído matrimonio con alguien de la familia de Tobías, quizás porque a pesar de decir que Tobías no había logrado acreditar su origen israelita y despreciarlo calificándolo de “servidor ammonita”, reconocía que no era extranjero. Tobías procedía de una familia del reino del norte deportada en época asiria, dos siglos antes de esta época, por lo que difícilmente conservaría documentos escritos o podría aportar testimonios de pureza racial de los deportados del reino de Judá que llegaron a Mesopotamia más de cien años después que su familia.

La ideología endogámica no era absoluta, y tenía detractores en la propia familia sadoquita y en la literatura. El Tritoisaiás proclamaba: *“Que el extranjero que se adhiera a Yahvé no diga: ¡Seguro que Yahvé me separará de su pueblo! No diga el eunuco: ¡Soy un árbol seco! Pues así dice Yahvé: Respecto a los eunucos que guardan mis sábados y eligen aquello que me agrada y se mantienen firmes en mi alianza, yo he de darles en mi Casa y en mis muros monumento y nombre mejor que hijos e hijas; nombre eterno les daré que no será borrado. En cuanto a los extranjeros adheridos a Yahvé para su ministerio, para amar el nombre de Yahvé y para ser sus siervos, a todo aquel que guarde el sábado sin profanarle y a los que se mantienen firmes en mi alianza, yo les traeré a mi monte santo y les alegraré en mi Casa de oración. Sus holocaustos y sacrificios serán gratos sobre mi altar. Porque mi Casa será llamada Casa de oración para todos los pueblos. Oráculo del Señor Yahvé que reúne a todos los dispersos de Israel. A los ya reunidos todavía añadiré*

316 Ml 1,11.

317 Ml 3,23. Por cierto, Elías era un profeta del reino del norte, con el que parece identificarse el autor de *Malaquías*, que significa “el enviado”. No sería extraño que *Malaquías* fuera un levita procedente del reino del norte.

318 Ne 13,13-30.

otros³¹⁹. En la misma línea se sitúan los libros de *Ruth*³²⁰ -la historia de la moabita que casó con el judío Booz de Belén y engendró a Obed, el abuelo de David- y *Jonás*, obra en la que Yahvé perdona a una Nínive conversa a pesar del disgusto de Jonás³²¹.

El gobernador samaritano Sambalat nombró a su yerno Manasés Sumo Sacerdote de un templo que construyó en el monte Garizím, dando así origen a un judaísmo rival del jerosolimitano, más abierto al resto de la humanidad e incluso, hay que decirlo, menos racista. Aunque este término tenga connotaciones demasiado contemporáneas y sea poco apropiado para calificar a los judíos, que tanto lo han sufrido, debemos tener en cuenta que las medidas atribuidas a Esdrás y Nehemías, sin parangón en la literatura judía anterior, ni en la Torá ni en los libros proféticos ni históricos, no suponían solo la prohibición de desposar a una gentil que no creía en Yahvé, sino también la prohibición de desposar a creyentes en Yahvé que no fueran de linaje puramente judío.

Josefo sitúa el cisma samaritano al final de la época persa³²², pero sin duda es un error suyo, y hay que fiarse más de Nehemías³²³. Manasés debió llevar consigo a Samaría una copia de la Torá, incluyendo las prescripciones de Nehemías sobre los sacerdotes y levitas, ya que el texto del Pentateuco samaritano es muy similar al masorético, a pesar de las 6.000 variantes que presentan, de carácter fundamentalmente gramatical y estilístico. Es probable que el texto samaritano esté más cerca del original, ya que utilizaba una escritura hebrea más arcaica, no arameizada como la escritura cuadrada de Judea. En la Torá se decía que el primer altar construido por los israelitas al entrar en la tierra de Canaán desde Transjordania se construyó en el monte Garizim³²⁴.

“Samaritano” viene de *Shomeronim*³²⁵, que significa “los observantes”. Las fuentes samaritanas no hablan de Manasés. Según ellas, el templo de Garizim fue reconstruido tras el retorno al reino del norte de los deportados por

319 Is 56,3-8. Este texto se escribió hacia el 500 a.C. ACHTEMEIER, E.: *The Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary*, Minneapolis, 1982, pp. 11-16.

320 El hebreo arcaico y los arameísmos implican dos redacciones, una antigua, del s. VIII a.C., y otra reciente y postexilica, en torno al 500 a.C. MYERS, J.: *The linguistic and literary form of the Book of Ruth*, Leiden, 1955, pp. 1-65.

321 Puesto que Nínive fue destruida en 612 a.C. por los babilónicos, el libro debe ser anterior, aunque algunos investigadores lo datan en torno al 500 a.C. atendiendo a los arameísmos y a la teología en favor de la conversión de los gentiles. BOLIN, T.M.: *Beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*, Sheffield, 1997, pp. 36-40.

322 JOSEFO: *A.J.* XI 8,2 (306-312).

323 SACCHI, 2004, pp. 167-174.

324 Dt 27,4. La variante masorética dice Monte Ebal, pero como dice Sacchi, es más probable que la lectura original fuera Garizim, porque en Dt 11,29 y 27,13 el Monte Ebal es considerado lugar de maldición y no tiene sentido que Yahév ordenara que le consagraran un altar en un lugar maldito.

325 שומרונים en origen, del verbo *shomer*, observar; *shamerim* después, por influencia de Samaría, capital de la provincia.

Sargón. Pero se trata de fuentes tardías³²⁶ y el hecho de que no mencionen a Manasés se debe a que no consideraban que sus raíces israelitas tuvieran que enraizarse en un sumo sacerdote judío. De hecho, es posible que el templo del Garizim no se debiera a Manasés. Lo que sí es más probable que se le debiera a él es la Torá samaritana, puesto que no muestra diferencias teológicas o históricas importantes con la obra que terminaron de redactar los escribas sacerdotales que retornaron del exilio a Babilonia. Por tanto, la importancia histórica de Manasés consiste en la judaización de los samaritanos que, probablemente, antes de él no tenían una religión tan monolátrica y henoteísta.

El hecho de que los samaritanos no aceptaran ni los libros proféticos ni los históricos nos lleva a su pensamiento político. No hay nada de mesianismo davídico, puesto que los únicos descendientes de David que conservaban la memoria de su linaje procedían de los reyes de Judá, inaceptables para los hebreos del norte. Tampoco fundaban sus esperanzas políticas en un sumo sacerdocio teocrático, porque antes y después de Manasés estuvo muy claro que el poder político lo detentaba un gobernador nombrado por el Rey de Reyes, aunque dicho gobernador perteneciera a una dinastía.

Pero había otra posibilidad mesiánica, la que mencionaba el propio *Deuteronomio*: el “Profeta como Moisés”³²⁷. Esta idea había surgido antes del cisma samaritano entre los escribas sacerdotales de época de Esdrás que dieron forma definitiva al *Deuteronomio*, probablemente como una forma de neutralizar el mesianismo monárquico. En efecto, con el triunfo sacerdotal no era necesario un mesianismo sacerdotal. *Zacarías*, como ya se ha visto, otorgó a los Sumos Sacerdotes el mismo carácter de ungidos que a los reyes. Pero la esperanza de liberación respecto al Imperio Persa se asociaba con la monarquía. De ahí que los sacerdotes recurriesen a una figura más lejana, exenta de carácter monárquico, para establecer en la Torá la promesa por parte de Dios de que algún día, cuando los judíos aprendan a cumplir rigurosamente la Torá, les enviaría un “Profeta como Moisés”, superior a todos esos otros profetas tan leídos en aquella época que hablaban de mesías monárquicos, un profeta capaz de hablar con Dios cara a cara y no en sueños, como los demás, un profeta que implantaría el Reino de Dios sobre Israel, un reinado al que los israelitas renunciaron cuando pidieron a Samuel que les otorgara un rey humano.

326 La *Tolidah* de Eleazar ben Amram, publicada en 1149 d.C., que recoge listas genealógicas de los sumos sacerdotes samaritanos hasta la fecha de publicación, el *Libro Samaritano de Josué*, una fuente del s. XIII d.C. que utilizaría textos samaritanos más antiguos, en la que se narra la Historia de los Samaritanos desde Josué hasta Babba Rabá, Sumo Sacerdote del s. III d.C. en el Templo de Garizim reconstruido tras Adriano, y el *Kitab al-Tarikh* o “Anales” samaritanos, obra compuesta por Abul Fath ben Abi al-Hasan a petición del Sumo Sacerdote Pinjás en 1355 d.C. STENHOUSE, P.: “Samaritan Chronicles”, en CROWN, A.D.: (ed.) *The Samaritans*, Tubinga, 1989, pp. 218-265. El hallazgo de manuscritos samaritanos del s. IV a.C. en las Cuevas de Wadi Daliyeh permite asegurar que existieron crónicas samaritanas de dicha época. CROWN, A.D.: *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tubinga, 2001, p. 4.

327 Dt 18,20-22.

Los samaritanos, al optar por la Torá sin los Profetas, optaban por esta esperanza mesiánica de carácter profético mosaico, una esperanza mesiánica completamente distinta a la davídica o la sadoquita. Además de esta importante diferencia política, la ideología samaritana, como veíamos un poco más arriba, se diferenciaba de la ideología que gobernaba Judá por su mayor tolerancia hacia los extranjeros. Los samaritanos son los descendientes de las tribus del norte que sobrevivieron a la caída del reino de Israel en manos de Sargón de Asiria en el 722 a.C. Sargón deportó a 27.290 israelitas, por lo que es evidente que una parte de la población hebrea permaneció en el territorio. Los asirios deportaron a su vez a población asiática al reino del norte, tanto a Samaría como a Galilea, de modo que se producirían mezclas de población, detestadas por los hebreos del reino del sur o judíos. Sin embargo, también habría familias del reino del norte que mantendrían su linaje, sobre todo la vía patrilineal, como han demostrado recientes estudios genéticos que comparando el cromosoma Y de los samaritanos actuales (entre 700 y 800 habitantes del Estado de Israel) con muestras de otros judíos y de otras poblaciones mundiales no judías, han demostrado que samaritanos y judíos tienen un ancestro masculino común e, incluso, que los sacerdotes samaritanos comparten con las demás familias sacerdotales el ancestro aarónida. No ocurre lo mismo con el ADN mitocondrial exclusivamente transmitido por mujeres, que muestra una distancia similar con respecto a los judíos que la que muestran los palestinos³²⁸. Esto demuestra que la tradición respecto a la mayor flexibilidad de los samaritanos en contraer matrimonio con mujeres no judías tiene una base real.

Además de los samaritanos, hubo entre los habitantes de Judea muchos que rechazaban el nacionalismo feroz de los sadoquitas y su racismo endogámico. Destaca entre los más importantes defensores de una Judea más abierta el gobernador de Ammanítide, Tobías, que lideró a los descontentos con la política discriminatoria de Nehemías: *“En aquellos mismos días, los notables de Judá multiplicaron sus cartas dirigidas a Tobías y recibían las de éste; porque tenía en Judá muchos aliados, por ser yerno de Sekanías, hijo de Ará, y por estar casado su hijo Yehojanán con la hija de Mesul-lam, hijo de Berekías. Incluso llegaron a hablar bien de Tobías en mi presencia y le repetían mis palabras. Y Tobías mandaba cartas para intimidarme”*³²⁹. Hay un Sekanías entre los cabezas de familias sacerdotales de tiempos del Sumo Sacerdote Josué, hacia el 500 a.C., y un Mesul-lam, como cabeza de la familia sacerdotal de Guinnetón en tiempos

328 SHEN, P., LAVI, T., KIVISILD, T., CHOU, V., SENGUN, D., GEFEL, D., SHPIRER, I., WOOLF, E., HILLEL, J., FELDMAN, M.W. y OEFNER, P.: “Reconstruction of Patrilineages and Matrilineages of Samaritans and Other Israeli Population from Y-Chromosome and Mitochondrial DNA Sequence Variation”, en *Human Mutation* n° 24, 2004, pp.248-260.

329 Ne 6,17-19.

del Sumo Sacerdote Yoyaquim, en torno al 450 a.C.³³⁰. Probablemente, este mismo Mesul-lam fue el que se opuso a la expulsión de las mujeres e hijos de los judíos casados con extranjeras en tiempos de Esdrás³³¹. El mismo Tobías aquí mencionado es el que donó oro y plata para la corona de Josué, como se vio anteriormente, por lo que no puede decirse que tuviera malas relaciones con los sumos sacerdotes. Su conflicto fue con Nehemías por su fanatismo en la pureza de sangre judía, que llegó al extremo de negar al propio Tobías el carácter de judío de pleno derecho, carácter que había detentado en época de Josué y que continuarían detentando sus descendientes emparentando con otros sumos sacerdotes, como es el caso del Tobías del papiro de Zenón de mediados del s. III a.C. Pero en cualquier caso, la familia Tobiada se vio obligada a publicar su propia historia en el libro de *Tobías*, que garantizaba su origen de la tribu de Neftalí, su judaísmo pleno en el exilio y el favor de Dios. Pero esto nos lleva ya a la época helenística.

Las fuentes judías son parcas respecto a la evolución política de esta época. Para Schwartz³³², este silencio respecto a los doscientos años que duró este régimen político aristocrático, en contraste con los textos de época helenística y romana que reflejan dinamismo y desorden, nos permite deducir que el período aqueménida fue un tiempo tranquilo, pacífico y próspero para los judíos, el período en que cristalizó su cultura y su religión.

De hecho, es muy probable que el henoteísmo judío surgiese por influencia persa, frente al politeísmo del período anterior, denunciado precisamente por los libros históricos y proféticos de la Tanaj redactados a finales del siglo VI o principios del V a.C. por los sacerdotes de Judá para justificar su régimen aristocrático frente al régimen monárquico.

Para que se produjera la evolución definitiva hacia el monoteísmo era necesario subordinar a los dioses, los *elohim*³³³, con respecto a Yahvé. Esta subordinación se realizaría en época helenística considerando a los dioses de los demás pueblos bien ángeles, bien demonios.

Aunque son muchos los investigadores que relacionan el origen de la angelología judía con la influencia persa, lo cierto es que la palabra es griega y su uso no se produce en textos judíos hasta época helenística³³⁴. En realidad,

330 Ne 12,12-16. No es probable que se tratara del otro sacerdote homónimo de la familia de Esdrás mencionado en el mismo pasaje.

331 Esd 10,15.

332 SCHWARTZ, S.: 2001, p. 22.

333 אֱלֹהִים

334 La idea de la influencia persa se remonta a BARTON, G.A.: *The Religion of Israel*, Nueva York, 1918, p. 183; y ha sido admitida sin gran fundamentación por KUHN, H.B.: "The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses", en *JBL* v. 67, n.º , 1948, pp. 222-224; así como por la mayor parte de los comentaristas de estos apócrifos veterotestamentarios. No estoy de acuerdo. No hay pruebas de ningún tipo al respecto y sí, en cambio, como se verá, respecto a la influencia de la filosofía griega.

el término persa que se suele identificar con “ángeles” es *yazatas*³³⁵, que significaba simplemente “dioses” o “divinidades”, como se deduce del himno a Ashis-Vanuhi, hija del dios supremo Ahura Mazda: “*El padre es Ahura Mazda, el más grande de los yazatas, el mejor de los yazatas*”³³⁶. Ciertamente, había infinidad de *yazatas* y estaban jerarquizados. El gobierno del universo correspondía a siete *yazatas* especialmente poderosos, los *Amesha Spentas* o “Santos Inmortales”: *Ahura Mazda* “Soberano Conocimiento”, *Vohu Manah* “Buen Pensamiento”, *Asha Vahishta* “Mejor Justicia”, *Khshathra Vairya* “Deseado por el Reino”, *Spenta Armaiti* “Generosa Devoción”, *Haurvatat* “Salvador”, y *Ameretat* “Inmortalidad”, de los cuales Ahura Mazda era el señor supremo. Por debajo de ellos había *yazatas* asignados a los astros, como *Mitra*, el Sol, y luego *yazatas* relacionados con cada fenómeno natural. En conclusión, la idea de los “ángeles” como seres creados por Dios, inferiores a él pero superiores al ser humano, que actuaban como intermediarios o “mensajeros” entre Dios y la Humanidad, no existía en la religión persa ni en el judaísmo prehelenístico. Como se verá después, dicha idea surgió por influencia de la filosofía helenística.

La palabra *ángeles* es la traducción griega del hebreo *mal`akh*³³⁷. En la Torá, el término *mal`akh* se empleó simplemente como “mensajero”, indicando a veces a mensajeros humanos, a veces a mensajeros celestiales y a veces simplemente una aparición de Yahvé, como se deduce de las propias palabras pronunciadas por dichos *mal`akhim*, en que el propio Yahvé habla en primera persona, tal como explica De Vaux: “*En los textos antiguos, el Ángel de Yahveh, (Gn) 22,11; Ex 3,2; Jc 2,1, etc, o el Ángel de Dios, (Gn) 21,17; 31,11; Ex 14,19, etc, no es un ángel creado distinto de Dios, Ex 23,20; es el mismo Dios en la forma visible en que se aparece a los hombres. La identificación es clara en el v. (Gn 16,)13. En otros textos, el Ángel de Yahveh es el ejecutor de sus venganzas, Ex 12,23+*”³³⁸. En realidad, en este último versículo de *Éxodo* no utiliza el término *mal`akh*, sino “exterminador”, que es más bien un calificativo o una sustancia emanada del propio Yahvé, que es quien pasa personalmente por las casas de los egipcios para exterminar a sus primogénitos. Hay otro tipo de pasajes en que el *mal`akh* de Yahvé actúa como guía de Israel, señalando su camino en el éxodo, pero nada parece indicar, dado la continuidad contextual con los pa-

335 *Yajata* en sanscrito, *Ized* (*yezdam* en plural) en persa moderno.

336 *Ashi-Yasht* (Kh.-Av. 33). Sobre los *yazatas*, véase JACKSON, A.V.W.: *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, Nueva York, 2003 (1ª ed., 1928), pp. 55-65; PIKE, A.: *Indo-Aryan Deities and Worship. As Contained in the Rig Veda*, Louisville, 1930, pp. 381-384.

337 ἄγγελος = מַלְאָךְ.

338 DE VAUX, R.: comentario *ad locum* a Gn 16,7, en *Biblia de Jerusalén*, Bilbao, 1975, p. 29. Este sentido de *mal`akh* se aprecia en Gn 16,7-11; 21,17; 22,11-15; 24,40; 31,11; 48,16; Ex 3,2.; Nm 22,22-35.

sajes anteriores, que no se trate de nuevo de la forma de designar a la imagen visible de Yahvé³³⁹. Sin embargo, en el Salmo 91 aparece ya un concepto nuevo: “Él dará orden sobre ti a sus *mal`akhim* de guardarte en todos sus caminos. Te llevarán ellos en sus manos, para que en piedra no tropiece tu *pie*”³⁴⁰. Aparece ya aquí un nuevo tipo de “mensajero”, el de la guardia, el protector. Y además en plural, lo que descarta una sentido similar al “ángel de Yahvé de la Torá. Lo mismo puede decirse del ángel de la presencia o de la faz (*mal`akh panav*) del Trito-Isaías³⁴¹. No se trata ya de una imagen de Yahvé, sino de un ser divino que tiene la prerrogativa de contemplar a Dios. En conclusión, si después del Exilio en la redacción sacerdotal de la Torá, *mal`akh Yahveh* es la forma física visible de Dios, en textos de época persa aparece ya una concepción de los *mal`akhim* como seres diferenciados de Yahvé, bajo sus órdenes y su presencia.

Pero esto no significa que existiese ya una angelología propiamente dicha, según la cual estos seres fueron creados por Yahvé de la misma forma que los humanos, pero con características muy diferentes (espirituales, celestiales, inmortales). El hecho de que fueran creados es clave para diferenciarlos de los “dioses”, o de los “hijos de Dios”, términos que aparecen en la Torá hebrea designando a entidades divinas que coexistían con Yahvé. Para que exista una angelología clara debe desarrollarse una mitología de la creación de los ángeles como seres que conforman la corte celestial, mitología que vendría a sustituir a la más primitiva en que la corte celestial estaba compuesta de dioses. Y este fenómeno sólo se produjo, repito, en época helenística, imponiéndose tan sólo de forma gradual.

Fue también en época helenística cuando los traductores de la Biblia los Setenta utilizaron la palabra *ángeles*, no ya sólo para traducir *mal`akh*, sino también en muchos pasajes en que Dios aparecía en plural como *elohim*. Los LXX tradujeron unas veces *elohim* por “mensajeros”, otras por “dioses” en plural y otras por “Dios” en singular. Los judíos que elaboraron el texto masorético a partir del siglo I d.C., respetaron en 35 ocasiones el término *Elohim* pero pusieron en ocasiones en singular el verbo que definía su acción, de modo que el término adquiriría sentido de plural mayestático, excepto en las ocasiones en que el texto se refería con claridad a una pluralidad de seres³⁴². Igualmente, los rabinos de finales del s. I y principios del II, eludieron el tér-

339 Gn 24,7; Ex 14,19; 23,20-23; 32,34; 33,2; Nm 20,16

340 Sal 91,11-12. Aunque no es fácil datar un salmo, este no parece muy reciente porque usa en los versículos 1 y 2 los cuatro nombres del Dios del Génesis: Elyon, Saddy, Yahvé y Elohim.

341 Is 63,9. El Trito-Isaías es una colección heterogénea de textos de los siglos VI-IV a.C. Este pasaje forma parte del Salmo 63,7-64,11, probablemente un poco anterior al fin del Destierro, dado que aparece Jerusalén desolada.

342 EDELMAN, D.V. (ed.): *The triumph of Elohim*, Kampen, 1995, especialmente los capítulos de HANDY, L.K.: “The Appearance of Pantheon in Judah”, pp. 27-44, y NIEHR, H.: “The Rise of YHWH in Judaite and Israelite Religion: Methodological and Religio-Historical Aspects”, pp. 45-71.

mino en las traducciones arameas del Targum, sustituyéndolo por “Yahvé”³⁴³. Pero estos recursos no han ocultado el sentido antiguo que *elohim* tenía en la primitiva Biblia hebrea, el de “dioses”, como demuestra el hecho de que, en ocasiones, aunque el sujeto se haya puesto en singular, el verbo se mantenga en plural, como en Gn 1,26: “Y dijo Elohím: Hagamos al ser humano a nuestra imagen y semejanza”.

Por otra parte, el texto masorético mantiene el sentido de “dioses” con total claridad en pasajes como Gn 35,7, en el que Jacob “edificó allí un altar, llamando al lugar El Betel, porque allí mismo algunos *elohim* se habían revelado cuando huía de su hermano” o Gn 20,13 en que Abrahán dice “los *elohim* me han hecho errar lejos de la casa de mi padre”. En ambos pasajes los traductores de los LXX utilizaron el singular *Theos*.

Un primer ejemplo de sustitución de *elohim* por *angeloi* es el pasaje de Sodoma y Gomorra, cuando Yahvé se aparece a Abrahán acompañado de los dos *elohim* que van a destruir las ciudades malditas (Gn 19,1). Otro ejemplo es el Salmo 8, cuando dice que al ser humano “apenas inferior a los *elohim* le hiciste”³⁴⁴. Lo mismo ocurre en el Salmo 138: “En presencia de los *elohim* salmodio para ti”³⁴⁵, en que los dioses forman la corte de Yahvé.

Sin embargo, los LXX en otros pasajes tradujeron directamente *elohim* por “dioses”: como en los siguientes de Éxodo: “¿Quién como tú Yahvé entre los dioses?”³⁴⁶ y “Ahora reconozco que Yahvé es el más grande de todos los dioses”³⁴⁷; o en los Salmos 86, 95 y 97: “entre los dioses, ninguno como tú, Señor, ni obras como las tuyas”³⁴⁸; “porque Yahvé es un dios grande, Rey grande sobre todos los dioses”³⁴⁹; pasajes que equiparan a Yahvé con los *elohim*, de los que tan sólo es un *primus inter pares*. Lo mismo se aprecia en Ex 12,12; Nm 33,4; Dt 6,14-15; Jos 23,16 y 24,14-24.

Yahvé, al igual que Ahura Mazda en la religión zoroástrica, destaca entre los demás dioses porque es el principal de ellos, su rey. Esto no es monoteísmo, sino henoteísmo, es decir, una religión que cree en una multiplicidad de dioses pero considera a uno de ellos superior a los demás³⁵⁰.

343 DIEZ MACHO, A: *El Targum*. Madrid, 1982.

344 Sal 8,6: ἡλάττωσας αὐτόν βραχύ τι παρ' ἀγγέλους.

345 Sal 138,1 (137,1 en los LXX): ... καὶ ἐναντίον ἀγγέλου Ψαλῶ σοί.

346 Ex 15,11: τίς ὁμοίός σοι ἐν θεοῖς, κύριε.

347 Ex 18,11: νῦν ἔγνω ὅτι μέγας κύριος παρὰ πάντας τοὺς θεοὺς.

348 Sal 86,8 (85,8 de los LXX, que tienen otra numeración): οὐκ ἔστιν ὁμοίός σοι ἐν θεοῖς, κύριε...

349 Sal 95,3 (94,3 en los LXX): ... καὶ βασιλεὺς μέγας ἐπὶ πάντας τοὺς θεοὺς.

350 PORTER, B.N.: *One God or many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay, 2000. El henoteísmo como fórmula conciliatoria del Uno y lo Múltiple es una solución muy antigua presenta ya en los textos egipcios. Véase ROUGÉ, E.: *Conférence sur la religion des anciens Égyptiens*, en *Annales de philosophie chrétienne*, 5º ser. 20, 1869, pp. 325-337: “La característica primera de la religión es la Unidad, expresada de manera enérgica por las fórmulas: “Dios, Uno, Solo y Único, nadie más que Él (...) Tú eres Uno y millones proceden de ti. Él lo ha creado todo y sólo Él no ha sido creado”. Una idea predomina, la de un

La sustitución de *elohim* por *Angeloi*, por tanto, tenía un sentido más bien henoteísta, ya que esta palabra quería decir simplemente “mensajeros”, es decir, era utilizada como un apelativo de “dioses”. Sin duda, se estaba otorgando a los dioses una función menor a la que tenía Yahvé, ya que se les estaba considerando intermediarios entre Dios y la Humanidad, pero aún no se les había quitado el carácter divino.

Pero, a diferencia de otras religiones henoteístas como la egipcia, la religión de Israel era monolátrica, es decir, pretendía que los israelitas rindieran culto tan sólo al dios que consideraban supremo. Frente a la visión tradicional de los creyentes, “*los historiadores y fenomenólogos de la religión ponen el acento en los aspectos que manifiestan el carácter evolutivo de la religión de Israel. El monoteísmo yahvista se formó a lo largo de todo un proceso de evolución que, partiendo de un pasado politeísta, pasó por una fase henoteísta hasta alcanzar el estadio final monoteísta*”³⁵¹. Yo añadiría que entre la fase politeísta y la henoteísta hubo primero una etapa monolátrica.

Julio Trebolle, tras repasar los hallazgos arqueológicos y compararlos con los textos bíblicos, demuestra que, en los orígenes (siglos XIII-X a.C.), Israel era un pueblo cananeo más, con su religión politeísta en la que destacaba el dios del cielo `El, del que proviene el plural Elohim. La multiplicidad de nombres de Dios (`El³⁵², Saddy³⁵³, Yahvé³⁵⁴) en la Torá, es un indicio del pasado

Dios único y primitivo, en todas partes y siempre, él es una Sustancia, existiendo por sí mismo, un Dios inabordable”. También, HORNUNG, E.: *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Madrid, 1999 (Darmstadt, 1971), dice en las conclusiones finales: “*Para la característica y en un primer momento contradictoria existencia simultánea del Uno y los Múltiples, encontramos un primer acercamiento al problema en el concepto del henoteísmo, pero sólo en el concepto de la complementariedad encontramos la clave, que quizá abra una nueva estructura lógica en la cual ambas afirmaciones sobre la realidad de Dios puedan ser verdaderas, sin excluirse mutuamente. Para el egipcio, el mundo procede del Uno porque el no-ser es Uno. Pero en su obra el creador no solo diferencia su obra, sino a sí mismo. Del Uno surge el dualismo de las “dos cosas”, surge la diferenciación de los millones de formas de la creación. Dios ha separado, la creación es separación y sólo el ser humano vuelve a mezclarlo todo. Lo separado depende el uno del otro, pero permanece separado mientras exista. Sólo el retorno del no-ser trae el colapso de lo separado y anula de nuevo la diferenciación*”.

351 TREBOLLE, J: *La Experiencia de Israel. Profetismo y Utopía*, Madrid, 1996.

352 Nombre del dios supremo cananeo. `El aparece en las inscripciones de Ugarit como el *mlk `lm* o Rey Eterno, el *`adn `ilm rbm* o Señor de los dioses excelsos, el *phr `ilm* o Principal de los *elohim* (dioses), el *qoné `ars* o Creador de la tierra, *`ab `adam* o Padre de los hombres, *bny bnwt* o Creador de las criaturas. Véase SCHMID, W.H.: “Königtum Gottes in Ugarit und Israel”, en *BZAW* 80, 1966. La ampliación del título de creador de la tierra añadiéndole el cielo responde a influencia babilónica: Marduk era desde época casita el *baní shamé u ersitim* o creador del cielo y de la tierra.

353 Palabra procedente del hebreo *sadeh*, que significaría “dios de la estepa”; aunque otras posibles etimologías son del acádico *sadû*, “dios de la montaña” o del ugarítico *`il sd ysd*, “el dios del campo cazador”.

354 Yahvé fue al principio el dios de la montaña de los madianitas. Las más antiguas alu-

politeísta y una muestra de los métodos sincréticos que tenía el henoteísmo monolátrico para imponer su culto único. En la época monárquica (siglos IX al VI) se dio un proceso de sincretismo entre Yahvé y `El que tampoco supuso el fin del politeísmo, sino tan sólo la atribución a Yahvé de los títulos de `El: *Soberano de todos los dioses* (Sal 95, 3) y *Rey eterno* (Sal 29), así como su función de creador del mundo (Gn 14, 19). Tanto los nombres de *Yahvé*, como *Sadday* y *`El* se encuentran en la onomástica cananea-arábica. Incluso la etapa tradicionalmente considerada como más monoteísta (siglos VIII-VI) debe interpretarse como monolátrica, ya que no se niega en los textos escritos en esta etapa la existencia de otros dioses, sino que tan sólo se exige el culto exclusivo a Yahvé, como vemos en Ex 20,3-5: “*No habrá para ti otros dioses delante de mí (...) porque yo, Yahvé, tu dios, soy un dios celoso, que castigo la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación*”.

El origen de la monolatría fue político. En la época de las monarquías de Judá e Israel el partido yahvista judío intentaba fomentar un culto nacional para romper con la división política de los dos reinos y reunificarlos, así como para hacer frente a posibles influencias de los Estados vecinos, especialmente del Imperio Asirio, que ocupó el reino del norte. En la época del Exilio la monolatría rigurosa fue la única manera que tuvo la aristocracia judía de sobrevivir como pueblo.

Se concebía a Yahvé como el Dios de Israel, admitiendo que los demás pueblos tenían cada uno sus dioses: “*Cuando el Altísimo repartió las naciones, cuando distribuyó a los hijos de Adán, fijó las fronteras de los pueblos, según el número de los hijos de Dios, mas la porción de Yahvé fue su pueblo, Jacob su parte de la heredad*” (Dt 32,8-9; y el mismo sentido en Dt 29,25 y Ex 29,45). Este interesante texto parece remitir a un documento antiguo en el que El, el dios Altísimo siriofenicio, asigna el pueblo de Israel a uno de los hijos, Yahvé, uno más entre los *elohim*. Pero se acepte o no se acepte esta posibilidad, es un pasaje en el que claramente se aprecia el carácter de dios nacional, aunque quizás sería mejor decir “tribal” o “étnico”. La existencia de un dios étnico de Israel no suponía la negación de la existencia de otros dioses étnicos para los otros pueblos, sino todo lo contrario, era una prueba de que se admitía dicha existencia. Ahora bien, su poder no era comparable al de Yahvé: “*Qué grande es Yahvé y muy digno de alabanza, más temible que todos los elohim. Pues nada son todos los elohim de los pueblos*”³⁵⁵. Curiosamente, aquí el traductor de los LXX eligió “dioses” para

siones a Yahvé aparecen en los textos egipcios, concretamente en dos listas de pueblos, una de época de Amenhotep III y otra de Ramsés II. Ambas se refieren a un pueblo nómada de la región desértica al sur de Palestina. El significado de la palabra Yahvé ha sido interpretado bien como “soplar” (dios de tormentas o volcánico), basándose en el árabe y el arameo, bien como “ser” y “estar”, tal como hace el Éxodo siguiendo el hebreo.

355 Sal 96,4-5 (en Setenta 95,4-5): φοβερός ἐστὶν ἐπὶ πάντας τοὺς θεοὺς, ὅτι πάντες οἱ

el primer *elohim* y “demonios” para el segundo. En el capítulo siguiente se tratará sobre el origen de los *démenes*.

Ahora bien, puesto que existían otros dioses, cabía la posibilidad de rendirles culto. Muchos judíos, incluidos sus reyes, debieron caer en la tentación de realizar sacrificios a otros dioses cuando sintieron que Yahvé no respondía a sus necesidades. Los textos históricos de la Biblia mencionan diversos casos de culto a dioses extranjeros por parte de miembros de la familia real, como Astarté y Moloch³⁵⁶, así como múltiples referencias al culto a Baal. En tres inscripciones de Kuntillet `Ajrud (entre la península del Sinaí y Judea, s.IX a.C.) y en una de Hirbet el-Qôm (a 14 km de Hebrón, s.VIII a.C.), se rinde culto a Yahvé y su esposa Asherá. Hallazgos arqueológicos en el templo de Jerusalén permiten intuir que a Yahvé le acompañaba el culto a Shemesh, el dios del sol, y posiblemente también se diera culto a Sedec, dios Justicia³⁵⁷. Tanto en Israel como en Judá, del 1000 al 585 a.C., “hubo más reyes idólatras que soberanos fieles exclusivamente a Yahvé. El yahvismo siempre fue parcial e intermitente, algunos hijos de Israel adoraban a los ídolos más que a Yahvé, o más a menudo adoraban a la vez a éste y a aquellos”³⁵⁸. La gran reforma atribuida a Moisés no era el monoteísmo, sino la introducción -en un pueblo cuya religión patriarcal era tribal y parental³⁵⁹ y que había sufrido en Egipto la influencia del politeísmo- del monolatrismo³⁶⁰.

Para fomentar la monolatría, los autores de los textos sagrados no nega-

θεοὶ τῶν ἔθνῶν δαιμόνια.

356 1Re 11,5 2Re 16,3 y 23,10; Jr 8,31 y 19,3-6; Ex 20,25-26.

357 Sal 19, 5; 84, 12; 2 Re 23, 11; Ez 8, 16. Melquisedec, el Rey de Jerusalén que recibió a Abrahán, sería así sacerdote de Sedec. En Babilonia los dioses Kittu y Misharu, personificaciones de Sabiduría o Justicia, como la Maat egipcia, eran el séquito de Shamash, el dios del sol.

358 VEYNE, P.: “Politeísmo y monolatría en el judaísmo antiguo”, en *El sueño de Constantino*, Barcelona, 2008, p. 191.

359 Albertz señala varios rasgos de religión tribal: “un apelativo de resonancia tan primitiva como “pahad” de su padre, o “pahad” de Isaac (Gn 31, 42-54), donde el oscuro término “pahad” (= terror, terrible) tal vez sea una designación de Dios como “terror numinoso”. A esto habría que añadir algunas indicaciones procedentes de textos redaccionales de época tardía como Gn 26, 24; 28, 13; 32, 10; 46, 1-3”. También es significativo el episodio en que Jacob roba los idolillos familiares de su suegro.

360 En palabras de Albertz: “Yahvé actuaba directamente en el grupo, sin intermediario de ninguna clase; no como rey de una nación, sino como el jefe de una tribu. Ya entonces estaba claro que la distancia entre Yahvé y el sistema politeísta de la religión de Egipto era lo que realmente capacitaba al grupo del Éxodo para ver a su Dios Yahvé como el único garante de su liberación. Sólo desde esta perspectiva de las condiciones histórico-sociales del grupo del Éxodo se puede dar una explicación plausible de la exclusividad de Yahvé en la religión israelita. Sin embargo, eso no quiere decir que el camino hacia la monolatría, o incluso hacia un auténtico monoteísmo, quedara así como automáticamente diseñado. Ya se verá más adelante que, al cambiar las condiciones histórico-sociales, principalmente desde que la instauración de la monarquía introdujo una compleja diferenciación en la sociedad de Israel, también allí se dejaron sentir los síntomas de un creciente sincretismo y hasta de un manifiesto politeísmo”.

ban la existencia de los demás dioses, sino que ridiculizaban su inferior poder considerándolos poco más que imágenes de piedra o madera³⁶¹. Para la mente antigua, era muy difícil negar la existencia de los dioses, por lo que se recurría a una minusvaloración de su esencia: “*No, no se podía hacer mejor. Es imposible demostrar una no existencia (nunca ha podido nadie demostrar que Júpiter no existía). Solamente el pensamiento moderno, con Spinoza y Hume, comprenderá que las falsas creencias nacen de una facultad de la mente, de la imaginación, o de su reverso, y hasta de las argucias de los sacerdotes. Luego se calibrará la inmensa capacidad humana de mitificar y se hablará de función fabuladora. Algo que los griegos no supieron hacer (nunca pudieron aclararse con sus mitos) y que habría resultado peligroso hacer (ninguna religión en el mundo, ninguna de las ‘fábulas de la Escritura’, habría quedado a salvo*”³⁶².

Sólo a partir del Deuteronomio puede apreciarse un verdadero paso hacia el monoteísmo, cuando declara: “*Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay otros dioses*”³⁶³. Esta afirmación plantearía un gran problema a los teólogos y escribas judíos del período posterior, dadas las contradicciones con respecto a todo lo anteriormente afirmado en los textos bíblicos sobre los *elohim*. De hecho, en algunos manuscritos arameos de Qumrán encontramos aún el sentido original u otro similar.

Por ejemplo, en el *Rollo de Melquisedec* se dice de este personaje bíblico: “*se yergue en la asamblea de Dios, en medio de los dioses juzga*”³⁶⁴, y en el rollo del Hijo de Dios, se dice: “*Será denominado Hijo de Dios y le llamarán Hijo del Altísimo. Como las centelles de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo (...) Cesará la espada en la tierra y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un Dios grande entre los dioses*”³⁶⁵. Este último es especialmente importante porque sigue situando a Yahvé entre los *elohim*, como uno más, aunque fuera el más grande.

También se atribuye a la demonología judía un origen persa. Aunque esto sea en parte cierto, hay que matizarlo. Así, por ejemplo, en el *Testamento de Rubén* aparecen los siete espíritus del mal, inspirados en los siete espíritus malignos persas, los *mainyava daeva*³⁶⁶. El término *daeua* del Antiguo Avesta proviene del protoindoeuropeo *deiuó*, del que proceden el griego *theós* y el latino *deus*, y significa en todos los casos “dios”. El término *mayniu* significa en persa espíritu” y procede del antiguo indoeuropeo *men*, que significa “mente”, y que dio lugar al griego *menos*, que significa “vida”

361 Dt 4,28; Ju 6,31; Re 18,19-40; 2Re 15,19; Jr 10, 5-10 y 50,2.

362 VEYNE, 2008, p. 208.

363 Is 44, 6.

364 11Q 13 (11Qmelch), col II.

365 4Q246, col.II.

366 Test Rub 2-3. WINSTON, 1966, p. 192.

y “fuerza”, y a las palabras latinas *mens* y *manes*. La relación entre los *mainyava daeva* persas y los dioses *manes* latinos es más que evidente. De los siete *mainyava daeva* principales -Aeshma, Zairich, Taurvi, Aka Manah, Indra, Sauru y Naonhaithya-, los tres últimos se corresponden con tres dioses (*devas*) del panteón hindú: Indra, Sarva y Nasatya³⁶⁷, por lo que es evidente que en un principio eran, simplemente, dioses. Sin embargo, el concepto de *daeva* adquirió en la antigua Persia carácter negativo con la reforma religiosa de Zoroastro, para el cual había que rechazar el culto a los dioses adorados por los persas antes de su predicación³⁶⁸. Alejandro Magno destruyó el Avesta y sólo en época bastante posterior se reconstruyó, añadiendo al texto antiguo (los Gathas), otros textos más recientes en que los *daevas* se convertirían en seres inferiores creados por Ahrimán, dios del mal inexistente en época aqueménida que en época sasánida sería considerado hermano de Ahura Mazda, hijo de Zurván³⁶⁹.

En definitiva, lo más lógico es suponer que durante los primeros años de dominio aqueménida, la aristocracia sacerdotal judía se dejara influir por el henoteísmo persa, lo mezclara con el monolatrismo judío del exilio y lo defendiera como si fuera la antigua religión judía profesada por los patriarcas. La postura de los escribas de la Tanaj, defendiendo el henoteísmo monolátrico como si fuera la religión originaria de los israelitas desde tiempos de Abraham se asemeja a la postura de los árabes actuales defendiendo el monoteísmo radical de sus teóricos antepasados, descendientes de Ismael, deformado por los reyes o jeques que se dejaron contagiar por el politeísmo de los extranjeros. En el concepto persa de *mainyava daeva* habían encontrado una forma de convertir a los dioses de los demás pueblos en seres inferiores al dios propio, espíritus malignos. Posteriormente, el pensamiento helenístico proporcionaría, como se verá, el concepto de *daimon* que los judíos aplicarían a los *mainyava daeva* para rebajar aún más de categoría a los dioses de los gentiles. En cualquier caso, todas estas tendencias producidas por el contacto con otros pueblos proporcionaban a los judíos un instrumento religioso para reforzar su ideal político. Dicho de otro modo, mediante la monolatría, el henoteísmo y, después, el monoteísmo, se cerraban filas en torno al culto a Yahvé y la defensa de la integridad de la etnia judía, tanto de la integridad territorial, en Judea, como de la integridad grupal en la Diáspora, evitando la mezcla con los otros habitantes de las sociedades multiculturales mediterráneas.

367 JACKSON, 2003 (1928), pp. 84-85.

368 HERRENSCHMITDT, C. y KELLENS, J.: “Daiva”, en *Encyclopedia Iranica* 6, Nueva York, 1993, pp. 599-602. Véase también KENT, R.G.: “The Daiva-Inscription of Xerxes”, en *Language* 13, 1937, pp. 292-305. Dicha inscripción, datada a principios del s. V a.C., dice así: “Por el favor de Ahura Mazda destruí los daivadana (santuarios de los daivas) y proclamé que ‘No adoraréis a los daivas’”.

369 Ahrimán ni siquiera aparece en los Gathas o textos más antiguos del Avesta, los únicos existentes en época aqueménida.

Para terminar con el período persa, hay que decir que la arqueología y la numismática indican que no fue tan tranquilo como suponía Josefo y reiteró Schwartz. Egipto, que ya se había rebelado contra los persas al principio del reinado de Darío, logró la independencia con Amirteos (404-398 a.C.), al que sucedieron los faraones de las dinastías XXIX y XXX hasta el 343 a.C. En 361 a.C. el faraón Tecos invadió Judea y Fenicia para apoyar la rebelión del Rey Abd-Astart de Sidón y del rey de Chipre, con la ayuda de la flota ateniense, dirigida por Cabrias, y del ejército espartano, conducido por su rey Agesilao II. Tecos derrotó a las tropas de Artajerjes II (404-358 a.C.) y ocupó Fenicia en 160 a.C. Al año siguiente fue traicionado por su sobrino Nectanebo II, que fue proclamado faraón en Egipto y sobornó a Agesilao II para que se pasara a su bando a cambio de 230 talentos, por lo que tuvo que pedir asilo en la corte persa³⁷⁰. Artajerjes III (358-338 a.C.) invadió Egipto en 351 a.C. y fue derrotado, hecho que provocó la rebelión de Tabnit de Sidón, Chipre y las ciudades jonias, apoyadas por Tebas. Artajerjes III no logró sofocar la rebelión hasta el 343 a.C., año en que además sus generales Bagoas³⁷¹ y Mentor de Rodas derrotaron a Nectanebo II y reconquistaron Egipto³⁷². Sin duda, hay que relacionar estos hechos con la guerra de siete años que, según Josefo, tuvo el Sumo Sacerdote Yohanán con el general Bagoses (Bagoas). El hecho de que Josefo atribuyese la guerra al asesinato de Yeshúa, amigo de Bagoses, por su hermano el Sumo Sacerdote Yohanán³⁷³, debe considerarse en el contexto internacional: Yeshúa era partidario de los persas y Yohanán de los egipcios. Por otra parte, la guerra está atestiguada arqueológicamente por la destrucción de Jericó, Lachish, Athlit, Meggido y Hazor en esta época³⁷⁴. Durante esos siete años de los que habla Josefo, Judá sería gobernada por el Sumo Sacerdote Yohanán sin gobernador, lo que supuso la teocracia absoluta. La evolución de la emisión de moneda en Judá durante el s. IV a.C. demuestra que se inmiscuyó, o se vio envuelta, en estas turbulencias políticas. Así si a principios de siglo la moneda de Judea era claramente pagana, puesto que aparecía la efigie de una diosa y un buho, posteriormente aparece una moneda propiamente judía con un lirio, un halcón y la leyenda YHD (probablemente durante la rebelión del 361-359 a.C.), después el dracma judío con una imagen del dios Bes, después monedas con la leyenda *Yohanán hakkohen* (durante la rebelión del 350-343 a.C.), y finalmente monedas con un busto, un buho y

370 PLUTARCO: *Agesilao* 36-40. Agesilao murió en 358 a.C. cuando regresaba a Esparta. Véase también, *Crónica Demótica* 6 (Papiro 215 de la Biblioteca Nacional de París).

371 DIODORO SÍCULO, XVI-XVII. No creo que se deba confundir, como se ha sugerido en ocasiones, con el Bagohi gobernador de Judea en 408 a.C. mencionado en el Papiro Cowley 30.

372 DIODORO SÍCULO: XVI 40-46.

373 JOSEFO: *A.J.* XI 7,1 (297-301).

374 WIDENGREN, G.: "The Persian Period", en HAYES, J.H. y MILLER, J.M.: *Israelite and Judean History*, Filadelfia, 1977, p. 500.

el nombre del gobernador Yehizqiyyah o monedas con busto y buho sin inscripción. Betlyon ha relacionado esta evolución numismática con la hipótesis de la unión de los judíos a las rebeliones sirio-fenicias contra el Rey de Reyes. Estoy totalmente de acuerdo, aunque no con las fechas por él propuesta³⁷⁵.

Al final del período persa el Sumo Sacerdote había alcanzado tal prestigio y poder entre los judíos que se veía capaz de liderar una rebelión independentista y plantear la hipótesis de un Estado teocrático no monárquico. Doce años después, cuando Alejandro Magno conquistó Persia, el Sumo Sacerdote tuvo que defender dicho Estado ante el nuevo Rey de Reyes³⁷⁶.

375 BETLYON, J. W.: "Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins", en *JBL* v. 105, n° 4, 1986, pp. 633-642. Las fechas que Betlyon daba de las guerras perso-egipcias no eran exactas y creo que hay que acomodar las fechas de las monedas judías a dichos períodos de relativa independencia, mientras no se demuestre lo contrario. La moneda de *Yohanán hakohen*, por ejemplo, no puede ser posterior al final de la rebelión sofocada por Bagosas.

376 JOSEFO: *A.J.* XI 8, 5 (329). COHEN, S.: "Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus", en *AJS Review* 7-8, 1982-1983, pp. 41-68. La mayoría de los historiadores consideran que el relato es falso. Probablemente, Josefo adaptó el relato que hace Diodoro Sículo de la recepción de Alejandro por el Sumo Sacerdote de Ammón en Siwa (17, 51, 1-2), tal como explica Joseph Méléze Modrzejewski que, por otra parte, no descarta del todo la subida de Alejandro a Jerusalén en el 3313 a.C., cuando reorganizó la administración de Siria, MODRZEJEWSKI, J.M.: *The Jews of Egypt. From Ramses II of Emperor Hadrian*, Princeton, 1995, pp. 50-55.

V. HELENIZACIÓN DEL JUDAÍSMO BAJO DOMINIO LÁGIDA



15. La fértil llanura de Escitópolis (Beth Shan).

Judea había sido para Alejandro una región montañosa poco relevante, por lo que ni siquiera se molestó en fundar una ciudad griega en este territorio, ni probablemente en las provincias vecinas. Parece que la única ciudad por él fundada en Siria-Palestina fue la Alejandría del Orontes, que después se llamaría Antioquía. Sin embargo, no cabe duda de que la idea alejandrina de helenizar los territorios conquistados mediante fundación de ciudades griegas cundió ejemplo entre sus sucesores y, aunque ignoremos la fecha exacta en que fueron creadas, es indudable que entre la muerte de Alejandro y la de Ptolomeo Filadelfo, las provincias que rodean a Judea vieran nacer urbes helenísticas: Apolonia y Ptolemaida en la costa samaritana, Escitópolis en Galilea, Pella y Filadelfia en Transjordania, etc³⁷⁷. Además, la mayor parte de las ciudades filisteas y fenicias, aunque no cambiaron de nombre ni fueron refundadas, sin embargo fueron rápidamente helenizadas. Las colonias griegas tendrían una clase alta griega y una masa de población indígena que sólo con el tiempo iría adquiriendo la ciudadanía, a medida que se helenizaba. La política de fundación de ciudades, en definitiva, fue el principal factor de helenización y, aunque no se llevara a cabo en Judea propiamente dicha, la pequeña provincia hebrea se vio pronto rodeada de helenismo y no pudo ser inmune a su influjo³⁷⁸. A pesar de su menor desarrollo, la helenización produjo en Judea importantes tensiones entre helenistas e integristas. Y sería precisamente como consecuencia de la resistencia a la helenización que se produciría una rebelión independentista que acabó transformando el sistema aristocrático-sacerdotal en una monarquía teocrática, durante el período asmoneo.

Los descendientes de Zorobabel continuaron viviendo en Jerusalén, al menos hasta la décima generación³⁷⁹: Zorobabel tuvo dos varones Mesul-lam y Jananías y una hija, Selomit; Mesul-lam tuvo cinco hijos: Jasubal, Ojel, Berekías, Jasadías y Yusab Jesed; y su hermano Jananías tuvo uno, Pelatías. Por tanto, dos generaciones después de Zorobabel, es decir, hacia el 465 a.C. (a principios del reinado de Artajerjes I, que nombraría gobernador a Nehemías en 445 a.C.) había en Jerusalén 7 familias davídicas. El cronista no desarrolla las genealogías de los siete descendientes, sino tan sólo la de Pelatías y mencionando durante seis

377 SCHÜRER, 1985, pp. 125-249.

378 SCHWARTZ, S.: 2001, pp. 26-27.

379 1Cro 3,19-24.

generaciones tan sólo un hijo varón, por lo que es de suponer que dispuso sólo de la genealogía del último de los mencionados, Abdías (nacido a principios del s. IV a.C.), que debía considerarse el legítimo heredero, probablemente porque su genealogía conservaba tan sólo la línea de los primogénitos. El texto griego de los LXX prolonga la descendencia de Abdías cuatro generaciones más hasta principios del s. III a.C. y llega, siguiendo sólo una línea (Abdías-Sekanías-Nearías-Elyoenay), a los 7 hijos de Elyoenay. No conocemos la descendencia de los 6 hijos de Mesul-lam, ni de 4 de los hijos de Sekanías mencionados también en el texto griego, pero debemos suponer que la hubo, por lo que, en conclusión, a principios del s. III a.C. debía ser numerosísima la descendencia de Zorobabel, como mínimo de una veintena de familias pero probablemente el doble. Las genealogías que remontaban el origen de una familia a Zorobabel debieron de ser frecuentes. De hecho, Jesús de Nazaret tendría dos³⁸⁰.

Los descendientes de Zorobabel se consolarían de la defenestración de la realeza leyendo la literatura en defensa de la monarquía que se había publicado al final del exilio. Ya se ha mencionado anteriormente el libro de *Ageo*, que se remontaba a tiempos del propio Zorobabel, pero no era el único. *Jeremías*, profeta de tiempos de la deportación, también había planteado la promesa mesiánica: “*Acontecerá aquel día -oráculo de Yahvé Sebaot- que romperé el yugo de sobre tu cerviz y tus cadenas arrancaré; no serán ya esclavos de extranjeros, sino que Israel y Judá servirán a Yahvé su Dios y a David su rey, que yo les suscitaré. (...) En aquellos días y en aquella sazón haré brotar para David un Germen justo y practicará el derecho y la justicia en la tierra. En aquellos días estará a salvo Judá y Jerusalén vivirá en seguridad. Y así se le llamará: Yahvé, justicia nuestra. Pues así dice Yahvé: No le faltará a David quien se sienta en el trono de la casa de Israel*”³⁸¹. Estos oráculos, junto a los de *Ezequiel*, *Ageo*, el *Protoisaiás* y el *Libro de los Reyes* constituían la literatura monárquica que había surgido antes del retorno del exilio y había servido de apoyo a Zorobabel en su gobierno.

Es muy posible que estos textos se leyesen en clave mesiánica por parte de los descendientes de Zorobabel. Por otra parte, la situación en los dos siglos de dominio persa parece más bien de resignación y apatía por parte de los davididas. En este sentido, hay que destacar que después de la muerte de Zorobabel no se publicó ningún otro libro profético de carácter monárquico. Los descontentos con el gobierno de los sacerdotes³⁸² dejaron de depositar sus esperanzas en los reyes, y confiaron simplemente en “el día del Señor”, como puede apreciarse en el último de los Profetas Menores, *Malaquías*, que escribió justo después del derrocamiento de la dinastía davidica, en torno al 500 a.C., cuando ya Judá

380 Mt 1,1-17 y Lc 3,23-36.

381 Jr 30,8-9 y 33,15-17.

382 Mal 1,6ss.

estaba gobernada por un *pehah* nombrado por el Rey de Reyes³⁸³ y antes de la promulgación de las leyes contra los matrimonios mixtos por parte de Esdrás y Nehemías³⁸⁴.

Habría que esperar a principios de la época helenística para que el sueño monárquico se despertase de nuevo, al principio levemente. La primera obra escrita en defensa de la monarquía es *Crónicas*. Frente a *Esdrás* y *Nehemías*, el autor de las *Crónicas* ensalza la monarquía y la dinastía davídica: “¿No sabéis que Yahvé, Dios de Israel, ha concedido la realeza a David y a sus hijos por medio de una alianza impercedera?”³⁸⁵. La pregunta retórica es un ataque directo a aquellos que defendían el sistema vigente aristocrático-sacerdotal, no veían necesario el retorno a la monarquía y criticaban a los descendientes de David, causantes principales de la desgracia del Destierro, por su impiedad, como se aprecia en la fase postexílica de la Torá, en algunos libros proféticos y en los libros de los *Reyes*. El Cronista tenía como objetivo plantear una lectura alternativa a los *Reyes* y, para eso, eliminó “*toda alusión a posibles pecados de los futuros descendientes de David, quienes resultaron así idealizados en un período histórico que no es el de los reyes, ya que el Cronista conocía muy bien los pecados de los monarcas de Judá. De este modo, la historia no desmiente sino que confirma la promesa del reino eterno*”³⁸⁶. Como muestra de esta rectificación o suavización de la historia de la dinastía davídica, baste comparar 1Cro 17 con 2S 7; 2Cro 6,42 con 1Re 8,52-53; y 2Cro 21,7 con 1Re 11,36. El hecho de que el enfoque del Cronista no fuera radical ni apocalíptico, no atenúa su monarquismo. Para Sacchi, “*el Cronista no estaba muy descontento con su tiempo aunque lo interpretara como momento de transición. Su visión de las cosas es serena, y el mesianismo, es decir, la espera de un mundo mejor, está ausente de su obra*”³⁸⁷. No niego que así fuera. No estamos ante una obra apocalíptica como las que verían la luz en época de Antíoco IV, pero sí estamos ante un ideólogo que planteó con su obra una nueva posibilidad política, el retorno de la monarquía. Hay que tener en cuenta que las *Crónicas* fueron escritas en la segunda mitad del siglo IV a.C., probablemente en los años que median entre el fracaso del proyecto teocrático independentista del Sumo Sacerdote Johanán en 343 a.C. y la conquista de la región por parte de Alejandro Magno en 332 a.C., único período del siglo IV a.C. en que tuvo sentido la esperanza de reconstrucción de la monarquía davídica, con excepción de los años finales del siglo, cuando las guerras de los diádocos también produjeron la sensación de que el mapa político de la región se podía rediseñar.

Hay una idea trascendental en la obra del cronista que sería recogida posteriormente por Juan el Bautista y Jesús de Nazaret, la idea de un Reino

383 Mal 1,8.

384 Mal 2,10ss.

385 2Cro 13,5.

386 SACCHI, 2004, p. 199.

387 SACCHI, 2004, p. 201.

de Dios davídico. Frente a la diferencia establecida por el autor sacerdotal de *1Samuel* entre el reinado de Dios de la época de los jueces y el reinado de los monarcas, el cronista pone en boca de Dios las siguientes palabras referidas a David: “y yo lo confirmaré en mi casa y en mi reino eternamente y su trono será firme para siempre”³⁸⁸. Frente al monarca que abusaría de las propiedades y mujeres de los israelitas, según *1Samuel*, aquí Dios “te ha puesto por rey sobre ellos para hacer derecho y justicia”³⁸⁹. En definitiva, frente al monarca que Samuel dio a los judíos, Saul, Dios decidió reinar sobre ellos no personalmente, sino a través de un rey elegido. La esperanza política del cronista era, evidentemente, la restauración del Reino de Dios mediante la entronización de un rey de la Casa de David capaz de hacer derecho y justicia.

Poco después de publicarse las *Crónicas*, esta esperanza de restauración de la monarquía davídica volvería a desaparecer, al entrar Judea en la órbita del Egipto lágida. Ptolomeo I Sóter, a partir del 301 a.C., conquistó Chipre, islas del Egeo, zonas costeras de Asia Menor, Palestina y Judea, deportando a Alejandría a miles de judíos que le mostraron resistencia armada, probablemente aquellos que defendían la restauración de la monarquía. Dicha medida hay que entenderla no sólo como represión de posibles tendencias independentistas en Judea, sino también por la necesidad que el macedonio tenía de incrementar la población de Alejandría con efectivos no indígenas, para consolidar su gobierno en aquel país extraño. A finales de la era, el Egipto lágida estaba compuesto por 66 millones de egipcios, 15 millones de griegos y unos 300.000 judíos; Alejandría tendría una población de medio millón de habitantes, de los cuales un tercio, 180.000, serían judíos³⁹⁰. Es decir, el porcentaje de judíos en Egipto era de un 4 %, el mismo que en los Estados Unidos hoy día³⁹¹. Los egipcios no aceptaron tranquilamente a sus nuevos amos griegos: hubo rebeliones como la de Horunnefer, que se proclamó faraón en Tebas en el año 205 a.C., sucediéndole en el trono su hijo Anjunnefer, que obtuvo el apoyo de Licópolis, en el Delta, y gobernó independientemente de Alejandría hasta el 190 a.C. Los judíos, en Egipto, eran para los griegos, al menos durante los lágidas, un apoyo frente a la etnia autóctona. El autor anónimo de la *Carta de Aristeas* pone esta idea en la boca de Ptolomeo Filadelfo con toda claridad: “Dado que sucede que multitud de judíos habitan nuestra tierra, expulsados de Jerusalén por los persas, en los tiempos de su dominio, y que además otros muchos llegaron con nuestro padre a Egipto, cautivos de guerra; muchos de los cuales enroló en nuestro ejército con generosa soldada. De un modo similar reputaba dignos de confianza a los que ya estaban aquí; pues construyó fortalezas y se las entregó, para infundir temor, merced a ellos, en el pueblo egipcio” (35-36). Ptolomeo I comenzó

388 1Cro 17,14.

389 2Cro 9,8b.

390 DELIA, D.: “The Population of Roman Alexandria”, en *Transactions of the American Philological Association* 118, 1988, pp. 275-292.

391 MODRZEJEWSKI, J.: 1995, p. 73-74.

ya utilizando 30.000 judíos como tropas de élite³⁹². En esto no hizo más que imitar a los persas, que con la conquista de Egipto por Cambises establecieron una colonia judía en Elefantina, bien conocida por los papiros arameos que de ella nos han llegado³⁹³. Y hacia el 260 a.C. había ya soldados judíos que habían obtenido tierras en múltiples ciudades y aldeas de El Fayum, como consta en el Papiro Hibeh: Kokodrilópolis, Kerkeosriris, Samaria-Kerkesephis, Apias, Trikomia y Hephaistias³⁹⁴.

Ptolomeo II Filadelfo (285-246 a.C.) consiguió ganarse a los judíos con la traducción de la Torá. No se trataba de proveer a los judíos de un texto que pudieran entender porque ya hubieran dejado de hablar su lengua (tan sólo habían pasado 40 años desde que se trasladaron de Judea a Egipto), sino de la necesidad que el Estado lágida tenía de conocer las leyes de sus súbditos, como demuestra el hecho de que Ptolomeo Filadelfo también ordenara la traducción del código de justicia de los egipcios autóctonos, el Libro del Juicio³⁹⁵.

En cuanto a la organización política de Judea durante el dominio grecoegipcio, fue administrada mediante unidades territoriales similares a las existentes en Egipto:³⁹⁶ κώμαι (comarcas rurales) que, agrupados, formaban una *τοπαρχία* (distrito comarcal); las *τοπαρχίαι*, a su vez, se agrupaban en *μερίδες* (distritos regionales). Si al frente de una *merís* estaba el *μεριδάρχης* (gobernador), la *τοπαρχία* estaba gobernada por un *στρατηγός* (general), con mando militar, y al frente del distrito rural se situaba el *κομογραμματεὺς* (escriba de la aldea). Generalmente, se relacionan *merís*-metrópolis, *τοπαρχία*-polis y *komai*-aldeas, aunque a veces en una *τοπαρχία* se incluyan varias polis, de las cuales una sería la metrópolis comarcal. Muy probablemente, durante el dominio egipcio Judea sería una *merís* o región con capital en Jerusalén, metrópolis bajo la que estaban *τοπαρχίαι* como la de Jericó, Gofna, Acrabatta, Tamna, Lida, Emaús, Betlefe y Engadí; mientras que Samaria, Galilea, Palestina (región costera), Idumea y Ammanítide (Transjordania) serían otras *merídes* o regiones³⁹⁷.

Probablemente, el gobierno de Judea y de sus *τοπαρχίαι* recayera sobre aristócratas alejandrinos, ahora bien, los escribas que gobernaban las comarcas rurales formaban parte con total seguridad de la aristocracia judía, la misma que desde la *Gerousía* o Senado colaboraba con los lágidas en el mantenimiento del orden o, lo que es lo mismo, en la sumisión de los súbditos judíos. En la cima de la aristocracia judía se situaba, como en época persa, el Sumo Sacerdote, que

392 *Carta de Aristeas* 13; JOSEFO: A.J. XII 1,1 (5-10); *Contra Apión* 1, 186-189.

393 MODRZEJEWSKI, J.: 1995, p. 21-44. Aunque según otros, fue el faraón Psamético I (664-610) el que usó primero a los mercenarios judíos, BICKERMAN, E.J.: *Gli ebrei in età greca*, Bologna, 1991 (Cambridge, Mass., 1988), p. 69.

394 CPJ I, 18.

395 Papiro de Oxyrrinco XLVI 3285. MODRZEJEWSKI, J.: 1995, p. 104-106.

396 BAGNALL, R.S. y DEROW, P.: *Historical Sources in Translation. The Hellenistic Period*, Oxford, 2004 (1ª ed. 1981), pp. 111-118 y 144-162.

397 SCHÜRER, E.: *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid, 1985 (Edimburgo, 1979), v.II, p. 252-268.

colaboraba con los lágidas haciéndose cargo del pago de los tributos, como se deduce de una información importante proporcionada por Josefo. Dice que el Sumo Sacerdote Onías II “*suscitó la cólera del rey Ptolomeo al no entregarle el tributo que debía pagar su pueblo, y que sus antepasados pagaban a costa propia a los reyes, y que ascendía a la cantidad de veinte talentos de plata*”³⁹⁸. Evidentemente, se trata de un sistema de tributación indirecta en el que los judíos pagaban sus impuestos al Templo y el Sumo Sacerdote asumía el montante total de lo que la provincia de Judea debía pagar al Imperio lágida. Probablemente era el mismo sistema de época persa. Pero para entender la causa de esta reacción de Onías II hay que situarse ya en la rivalidad política entre Egipto y Siria.

En el año 217 a.C., el seléucida Antíoco III el Grande³⁹⁹ intentó por primera vez invadir Egipto, pero fue derrotado por Ptolomeo IV Filopátor (221-205 a.C.) en la Batalla de Rafia. Según *3Macabeos* Filopátor después de esta victoria profanó el Templo de Jerusalén, elaboró un censo de los judíos de su reino y los persiguió duramente. Aunque la fiabilidad de esta fuente es relativa⁴⁰⁰, lo cierto es que a la muerte de Filopátor los judíos cambiaron de bando apoyando al rey seléucida, por lo que quizás la persecución de los judíos parte de Ptolomeo IV novelada en *3Macabeos* se basara en un hecho real. Aprovechando la minoría de edad de Ptolomeo V (204-181 a.C.) que tan sólo contaba con seis años, Antíoco III se alió en 202 a.C. con Filipo V de Macedonia, que invadió los territorios lágidas en el Egeo (Caria y Cilicia), mientras él atacaba Palestina. Frenado por las tropas egipcias en Gaza en 200 a.C., una embajada romana le exigió que se abstuviese de invadir Egipto, proveedor de trigo fundamental para Roma. Ptolomeo V intentó entonces recuperar Palestina, pero fue derrotado por Antíoco III en la Batalla de Panio (198 a.C.). Los judíos de Jerusalén abrieron sus puertas a los sirios al principio de la guerra, por lo que recibieron de Antíoco III una serie de privilegios que Josefo reprodujo mediante una carta y un decreto cuya autenticidad no está comprobada pero tiene visos de verosimilitud y que se podrían sintetizar en los siguientes:

1. Se regirían por sus propias leyes.
2. Los sacerdotes, los levitas, el Consejo de Ancianos y los escribas del Templo gozarían de exenciones fiscales.
3. Los habitantes de Jerusalén quedarían exentos de un tercio de los tributos.
4. Se prohibía bajo pena de 3.000 dracmas de plata la entrada de extranjeros

398 JOSEFO: *A.J.* XII 4, 1 (158).

399 Las fuentes principales para el reinado de Antíoco III son POLIBIO: *Historia General* V 40; X 28-31; XI 34-39; XV 20; XVI 18-20; XXI 6-24; DIODORO DE SICILIA: *Biblioteca Histórica* XXVIII 29, XXXI 19; TITO LIVIO: *Historia de Roma* 33-38; APIANO: *La Guerra Siria* 1-44.

400 Datada sin más posibilidades de precisión entre el 100 a.C. y el 50 d.C., parece retrotraer a época lágida la profanación del Templo por parte de Pompeyo y el censo de Augusto. CLAYTON, N.: *3Maccabees*, Leiden, 2006, pp. XI-XIII.

y judíos que no perteneciesen a la casta sacerdotal en el recinto sagrado del Templo, así como la introducción de carne de animales impuros en Jerusalén.

Estas exenciones fiscales debieron de suponer una disminución del montante total que se pagaba a los lágidas. A Antíoco III se debe también el traslado de población judía de Babilonia a Frigia, para que le ayudasen a someter a los rebeldes frigios o gálatas, otorgándole tierras, exenciones fiscales durante diez años y el derecho a gobernarse por sus propias leyes.

El dominio seléucida sobre Israel se interrumpió en el 193 a.C., porque Antíoco III cedió Israel-Palestina, Celesiria y Fenicia a Ptolomeo V Epífanes como dote matrimonial de su hija Cleopatra⁴⁰¹. Ptolomeo tenía 16 años y Cleopatra 10. El hecho no debe interpretarse como un simple acto de generosidad, sino que hay que ponerlo en relación con su política internacional: los romanos habían derrotado en Cinoscéfalos (197 a.C.) a su aliado Filippo V de Macedonia, que se había negado a devolver los territorios ocupados a los lágidas. Filippo no sólo tuvo que pagar una indemnización de 1.000 talentos, sino que retiró sus tropas de los territorios ocupados y limitó su influencia en Grecia. Flamínio proclamó en los Juegos Ístmicos del 196 a.C. la libertad de Grecia. Alentado por el cartaginés Aníbal y aliado con la Liga Etolia, Antíoco III invadió Grecia en 192 a.C. El tratado con Ptolomeo V fue, pues, una necesidad imperiosa para hacer frente a Roma. Sin embargo, el resultado fue desastroso: los romanos lo derrotaron en las Termópilas (191 a.C.) y en Magnesia (190 a.C.) y le obligaron a firmar la Paz de Apamea (188 a.C.), por la que se retiraba a la frontera natural de los Montes Tauro, se comprometía a pagar una indemnización de 15.000 talentos y dejaba a su hijo segundo, Antíoco, como rehen de los romanos.

Como consecuencia de la cesión de Judea a Ptolomeo V, se produjo un hecho que tendría importantes consecuencias posteriores: el Sumo Sacerdote Onías II se opuso a pagar los 20 talentos de plata que debía en concepto de tributos. La razón no debió ser, como ligeramente comenta Josefo, porque “*era corto de inteligencia y esclavo del dinero*”, dejándose llevar por su fuente, de raíz Tobiada, sino porque quería negociar con Ptolomeo V y Cleopatra para que mantuviera las exenciones concedidas por el padre de la reina, Antíoco III⁴⁰².

Ptolomeo V modificó entonces el sistema de recaudación mantenido desde época persa, entregándole ese poder al sobrino de Onías II, José hijo de Tobías, al que nombró misarca de Celesiria-Fenicia, incluida Judea⁴⁰³. Su padre, Tobías,

401 JOSEFO: *A.J.* XII 4,1 (154).

402 JOSEFO: *A.J.* XII 4,1-5 (154-185). Algunos manuscritos de las *Antigüedades Judai-cas* interpolan un texto en XII 4, 1 confundiendo a Ptolomeo V con Ptolomeo III Evergetes. Creo que es una interpolación errónea de un copista.

403 MAZAR, B.: “The Tobiads”, en *IEJ* 7, pp.137-145 y 229-238, prefería pensar que la actividad de José había que situarla en época de Ptolomeo Evergetes, partiendo del hecho de que los seléucidas habrían dominado Judea desde el 200 a.C. sin interrupción; pero hoy no se admite tal hipótesis, ya que los conflictos de Seleuco IV y Antíoco IV con Egipto se explican mejor por la rivalidad respecto a Judea, Fenicia-Palestina y Celesiria, como se verá más adelante.

había gobernado Ammanítide bajo las órdenes de los Lágidas en la segunda mitad del s. III a.C., como consta por la correspondencia con Zenón, ministro de Ptolomeo II Filadelfo (308-246 a.C.). Entre los papiros de Zenón se conserva una carta de Tobías fechada el 12 de mayo del año 259 a.C., contestando a otra recibida de otro ministro de Ptolomeo II Filadelfo, Apolonio, que le requería el envío de animales que agradasen a Su Majestad. Tobías contestó enviando dos caballos, seis perros, un asno medio salvaje criado por una burra doméstica, dos asnos blancos árabes, dos potros criados por una burra medio salvaje y un potro criado por una burra salvaje; además, Tobías añadió cinco esclavos de regalo: un eunuco, dos muchachos circuncidados y dos chicos sin circuncidar⁴⁰⁴. Otro papiro que testimonia la historicidad de este Tobías es la escritura de venta fechada en abril-mayo de 259 a.C., y firmada en Birta de Ammanítide, por la cual Zenón adquiría a Sphragis, una esclava babilónica de siete años por cincuenta dracmas a Nicanor de Knido, oficial de la caballería de Tobías⁴⁰⁵. Este Tobías se casó con una hija del Sumo Sacerdote Simón I el Justo⁴⁰⁶, hermana de Onías II, con la que tuvo a su hijo José del que hablaba Josefo. Este, a su vez, tuvo varios hijos de su legítima esposa y otro, llamado Hircano, de su sobrina.

A la muerte de Antíoco III en 187 a.C., su hija Cleopatra fue designada visir de Egipto y en 185 a.C. el sínodo de Menfis le transfirió los mismos honores que tenía su marido. Cuando murió su marido, Ptolomeo V (181 a.C.) asumió la regencia, dada la corta edad (seis años) de su hijo Ptolomeo VI Filométor (181-145 a.C.), *el que ama a su madre*. Ptolomeo V, justo antes de morir, estaba preparando una guerra contra Seleuco IV (187-175 a.C.), el hermano de Cleopatra, lo que parece indicar que Seleuco había invadido ya Celesiria-Fenicia-Judea. Muerto Ptolomeo V, Cleopatra finalizó los preparativos para la guerra⁴⁰⁷ y llegó a un acuerdo con Seleuco IV cuyas condiciones no conocemos, pero que incluía sin duda la entrega de Judea a Siria, dando fin así a más de un siglo de dominio lágida.

La helenización del judaísmo durante este período es indiscutible. Al analizar las obras de esta época, como *Tobías*, *1Henoc*, *Qohelet* y *Sirácida*, percibimos que habían penetrado ideas del mundo helenístico en todas las corrientes de pensamiento presentes por aquel entonces, incluso dentro del judaísmo más rigorista.

404 WESTERMANN, W., KEYES, C.W. y LIEBESNY, H.: *Zenon Papyri*, v.II, Nueva York, 1940, p.110.

405 McCOWN, C.C.: 1957, p. 70.

406 Aunque no hay datos para establecer una cronología clara de Simón I, algunos le han dado unos 20 años, al igual que a su padre Onías I, hijo de Jaddua, el Sumo Sacerdote contemporáneo de Alejandro Magno, quedan do así: Jaddua (340-320), Onías I (320-300), Simón I (300-280). Pero, en realidad, sabemos por *I Macabeos* 12,7-8,20 que Onías I fue contemporáneo del Rey Ario I de Esparta (309-265 a.C.), por lo que sería más lógico suponer que Jaddua ejerció hasta el 310 o 300 y que Simón I comenzó a ejercer su cargo entre 260 y 250. Es probable que su hija, la esposa de Tobías fuera mayor que Onías II, cuya corta edad al morir su padre hizo que el sumo sacerdocio pasase a los hermanos de Simón, Eleazar y Manases, que ejercerían sus cargos entre 240 y 220 aproximadamente.

407HUR, W.: *Ägypten in hellenistischer Zeit*, Munich, 2001, pp. 499-540.

Todas las obras de este período son fieles a la religión judía y al linaje sadoquita. Sin embargo, todas muestran cierta helenización, aunque en sentidos muy diversos. Como se dijo en la introducción, en la Antigüedad el pensamiento político era holístico, lo engloba todo, al igual que el pensamiento religioso. Es imposible disociar pensamiento político y religioso y viceversa. De hecho, los cambios que se iban a producir en la religión judía durante este período influirían considerablemente en el pensamiento político, del mismo modo o al mismo tiempo que las necesidades políticas implicarían la aceptación de cambios religiosos. Así, por ejemplo, la influencia griega produjo una gran transformación de la religión judía en aspectos que aparentemente son puramente teológicos, como la consolidación del monoteísmo, la multiplicación de entidades divinas intermedias, la angelología, la demonología, la antropología, la vida después de la muerte e incluso el calendario. A priori podría pensarse que aquellos grupos políticamente contrarios a la sumisión al Imperio lágida serían los más reacios a la incorporación de las nuevas ideas religiosas surgidas por influencia helenística, mientras que los partidarios de la sumisión serían los más proclives a aceptarlas, pero no es así. Podemos distinguir dos grandes grupos según sus actitudes políticas y su permeabilidad religiosa:

a) Los partidarios de la sumisión pacífica a los lágidas, siempre y cuando se mantuviera la pureza del culto judío, dirigido por los legítimos representantes sacerdotales de la dinastía sadoquita. Este grupo es el más reacio a la influencia helenística en la religión judía, contrariamente a lo que podría pensarse a la ligera por su orientación política colaboracionista. Aún así, como se verá, no está totalmente libre de helenización. La mayoría de los miembros de la aristocracia sacerdotal eran partidarios de esta ideología conservadora, que deseaba mantener un sistema político-social en el que eran privilegiados y, en consecuencia, defendía la pureza de la religión judía tradicional, sin admitir innovaciones. Para ellos, el dominio de Israel por parte de un monarca extranjero era un mal menor y, en cualquier caso, era designio divino. Mejor sometidos a un Ciro o a un buen Nabucodonosor que a un mal rey judío que profanara la religión de Yahvé introduciendo el culto a dioses extranjeros (como había ocurrido antes del Destierro, tal como nos transmiten los libros de ideología sacerdotal de *Reyes*, así como algunos proféticos y como la propia versión deuteronómica de la Torá). En esta línea de pensamiento se sitúan en esta época *Qohelet* y *Sirácida*, obras ambas redactadas por miembros de la aristocracia sacerdotal. De aquí surgiría posteriormente la secta de los saduceos.

b) Los partidarios de la liberación de la tierra de Israel y la creación de un Estado judío independiente. Igualmente, en contra de lo que las ideas políticas pudieran insinuar, este grupo es el más influido por las nuevas ideas religiosas surgidas en Israel a raíz del contacto con el pensamiento helenístico. Una de las nuevas ideas religiosas más importantes para la lucha armada era la creencia en la inmortalidad del alma. Como se aprecia con claridad en 1Macabeos, para resistir a los seléucidas hubo que renunciar a la costumbre judía de no hacer la guerra en

sábado (1M 2, 29-64). De igual modo, antes habría que modificar el sistema judío de creencias en la vida y la muerte, un sistema que afectaba, de hecho al sentido global de la religión. Para los tradicionalistas del bando de la sumisión, la religión se basaba en el *do ut des* terrenal: sacrifico a Dios para que Dios me dé lo que necesito, aquí y ahora, en esta vida. Este es el sentido de las religiones primitivas, mayoritarias en el Mediterráneo hasta la introducción en Grecia de las religiones místicas. Pero los partidarios de un Estado judío independiente debían estar dispuestos a morir para lograr su objetivo. Difícilmente obtendrían apoyo de las masas judías en una empresa casi imposible si no creyesen firmemente que Dios les iba a ayudar a lograrlo y que Dios les iba a compensar o premiar, aunque hubiesen muerto en el intento, por haber sacrificado la vida en su causa. La creencia en la vida después de la muerte o en la resurrección de los muertos, como se verá a continuación, surgió en Israel en esta época. Evidentemente, este fenómeno de innovación religiosa se produjo porque no se creía que estas ideas proviniesen del helenismo. Incluso, probablemente, se ignoraba totalmente el origen de dichas ideas. En cualquier caso, los intelectuales de estas corrientes innovadoras realizarían un gran esfuerzo dialéctico para intentar radicar dichas ideas en el pensamiento judío anterior al helenismo, el pensamiento que emanaba de la Torá, los Profetas y los antiguos libros históricos. De modo que los partidarios de la sumisión no pudiese acusarlos de haber introducido doctrinas religiosas novedosas. En consecuencia, el método de interpretación de los textos antiguos también se modificará, renunciando a menudo a la interpretación literal y forzando los textos mediante exégesis alegóricas que permitieran al lector ver en ellos lo que se quería previamente ver. Este método alegórico de lectura también es de origen helenístico, y fue practicado por los filósofos griegos en la reinterpretación de Homero, Hesíodo y otras obras antiguas para adaptar el pensamiento arcaico al helenístico sin renunciar al patrimonio literario. En esta línea de pensamiento se sitúan las obras antiguas que se recopilaron en 1Henoc.

Tobías, en cambio, es un caso especial. Ni es helenista, porque defiende plenamente la religión judía y es crítico con los apóstatas, ni es independentista partidario de la lucha armada, ni puede situarse entre los puramente conservadores. En realidad, la cuestión política está casi ausente del libro. Tan sólo parece admitir con naturalidad el *status quo* en el que los judíos colaboran con sus reyes extranjeros. En cuanto a su actitud hacia ideas religiosas novedosas, debe ser considerado el primero de los libros innovadores, junto al *Libro de Astronomía*.

Pero comencemos por el pensamiento conservador de *Qohelet* y *Sirácida*, que nos sirven de referencia del pensamiento judío anterior al helenismo. Se trata de dos obras de gran calidad literaria del género sapiencial, aunque de estilos diferentes, ligeramente más narrativo el primero y más lírico el segundo.

Podría llamarnos a engaño respecto al pensamiento político del *Sirácida* la "Oración por la liberación y restauración de Israel" (36,1-17), en línea con el pensamiento profético más expansionista, como Is 45,14-25, que pretende la imposición de Israel y su Dios a todas las naciones. Hay expresiones belicistas

en este fragmento que contrastan con el conjunto de la obra: “*Alza tu mano contra las naciones (...) Despierta tu furor y derrama tu ira, extermina al adversario, aniquila al enemigo (...) Que el fuego de la ira devore al que se escape (...) Aplasta la cabeza de los jefes enemigos*”. Pero no nos engañemos, esta era la esperanza de todos los judíos, incluyendo a *Qohelet* e incluso a los helenistas, que rápidamente se sumarían al bando de Israel en cuanto vislumbrasen posibilidades de vencer a los gentiles (algo así le ocurrió a Josefo siglo y medio después). Sin embargo, el *Sirácida* –que destaca, hay que insistir en ello, por su carácter pacífico, sosegado, humilde, resignado– había planteado bastante antes de esta oración su verdadero pensamiento político, que llegará hasta el cristianismo a través de Pablo de Tarso: “*En manos del Señor está el gobierno de la tierra, a su tiempo suscita para ella al que conviene*”, idea de larga tradición judía que se remonta a Jeremías, que propugnaba el sometimiento pacífico a Nabucodonosor, dado que Dios así lo había decidido, y se enfrentaba a profetas mesiánicos que enardecían las ansias rebeldes del pueblo, como Jananías (Jr 27 y 28). Este sometimiento a las naciones extranjeras no es para Jesús ben Sirac motivo de vergüenza, porque “*hay postración causada por la gloria y hay quien, desde la humillación, levanta la cabeza*” (20,11), la postración de los que colaboraban vilmente con los gobernadores macedónicos para alcanzar poder y la humillación de aquellos que se sometían con el orgullo que les daba el conocimiento de que tarde o temprano el Imperio de los griegos caería y al Final de los Tiempos el Imperio de Israel dominaría a todas las naciones.

Por otra parte, no manifiesta Jesús ben Sirac odio especial a los griegos, ya que, como él declara contundentemente: “*Hay dos pueblos⁴⁰⁸ que mi alma detesta, y el tercero ni siquiera es un pueblo: los habitantes de la montaña de Seir, los filisteos y el pueblo necio que mora en Siquem*” (50,25-26), es decir, los edomitas, los filisteos y los samaritanos. Hay algo extraño en esta proyección de odio visceral hacia los vecinos, en lugar de hacerlo contra los dominadores, pero no es exclusivo del *Sirácida*, sino bastante frecuente en la literatura judía. Es posible que Jesús ben Sirac, a pesar de desear el cumplimiento de las profecías de Isaías, reconociese cierta admiración por los griegos, admiración, por cierto, bastante extendida entre sus conciudadanos, admiración que podía haber ido en aumento, como en muchos otros lugares, hasta la helenización total del país, si no se hubiera producido esa ruptura drástica generada por la poco inteligente represión llevada a cabo por Antíoco IV que, sin duda, Ben Sirac tuvo la suerte de no conocer.

El mismo ideario se aprecia en *Qohelet*: “*Atente al dictado del rey, y por causa del juramento divino, no te apresures a irte de su presencia, no te mezcles en conspiraciones, pues todo cuanto le plazca puede hacerlo, ya que la palabra regia es soberana, y ¿quién va a decirle: Qué haces? El que se atiene al mandamiento, no sabe de conspiraciones*” (8,2-5). Por otra parte,

408 $\epsilon\lambda\lambda$ = ἔθνεσσιν = etnias, pueblos, naciones.

emana de toda la obra una crítica feroz contra los que buscan la riqueza, el poder y la gloria: “*Vanidad de vanidades, todo es vanidad (...) He observado todo cuanto sucede bajo el sol y he visto que todo es vanidad y atrapar vientos*” (1,1 y 14). Todo esto implica una actitud totalmente contraria a la rebelión armada.

Pero más aún si tenemos en cuenta la visión que tiene *Qohelet* del Más Allá, que, como ya se ha comentado, influiría directamente en la actitud de sus lectores y seguidores ante la vida y ante la guerra. *Sirácida* y *Qohelet* se apoyaban en el pensamiento judío tradicional. Para comprender las diferencias entre las diversas corrientes de pensamiento judío de la época respecto a la metafísica, es preciso recurrir a la Historia Comparada de las Religiones⁴⁰⁹.

Jesús ben Sirac, más sencillo y tradicional que *Qohelet* al respecto, cantaba así a la muerte:

*“¡Oh muerte, qué amargo es tu recuerdo
para el hombre que vive en paz entre sus bienes,
para el varón desocupado a quien todo le va bien,
y todavía con fuerzas para servirse el alimento!
¡Oh muerte, buena es tu sentencia
para el hombre necesitado y carente de fuerzas,
para el viejo acabado, ahído de cuidados,
que se rebela y ha perdido la paciencia!
No temas la sentencia de la muerte,
recuerda tus comienzos y tu fin.
Esta sentencia viene del Señor sobre toda carne,
¿por qué desaprobamos el agrado del Altísimo?
Ya se viva diez, cien, mil años,
no se reprocha en el Sheol la vida”*
(Si 41,1-4).

Es decir, que todos, incluso los que anhelaron la muerte, echarían la vida de menos en el *Sheol*, el mundo subterráneo al que poderosos y esclavos, pobres y ricos, afortunados y desgraciados, buenos y malvados, inevitablemente descenderían. Ante esa realidad, tan sólo cabía resignación y humildad.

En cuanto al origen etimológico del término *Sheol*⁴¹⁰, Podella rechaza la posible procedencia del egipcio *sh-jrw*, “mar de juncos”, y acepta la *opinio comunis* que lo relaciona con el verbo *shah*⁴¹¹, “quedar desolado”⁴¹², que también

⁴⁰⁹ En este sentido, considero especialmente útil el volumen colectivo coordinado por XELLA, P. (ed.): *Arqueología del Infierno*, Barcelona 1991 (Verona, 1987). En las próximas páginas se citarán los diversos capítulos realizados por especialistas de cada tema, todos ellos importantes para nuestro objetivo.

⁴¹⁰ שאול

⁴¹¹ שהה

⁴¹² PODELLA, Th.: “El más allá en las concepciones veterotestamentarias: el Sheol”, en

se puede traducir por “rugir”. Un tercer posible origen, planteado un siglo antes por Samuel Pike, sería la procedencia del verbo *shaal*⁴¹³, “pedir”, en el sentido de “*insaciabilidad de la sepultura, como si siempre estuviese pidiendo o reclamando más*”⁴¹⁴, posibilidad que nos parece probable, en cuanto que este mismo tema de la insaciabilidad de Mot, el dios infernal de sirios y fenicios, es recurrente en los textos conservados⁴¹⁵. Todas las que proceden del hebreo, en el fondo, son compatibles: el Sheol, reino subterráneo de los muertos, era un lugar donde los muertos rugían, desolados, un espacio que pedía insaciablemente más y más cadáveres, eternamente. Esta es, desde luego, la triste imagen que transmiten las múltiples referencias veterotestamentarias del Sheol⁴¹⁶. La existencia de los muertos en este submundo era anodina, apartada de Yahvé, sumida en la podredumbre, en el barro, en el mundo de los gusanos. No era el Infierno cristiano, con sus morbosos martirios, pero tampoco su placentero Cielo. Además, en el pensamiento veterotestamentario, todos iban al Sheol, los que habían sido piadosos en vida y los que habían sido malvados. No había un más allá justiciero, en el que unos recibían recompensas y otros castigos.

Esto se aprecia con claridad en *Qohelet*: “*El sabio tiene sus ojos abiertos, mas el necio en las tinieblas camina. Pero también yo sé que la misma suerte alcanza a ambos*” (Qo 2,14); “*He visto a gente malvada llevada a la tumba. Partieron del Lugar Santo y se dio al olvido en la ciudad que hubiesen obrado de aquel modo. ¡Otro absurdo!: que no se ejecute en seguida la sentencia de la conducta del malvado, con lo que el corazón de los humanos se llena de ganas de hacer el mal: que el pecador haga el mal cientos de veces y se le den largas. Pues yo tenía entendido que les va bien a los temerosos de Dios, a aquellos que ante su rostro temen, y que no le va bien al malvado, ni alargará sus días el que no teme ante el rostro de Dios. Pues bien, un absurdo se da en la tierra: hay justos a los que le sucede cual corresponde a los malvados y malvados a quienes sucede lo que corresponde a las obras de los buenos.*” (Qo 8,10-14). Pero basta repasar la tradición veterotestamentaria sobre el Sheol para comprender que la recompensa de los justos es la misma que la de los impíos, el abandono total por parte de Yahvé. Quizás el mejor ejemplo sea la queja de David en el Salmo 88, en que el autor critica la actitud de Yahvé respecto a “*aquellos de los que ya no te acuerdas más, que están arrancados de tu mano. Me has echado en lo profundo de la fosa, en las tinieblas, en los abismos; sobre mí pesa tu furor, con todas tus olas me hundes. Has alejado*

XELLA, P. (ed): *Arqueología del Infierno*, Barcelona, 1991 (Verona, 1987), pp. 139-160.

413 שאל

414 PIKE, S.: *A Compendious Hebrew Lexicon*, Cambridge, 1811, p 148.

415 XELLA, P: “Imago mortis en la Siria antigua” y RIBICHINI, S.: “Concepciones de la ultratumba en el mundo fenicio y púnico”, en XELLA, 1991, pp. 99-124 y pp. 125-138, respectivamente.

416 Nm 16,33 y 15,30; 1S 28,13-19; Sal 6,5-6; Pr 15,24; Ct 8,6; Jb 7,9; 10,21; 14,13-22; 19,25; 20,25; 26,6; 38,17 y 40,13; Sb 1,6 y 16,13.

de mí a mis conocidos, me has hecho para ellos un horror, cerrado estoy y sin salida, mi ojo se consume por la pena. Yo te llamo, Yahvé, todo el día, tiendo mis manos hacia ti. ¿Acaso para los muertos haces maravillas, o los rephaim se alzan a alabarte? ¿Se habla en la tumba de tu amor, de tu lealtad en Abaddon⁴¹⁷? ¿Se conocen en las tinieblas tus maravillas, o tu justicia en la tierra del olvido?” (Sal 88,2-13).

Sin embargo, es una particularidad de *Qohelet* el hecho de que no mencione el Sheol, así como que vaya mucho más allá que *Sirácida*, que la tradición bíblica y que la mentalidad sirofenicia y mesopotámica respecto a la nulidad de la existencia de los muertos:

“En nada aventaja el hombre a la bestia, pues todo es vanidad.

Todos caminan hacia una misma meta;

todos han salido del polvo

y todos vuelven al polvo.

¿Quién sabe si el aliento de vida de los humanos asciende hacia arriba y si el aliento de vida de la bestia desciende hacia abajo, a la tierra?”

(Qo 3,19-21).

La resignación que *Qohelet* y *Sirácida* transmiten respecto a la muerte estaba plenamente grabada en las mentes judías desde los primeros pasajes del Génesis (Gn 3,17), en los que se inspira este pasaje. Sin embargo, hay que destacar en estas frases una crítica clara a la concepción helenístico-egipcia según la cual los espíritus (*ruah* en hebreo, *pneuma* en griego⁴¹⁸, y en ambos casos significando ambivalentemente viento, aliento o espíritu) de los humanos van hacia el Cielo y el aliento vital de los animales desaparece en la tierra junto al cadáver. La pregunta es evidentemente retórica, puesto que el autor ya ha dado la respuesta en el primer versículo transcrito: las almas humanas en nada aventajan a las de los animales, es decir, se hunden en la tierra junto al cadáver. Se trata de una lucha contra ideas de origen grecoegipcio que habían penetrado en Judea durante los cien años de dominación lágida. Para los antiguos egipcios el ser humano estaba compuesto de dos tipos de espíritus: el *ba* o “espíritu” y el *shut*, literalmente “sombra”, pero quizás “fantasma”⁴¹⁹. Otra cosa diferente era el *ka*, que podría identificarse con el *nephesh* judío, la *psiké* griega o el *anima* latina⁴²⁰, es decir, con aquella fuerza vital que anima al cuerpo, que le da vida. Al menos así traduce los LXX, a pesar de que el significado original de *psiké* era el mismo

417 Término que en fuentes veterotestamentarias (Jb 26,6; Pr 15,11; 27,20; etc) puede interpretarse ambiguamente como sinónimo de Sheol o como entidad que habita en Sheol, pero que aparece en fuentes de apócrifas y neotestamentarias como nombre de un demonio que gobierna el Sheol, reflejando quizás un antiguo uso politeísta (Qumrán, *Hechos de Tomás*, Ap 9,1-11).

418 πνεῦμα = Πνεύμα

419 SCANDONE, G.: “El más allá en el Antiguo Egipto”, en XELLA, 1991, pp. 11-43.

420 שַׁחַדָּה = ψυχή.

prácticamente que el de *pneuma*, es decir, “soplo”, “hálito”, ya que deriva de *psikos*, que significa “viento frío invernal”. *Nephesh*, en cambio, se parece más al latino *anima*, ya que, significa también “persona”, “ser vivo” y parece proceder del verbo *nphts*, “descomponerse”, que es el destino final de todo ser vivo. Con lo cual, *nephesh* sería aquello que da vida a la materia orgánica, lo que para los romanos debió ser en origen *anima*: aquello que anima a los animales. Los judíos pensaban que desaparecía con la transformación de un ser humano o animal en cadáver, pero los egipcios no, ellos creían que permanecía en el cuerpo mientras este se mantuviera incorrupto, de ahí la necesidad de la momificación. La unión de *ba* y *ka* se denominaba *akj* y era el ser humano integral, junto a cuerpo, corazón y sombra. Aquellos, pues, que no conservaban su cuerpo ya no podían volver a reunir su *akj*, de modo que su existencia quedaba limitada a la presencia del *shut* en el mundo subterráneo, una existencia nula, como la que judíos, sirio-fenicios y mesopotámicos consideraban inevitable para todos los seres humanos. Pero si el *shut* descendía al mundo inferior o Primer Infierno, el *ba*, en cambio, ascendía al cielo, junto a los dioses. El espíritu viajaba en la barca de Ra hasta la tierra para visitar de noche al cuerpo y unirse de nuevo al *ka*, de modo que experimentaba en la tumba las sensaciones que había tenido en vida. Todo esto si el difunto había superado el Juicio de los Muertos, tras pesar el corazón en una balanza: aquellos cuyo corazón pesaba más que la pluma de la justicia, es decir, aquellos cuyo corazón estaba lleno de pecados, sufrían la trituración de sus almas por la “Devoradora”, un ser con cabeza de cocodrilo, patas delanteras de león y traseras de hipopótamo que enviaba estas almas al “No-existente”, un Segundo Infierno en el que terminaban de ser destruidas por el fuego eterno de poderosas serpientes. Este es el panorama clásico egipcio.

Los griegos, en época arcaica y clásica, no pensaban en el cielo como lugar de residencia de las almas de los justos, ni siquiera como residencia de los dioses, que habitaban en el Monte Olimpo. Los espíritus de los difuntos, justos e injustos, ricos y pobres, descendían al Hades, un lugar muy similar al que mesopotámicos, sirio-fenicios y judíos habían imaginado: “*por un lado, la vida del difunto es parangonable a la vida absolutamente vana de una larva; por otro, parece la continuación, si bien pálida, monótona y carente de gozos, de la terrena, con todas sus actividades y prerrogativas (sin excluir el habla y el recuerdo)*”⁴²¹, e incluyendo la sed y el hambre. En Homero, ajeno aún a influencias egipcias, todos los humanos van al Hades a vivir esa existencia anodina, incluyendo a Patroclo⁴²², Aquiles, Agamenón, etc⁴²³ y no hay juicio *post mortem* para premiar a los valientes y castigar a los malvados, sino tan sólo cierto orden político propio del reino de los muertos, en el que Minos ejerce de juez y Aquiles de gobernador, a las órdenes, lógicamente de Hades. Tan sólo un

421 ZANNINI, B.: “El más allá en el mundo clásico”, en XELLA, 1991, p. 238.

422 HOMERO: *Ilíada* XIII 73.

423 HOMERO: *Odisea* IX.

pasaje oscuro puede interpretarse como una posible alternativa al Hades, cuando Proteo profetiza a Menelao que no moriría en Argos, sino que sería conducido a la llanura elisia, en la que “*es facilísima la vida para los mortales*”⁴²⁴. No está claro si su vida en esta llanura elisia sería eterna, pero así lo interpretarían posteriormente lectores ilustrados de la *Odisea*, influidos ya por la cultura egipcia, que anhelaban encontrar un paraíso para los buenos entre los griegos. Hesíodo sí establece ya con total claridad un espacio para los héroes, diferente al subterráneo: las Islas de los Bienaventurados, situadas junto al Océano, justo al pasar las Columnas de Hércules, en las que reinaba Cronos⁴²⁵. A finales del s. V a.C., Eurípides establece por primera vez una distinción en los espacios del Hades para las almas de los justos y de los impíos: el Tártaro, espacio inferior del Hades que en Homero sólo ocupaban los Titanes, encerrados allí por Zeus tras la Gigantomaquia, se convierte ahora en el destino de las almas de los pecadores⁴²⁶. Hacia 388-5 a.C., Platón planteó ya con rotundidad tomando ideas de Homero, de Hesíodo y de Eurípides, que al cruzar el Océano la barca de Caronte llegaba al tribunal de los muertos, presidido por Minos, Éaco y Radamantis, que destinaban a los viciosos por una ruta, hacia el Tártaro y a los virtuosos por otra hacia las Islas Bienaventuradas⁴²⁷. Sin embargo, hacia el 370 a.C. en su obra cumbre, *La República*, revisa este planteamiento e introduce por primera vez en la Historia del pensamiento griego el concepto de “cielo” como residencia de las almas de los justos: “*cuando su alma había dejado el cuerpo, se puso en camino junto con muchas otras almas y llegaron a un lugar maravilloso, donde había en la tierra dos aberturas, una frente a otra, y arriba en el cielo otras dos opuestas a las primeras. Entre ellas había jueces sentados que, una vez pronunciada su sentencia, ordenaban a los justos que caminaran a la derecha y hacia arriba, colgándoles por delante letreros indicativos de cómo habían sido juzgados, y a los injustos los hacían marchar a la izquierda y hacia abajo, portando por atrás letreros indicativos de lo que habían hecho*”⁴²⁸. Sin duda, tanto en la idea del Juicio, introducida en *Gorgias* como en la idea del Cielo, introducida en *La República*, con esas dobles canalizaciones de ida y vuelta hacia cielo y tierra que recuerdan a las de las pirámides, Platón se estaba inspirando en las ideas de los antiguos egipcios, que conoció en su viaje a Egipto en 396 a.C., tres años después de la muerte de Sócrates. Lógicamente, cuando los macedónicos crearon el reino lágida en Egipto y la Biblioteca de Alejandría, las creencias de los grecoegipcios se basaron fundamentalmente en el platonismo, siendo Alejandría a partir de entonces la principal sede de la academia platónica.

Si algunos judíos comenzaron en el s. III a.C. a modificar sus esquemas de pensamiento respecto al Sheol, no cabe duda de que fue por influencia del

424 HOMERO: *Odisea* IV, 561ss.

425 HESÍODO: *Los trabajos y los días*, IV, 167 ss.

426 EURÍPIDES: *Orestes* 265.

427 PLATÓN: *Gorgias* 523B.

428 PLATÓN: *La República* X 614c.

platonismo popular grecoegipcio y no por influencia persa, como a veces se ha señalado erróneamente⁴²⁹.

Sin embargo, *Qohelet* no se limita a criticar las concepciones grecoegipcias de ascensión de las almas al cielo y del Juicio Final, sino que plantea una visión más radical y novedosa de la nula existencia de los difuntos: “*Los muertos no saben nada, y no hay ya paga para ellos, pues se perdió su memoria. Tanto su amor, como su odio, como sus celos, hace tiempo que perecieron, y no tomarán parte nunca jamás en todo lo que pasa bajo el sol*” (Qo 95-6).

Hay dos ideas importantes que resaltar de este pasaje: primero, la contundente negativa a aceptar que los espíritus de los muertos puedan participar en el mundo de los vivos y, segundo, la creencia en la inexistencia de unos espíritus de los muertos que seguirían experimentando emociones, sentimientos y memoria.

La idea de que los muertos no actuaban en el mundo de los vivos se alinea con la tradición profética de negación del espiritismo y la nigromancia. Se trata de una crítica a las mentalidades mesopotámica, cananea y fenicia, según las cuales las almas de los fallecidos podían retornar extraordinariamente al mundo de los vivos, bien para atormentarlos (fenómeno predominante en Mesopotamia), bien para ayudarlos (fenómeno predominante en Siria-Fenicia). Esta crítica es especialmente intensa en el judaísmo a partir del Exilio.

Antes, al parecer, los judíos habían dado culto a sus muertos como casi todas las culturas mediterráneas o, mejor, como prácticamente todas las culturas. Las referencias bíblicas a los *rephaim*⁴³⁰ son evidentes, y sus relaciones con el vocabulario fenicio y ugarítico como *rpm*, de la raíz *rp* que significa *curar, salvar*. Los *rephaim* eran en Siria-Fenicia los espíritus de los antepasados, a los que se invocaba para que curaran a un familiar de una enfermedad y a los que se les daba cierto culto, consistente en ofrendas, ceremonias y cánticos fúnebres⁴³¹. Aunque en la Biblia se usase un término idéntico para designar a un pueblo mítico de Transjordania, descendiente de los *nephilim* o gigantes, es también evidente el uso referido a los muertos, cuya morada es el Sheol. Sin embargo, su carácter curativo sólo aparece en el *Libro Segundo de las Crónicas*, si aceptamos la corrección que algunos ven necesaria en 16,12: “*El año 39 de su reinado, enfermó Asá de los pies, pero tampoco en su enfermedad buscó a Yahvé, sino a los médicos*”, cambiando “*ropheim*”, que significa “*médicos*”, por “*rephaim*”. El cambio, desde luego, tiene sentido, pues no era criticable acudir a los médicos, que intentaban por medios humanos curar las enfermedades, sino recurrir a los espíritus de los antepasados, por sus connotaciones religiosas contra la monolatría.

429 En los *Gathas* o fragmentos más antiguos del Avesta, que se remontan a Zaratustra, s. VI a.C., no se menciona el Cielo como residencia de los espíritus de los buenos, sino que se les promete una resurrección en cuerpo y alma al Final de los Tiempos, idea que influirá en la apocalíptica judía ya desde *1Henoc*, como veremos. KLIMKEIT, H.J.: “La fe en la resurrección en el Antiguo Irán”, en XELLA, 1991, pp. 177-196.

430 רפאים

431 XELLA, 1991, pp. 99-124 y 125-138.

En *Proverbios* el término se refiere neutralmente a los habitantes del Sheol (Pr 2,18; 9,18; 21,16). En *Job* percibimos ya otro matiz: “*los rephaim tiemblan bajo tierra, las aguas subterráneas y sus habitantes se estremecen. Ante él (Yahvé) el Sheol está al desnudo, Abaddón al descubierto*” (Jb25,5). La existencia de los *rephaim*, como vemos aquí, no era precisamente agradable y su relación con Yahvé tampoco era positiva. Pero *rephaim* no es del todo un sinónimo de muertos, sino que se refiere más bien a espíritus que conviven con ellos. Lo apreciamos en Isaías 26,14-19: “*Los muertos no vivirán, los rephaim no se levantarán, pues los has castigado, los has exterminado y has borrado todo recuerdo de ellos*”. Es posible que *rephaim* se refiera tan sólo a los espíritus de los antepasados remotos, los fundadores de la nación, marcando una diferencia con respecto a los espíritus de los muertos, es decir, de los parientes cercanos. Se trata de la misma diferencia que en Roma se establecía entre dioses manes y penates (los lares no tienen tanto que ver con los antepasados como con el hogar), siendo los manes los espíritus de los parientes cercanos y los penates los espíritus de los ancestros de los romanos⁴³². Este es el sentido que se aprecia en la sátira de Isaías sobre los tiranos: “*El Sheol, allá abajo, se estremeció por ti saliéndote al encuentro; por ti despierta a los rephaim, a todos los jefifaltes de la tierra; hace levantarse de sus tronos a los reyes de todas las naciones. Todos ellos responden y te dicen: “También tú te has vuelto débil como nosotros, y a nosotros eres semejante. Ha sido precipitada al Sheol tu arrogancia al son de tus cítaras. Tienes bajo ti una cama de gusanos, tus mantas son gusaneras”*” (Is 14,9-11). Vemos aquí la relación entre *rephaim*, jefifaltes y reyes de todas las naciones.

Por otra parte, en este pasaje, podemos ver un intento, por parte del autor de *Isaías*, de hacer derivar *rephaim* de la raíz *repah* que significa “débil”, en lugar de la raíz *repha*, “curar”⁴³³. Intento contrario a la filología, puesto que *rephaim* se escribe con una “alef” después de la “pei”⁴³⁴. Se trata de una vuelta de tuerca más en la consolidación del monoteísmo: no bastaba con eliminar el culto a los otros dioses, había que acabar también con el culto a los antepasados.

Como se dijo anteriormente, después del Exilio hay una lucha concienzuda contra el culto a los *rephaim*, probablemente por la influencia sufrida en Babilonia por las costumbres locales. Allí predominaba la idea de que los espíritus de los difuntos, sumergidos en el barro y la podridumbre, atormentaban a los vivos si no les rendían culto, si no les daban mensualmente de comer y beber, derramando agua y sangre sobre ciertas canalizaciones que los arqueólogos han descubierto en las tumbas⁴³⁵. Hay dos importantes razones para que los sacerdotes y jefes judíos exiliados en Babilonia combatieran con todas sus fuerzas las creencias

432 En Virgilio, Eneas llevó de Troya al Lacio los objetos de culto de sus penates.

433 רפא = curar; רפה = débil.

434 PODELLA, 1991, p. 157.

435 BOTTERO, en XELLA, 1991, p. 90.

relacionadas con el culto a los antepasados. Primero, para evitar la influencia de la religión mesopotámica. Segundo, porque los judíos, como pueblo exiliado, habían abandonado el culto a las tumbas de sus ancestros, por lo que, según las creencias mesopotámicas, sirias, fenicias y, probablemente, las de los propios judíos antes del exilio, los fantasmas de los ancestros regresarían al mundo de los vivos para atormentar a sus descendientes o, lo que es prácticamente lo mismo, los judíos no podían recurrir a sus *rephaim* en el exilio para que les curaran de sus enfermedades y de los ataques de otros espíritus malévolos. Para los jefes religiosos de Israel sólo cabía una posibilidad de supervivencia como pueblo: depositar su total confianza exclusivamente en Yahvé y desterrar el culto a los *rephaim*, que habría sido una de las causas por la que Yahvé había permitido la derrota y exilio de Judá, unida, por supuesto, al culto que algunos de sus reyes otorgaron a Baal (en Siria-Fenicia, Señor de los *rephaim*). Por tanto, *Qohelet* se sitúa en la tradición sadoquita que desde Nehemías y Esdrás impuso una nueva versión -sin duda retocada- de la Torá y de los libros proféticos e históricos.

Ahora bien, en el tema de la creencia en la inexistencia de unos espíritus de los muertos que siguen experimentando emociones, sentimientos y memoria, *Qohelet* va más allá de la tradición. No podemos dilucidar si la intención del autor era sólo negar que los muertos intervenían en el mundo al sentirse enfadados con los vivos por celos, por desamor, por odio o por lo que fuera, o era más bien negar rotundamente la existencia de los espíritus de los muertos. No importa. Lo realmente trascendente es el hecho de que muchos judíos al leer *Qohelet*, obra atribuida, como se recordará, a Salomón, interpretarían que no hay vida después de la muerte. Sin dudas, de la lectura de *Qohelet* nació la corriente saducea, cuyo ideario se basaba en tres fundamentos: uno, no hay vida después de la muerte; dos, Dios recompensa en vida a los que le adoran correctamente, es decir, siguiendo los mandatos e instrucciones de los sacerdotes sadoquitas; tres, no hay que oponerse a los designios de Dios, por lo que si gobierna un rey griego, es porque así lo ha querido Dios.

Es muy probable que, a pesar de su conservadurismo judío, el pensamiento de *Qohelet* no se hubiese desarrollado sin la influencia que la filosofía griega tuvo sobre los modos de pensar de diversos estratos sociales en el mundo helenístico. Esta doctrina escéptica respecto a la existencia futura del alma, pudo tener su origen en el escepticismo griego, fundado por Pirrón en tiempos de Alejandro Magno y difundido por su discípulo Timón el Silógrafo, que estuvo en la corte de Antígono y en la de Ptolomeo Filadelfo. El escepticismo nació del materialismo atomista y de la duda metódica de Sócrates. El materialismo escéptico cuadra desde luego bastante bien con el espíritu de *Qohelet*. Otros han relacionado el mensaje de *Qohelet* con las filosofías estoica, cínica y epicúrea, es decir, las tres corrientes derivadas de Sócrates.

También se ha argumentado en contra del carácter helenístico de *Qohelet* proponiendo influencias de obras egipcias, como el *Diálogo del desesperado*

con su alma⁴³⁶ o los *Cantos del arpista*⁴³⁷. Sin embargo, no cabe relacionar en absoluto a *Qohelet* con el pesimismo suicida del Diálogo, obra del primer período intermedio (2190-2040 a.C.) muy lejana en el tiempo, cuyo autor dice: “La muerte me parece hoy como el lugar de reposo para un enfermo, como salir al aire libre tras estar encerrado. La muerte es hoy para mí como el olor de la mirra, como sentarse bajo el toldo un día de brisa. La muerte es hoy para mí como el olor de las flores de loto, como sentarse a la orilla del País de la Embriaguez. La muerte es hoy para mí como un camino llano, como la vuelta a casa después de un viaje” (nº 130ss.). Más en común tiene con los Cantos, ya que el arpista propone que se disfrute de los placeres de la vida, especialmente de la comida, el vino y el amor, como hace *Qohelet*: “Esto he aprendido: lo mejor para el hombre es comer, beber y disfrutar en todos sus fatigosos afanes bajo el sol, en los contados días de la vida que Dios le da, porque esta es su paga” (5,17). Ahora bien, no hay en los Cantos la misma crítica ácida de *Qohelet* hacia los afanes de los seres humanos -honor, riqueza, poder, lujo- y, por otra parte, la datación de esta obra en el Imperio Medio (2040-1795 a.C.) la sitúa igualmente lejos, con lo que su influencia me parece un antojo improbable. Más serio es el argumento en favor de la propia tradición judía, la del Libro de Job, basado en las innegables características piadosas de *Qohelet*. Sin duda, coinciden ambas obras en la crítica a las ambiciones humanas y en cierta visión pesimista o pragmática de la vida y la muerte. Sin embargo, si el mensaje principal de Job es la resignación y la confianza ciega en Dios, y el objetivo es consolar a los hebreos en época de crisis con el argumento de que Dios proveerá, el mensaje de *Qohelet* es bien distinto. No se trata de resignarse simplemente a lo que venga, sino de disfrutar de los placeres de la vida, porque el tiempo apremia y la vida es corta. Tampoco se trata de disfrutar desordenadamente de los bienes materiales descuidando la piedad religiosa. La risa para el autor, es de necios: “Más vale llorar que reír, pues tras una cara triste hay un corazón feliz” (7,3). La relación con el estoicismo es evidente. No debe, desde luego, plantearse un posible aprendizaje reglado en una escuela griega, ni un magisterio de filósofo alguno, pero debe reconocerse que las ideas de los filósofos habían penetrado ya en los estratos populares del mundo helenístico y el contacto de un aristócrata judío con los gobernantes macedónicos era tan común como el de los comerciantes judíos con los mercaderes griegos. Y no debe despreciarse, en la Historia de las Ideas, el poder de penetración de las ideologías a través de grupos sociales que no pertenezcan a las élites intelectuales. En la Historia del Cristianismo esto es evidente. En la del Judaísmo también debería serlo. Precisamente esta forma de penetración lenta y solapada de las ideas helenísticas hace factible que un

436 ERMAN, A.: *Gespräche eines Lebeusmüde mit seiner Seele*, Wissenschaften, 1896, p.40ss; FAULKNER, R.O.: “The Man Who Was Tired of Life”, *JEA* 42, 1956, pp.21ss; BRESCIANI, E.: *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Turín, 1969, pp. 111-118.

437 PRITCHARD, J.B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955, p. 467.

pensador plenamente judío, incluso rigurosamente judío, aceptara ideas de origen no judío, al ser incapaz de captar su procedencia, dada su extensión generalizada entre diversas capas sociales.

También es estoica y cínica la idea de que un sabio no debe complicarse la vida en asuntos mundanos, como la política, el poder, la gloria, el honor, la fama, la guerra. El objetivo de *Qohelet* no es consolar en tiempos de crisis, sino calmar en tiempos revueltos: “*Más vale sabiduría que armas de combate*” (9,18). En un contexto como el de las luchas entre seléucidas y lágidas por la posesión de Judea (200-175 a.C.), el autor, probablemente de la estirpe de David, justifica la pasividad de los sabios, que permite disfrutar de la vida, antes que perderla, porque la muerte, como ya se ha visto, nada tiene de atractivo. Con seguridad, el autor expone sus tesis porque existen una o varias antítesis, la de aquellos que aspiran a unirse al poder para medrar (los helenistas, divididos en filosirios y filoegipcios), y la de aquellos que, temerariamente -desde el punto de vista del autor-, se plantean una rebelión armada contra los griegos. La postura de *Qohelet* se sitúa en la tradición sadoquita: los judíos han vivido bien durante siglos bajo la dominación persa y lágida, que les ha permitido practicar su religión y sus leyes con autonomía, en una próspera paz y en una absoluta tranquilidad social.

Aunque Jesús ben Sirac carece del espíritu estoico respecto al disfrute moderado de los placeres vitales, hay en su obra otro mecanismo conceptual heredado por indudable influencia helenística: la personificación de la Sabiduría⁴³⁸. Aunque existía el precedente del libro de los *Proverbios*, escrito en el siglo V a.C.⁴³⁹, el Sirácida da un paso más identificando a la Sabiduría con el Espíritu de Dios, su *Ruah* o aliento, mediante la exégesis del principio del *Génesis*: “*Yo salí de la boca del Altísimo y cubrí como la niebla la tierra. Yo levanté mi tienda en las alturas y mi trono era una columna de nube. Sola recorrí la redondez del cielo y por la hondura de los abismos pasé*”⁴⁴⁰.

Esta tendencia a la divinización de abstracciones, tan típica del helenismo, se relaciona con la costumbre de establecer una serie de seres divinos y semidivinos intermedios entre Dios y el ser humano. Parece que fue a través del calendario como, por influencia externa, se introdujeron en el judaísmo esos entes divinos intermedios. Después del Exilio, los judíos adoptaron el calendario lunisolar babilónico basado en ciclos de 19 años, introduciendo incluso los nombres de los meses babilónicos⁴⁴¹. Dicho ciclo fue introducido en Babilonia hacia el año 500 a.C.

438 COLLINS, J.J.: *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edimburgo, 1998.

439 Pr 8,22: “*El Señor me creó, al inicio de su camino, antes que sus obras más antiguas. Desde la eternidad fui moldeada, desde el principio, antes de la tierra*”.

440 Si 24,3-4.

441 Frente al calendario solar egipcio, de 12 meses de 30 días cada uno (más los 5 días *epagómenos* añadidos al final del año), que sacrificaba el carácter lunar de los meses; el calendario babilónico tenía meses plenamente lunares que comenzaban siempre cuando la luna comenzaba a ser de nuevo visible en cuarto creciente. Pero el ciclo de la luna es en realidad de 29 días y medio, por lo que había que alternar meses de 29 y de 30 días. Pero eso hacía que el año tuviera 354 días, como ocurre en el calendario árabe, en lugar de los 365 y cuarto del año solar, por el

para corregir los desfases entre el año solar y el lunar, aunque sólo se tiene certeza absoluta de su existencia a partir del matemático babilónico Kidinnu, en torno al año 380 a.C. En Atenas, sin embargo, ya había sido descubierto por el astrónomo Metón en el 432 a.C. Consiste en la introducción de 7 meses intercalares a lo largo del ciclo de 19 años, con lo cual de estos 19 años, 12 eran comunes, mientras que 7 eran bisiestos o, como los llaman los judíos, “preñados”, es decir, de 13 meses. Pero mientras que los babilónicos intercalaban un segundo Elul (6º mes), los judíos intercalaban un segundo Adar (12º mes), para no introducir confusión entre las fiestas de primavera y otoño y para que el primer mes del año, Nissan, coincidiera siempre con la cosecha de la cebada y la Pascua. Pero este ciclo de 19 años no había tenido en cuenta correctamente que el año solar constaba de 165 días y un cuarto, como observó hacia 330 a.C. el astrónomo Calipo de Cícico, contemporáneo de Aristóteles, por lo que era necesario un ciclo con un número múltiplo de 4 que permitiera la introducción cada 4 años de un día por año bisiesto, ciclo que obtuvo multiplicando por 4 el ciclo metónico: 76 años. Aún así, se producía un pequeño desfase que Calipo solucionó quitándole un día al último mes lunar del ciclo, con lo que había un mes de 28 días cada 76 años.

El *Libro del curso de las luminarias celestes* o *Libro de Astronomía* (s. III a.C.) interpolado en *1Henoc* sigue los planteamientos de Calipo de Cícico introduciendo dicho ciclo con el mes de 28 días al final del mismo (78,9), como ya señaló Charles en su edición del texto⁴⁴². Además, rechaza los nombres babilónicos de los meses y vuelve a la denominación numérica, anterior al Exilio. Otros elementos que indican la helenización de las ideas judías sobre el universo es la referencia al carro del sol (72,5) y la descripción de las 12 puertas del sol (72,2-37). Hay en todo ello un conflujo de ideas babilónicas, egipcias y griegas, pero esto precisamente es lo que caracteriza al helenismo, el proceso de sincretismo entre ideas griegas y próximo-orientales. El universo era concebido tanto por los antiguos mesopotámicos como por los egipcios como una esfera partida por la mitad por un plano circular (la Tierra). La semiesfera superior era el cielo y la inferior el infierno. El sol salía por diferentes puertas situadas en el extremo oriente: dependiendo de la estación del año y de la duración de los días, su salida era de unas puertas más o menos lejanas y describían curvas más o menos largas en la superficie celestial. Por la noche, el sol realizaba el recorrido contrario por la esfera inferior. Evidentemente, el *Libro de Astronomía* es fruto de la difusión entre los sabios judíos de los avances científicos producidos en época helenística en el campo de la astronomía. Para asumirlos, los sabios judíos atribuyeron a Henoc⁴⁴³ un libro que recogía las nuevas ideas sin necesidad de contradecir la Torá.

que se rigen las estaciones. En Arabia, apenas inciden las estaciones, no hay problemas, pero en las culturas agrícolas mediterráneas, con fiestas estacionales relacionadas con la cosecha del trigo, la aceituna o la uva, el calendario lunar era inaceptable.

442 CHARLES, R.H.: *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford, 1913, v. II, pp. 217-311, *ad locum*.

443 Es el primer personaje bíblico que fue arrebatado por Dios después de haber vivido 365

De hecho, el espíritu religioso que animaba al autor era totalmente antipagano (80,8).

No obstante, el calendario no es el único elemento ideológico del *Libro de Astronomía* con influencias helenísticas, también su doctrina de la predestinación puede tener dichas influencias. En efecto, en 1Hen 81,1-2 se dice que las tablas celestiales contenían “*todas las acciones de los hombres y todos los seres carnales que hay sobre la tierra hasta la eternidad*”. La cuestión del Destino se había convertido en el siglo III a.C. en uno de los grandes temas de debate de la filosofía griega desde que Crisipo de Solos (o de Tarso) lo defendiera como una de las grandes ideas del estoicismo: el cosmos estaba regulado por el Logos, todo tenía una causa y una consecuencia, todo estaba predeterminado, el Uno era omnisciente y lo conocía todo, incluso lo que iba a ocurrir en el futuro, el ser humano también podía conocer lo que estaba escrito que iba a ocurrir, interpretando correctamente los indicios que permitían la adivinación⁴⁴⁴. Sin duda, la filosofía estoica era una de las corrientes más cercanas al judaísmo, tanto por su concepto de Dios como por la cuestión de la adivinación del futuro, tan presente en el profetismo hebreo. Por otra parte, esta doctrina de la predestinación repercutiría, como se verá en el próximo apartado, en el pensamiento de los esenios.

El *Libro de Astronomía* menciona al “ángel” Uriel como revelador de estos conocimientos⁴⁴⁵, pero es posible que dichas menciones fueran introducidas por uno de los autores-compiladores de *1Henoc* para dar coherencia al conjunto. En cualquier caso, hay ya en esta obra del s. III a.C. una compleja angelología que compite con la teología y nomenclatura babilónica. El autor no usa el término “ángel” para referirse a los seres que controlan las estrellas, sino tres conceptos propios de la terminología político-militar macedónica empleados de forma confusa: toparcas, quiliarcas y taxiarcas⁴⁴⁶. Cuatro están al frente de las estaciones del año: Melkiel (primavera), Helemmek (verano), Meleyal (otoño) y Narel (invierno). Doce al frente de los meses del año⁴⁴⁷.

Ahora bien, como ya se dijo en el capítulo anterior, para que se produjera el triunfo definitivo del monoteísmo era preciso no que se negara la existencia de los demás dioses, sino que se les negara la misma esencia de Yahvé, que se les degradara en un plano de jerarquías divinas hasta el punto de que no se utilizase ya más la

años y, por tanto, no murió (Gn 5,21-23). Tanto la cifra, equivalente al número de días del año solar, como el hecho de que fuera arrebatado se supone que al cielo -aunque no lo diga el *Génesis*- hicieron de él el personaje adecuado para transmitir a los judíos una revelación correcta de la astronomía.

444 CRISIPO DE SOLOS: *Testimonios y fragmentos*, Madrid, 2006: GOULD, J.B.: *The philosophy of Chrysippus*, Albany, 1970.

445 1Hen 72,1; 74,2; 75,3-4; 78,10; 80,1; 82,7.

446 El “taxiarca” era el jefe de una unidad de 128 guerreros de la falange macedónica. El “quiliarca” era el comandante de 8 taxiarquías, es decir, 1024 soldados. La toparquía era una unidad administrativa del territorio, como ya se explicó anteriormente.

447 El autor sólo da el nombre de los “guías” de los meses de primavera y verano: Berkeel, Zelebsael, Heloyasef, Gedeyal, Keel y Heel, así como el del mes intercalado, Asfael.

misma terminología para definir a Yahvé, el único “Dios”, que para definir a los seres divinos subordinados a él. Este paso lo dieron primero los traductores de los LXX utilizando, en aquellos pasajes de la Torá en que aparecían mencionados los dioses en plural (*elohim*), la palabra dios en singular, Θεός, o bien sustituyéndola por el plural ἄγγελοι, ángeles. Sólo hacia finales del s. III a.C. o principios del s. II a.C., el pensamiento helenístico proporcionaría este recurso intelectual que permitiría conciliar la afirmación del Deuterocanónico, tan atractiva para los judíos (nuestro dios es el único que de verdad existe), con las creencias anteriormente expuestas: cada pueblo tiene un dios y Yahvé es el de Israel y, al mismo tiempo, el rey de los dioses. En este proceso de degradación de los demás dioses a seres divinos de segunda categoría creados por el único Dios un elemento clave es el cambio de función que experimentan: a partir de ahora actuarían como simples intermediarios entre Dios y la Humanidad. Pero además, en el mundo helenístico se había producido la expansión de un nuevo tipo de culto a entidades divinas de rango inferior a los dioses: los “démones”.

Los judíos helenísticos usaría el término “démones” sólo para los malos *elohim*, por ejemplo los de los pueblos enemigos de Israel, como en Sal 96,4-5 (95,4-5 de los LXX), anteriormente mencionado, en que se traduce *elohim* por “dioses” cuando se quiere resaltar la superioridad de Yahvé entre sus iguales y por “démones” cuando se refiere a las divinidades tutelares de los demás pueblos. Esta elección se sitúa en plena evolución del pensamiento helenístico, que detrae de la actividad de los dioses ciertas funciones aplicándoselas a los démones.

Pero antes de comentar la evolución del pensamiento griego sobre los démones, permítase un pequeño *excursus* sobre otros seres divinos de segunda categoría existentes previamente en el judaísmo, que acabarían siendo asimilados a los ángeles: los querubines y serafines. Los *kerubim*⁴⁴⁸ eran los guardianes del jardín del Edén (Gn 3,24). Su función apotropaica se aprecia también en Ez 28,14-16. Esta misma función protectora cumplían las dos grandes esculturas de madera revestidas de oro (10 codos de altura y 10 codos entre punta y punta de las alas desplegadas) que Salomón mando realizar para colocarlas en el interior del *Debir* o Santo de los Santos del Templo de Jerusalén (20 codos de ancho), tocando ambos muros y tocándose ambas esculturas con las puntas de las alas, de modo que el cuerpo de ambos querubines creaba una puerta o pasillo hacia el arca de la alianza. También mandó esculpir relieves de querubines en las paredes interiores y exteriores del *Debir*, así como en los batientes de las puertas del *Debir* y del *Hekal* o Santo, el recinto de cuarenta codos que rodeaba al *Debir* (1R 6,23-35; 2Cr 3,10-13). Igualmente, dos pequeñas esculturas áureas de querubines flanqueaban el propiciatorio áureo de dos codos y medio de largo y codo y medio de ancho, que se colocaba encima del arca de la alianza. Los querubines miraban hacia el propiciatorio con las alas extendidas por encima, cubriendo el propiciatorio (Ex

448 כְּרֻבִּים.

25,18; 1S 4,4; 2S 6,2; 2R 19,15; 1Cr 13,6). Al carácter apotropaico unieron después la función transportadora de Yahvé, que en ocasiones se desplazaba en un *kerub*, una especie de caballo alado (2S 22,11; Sal 18,11), y a veces en un carro tirado por cuatro *kerubim* (Ez 1,4-25 y 10,1-22): seres con patas de toro, cuatro alas -dos en vertical tocándose y dos cubriendo el cuerpo-, brazos humanos bajo las alas, y cuatro caras, humana de frente, de toro a la izquierda, de león a la derecha y de águila atrás. Sin duda, el *kerub* hebreo es el *kirubu* asirio (término que procede de *karubu*, “grande”, relacionado con el término acadio *kuribu*, “propicio”) que es el *shedu* mesopotámico: un ser con alas de águila, patas de toro, cuerpo de león y cabeza humana, que se representaba mediante grandes esculturas en las entradas de palacios, templos y tumbas⁴⁴⁹.

Si los querubines existían desde los orígenes del judaísmo, con los *seraphim*⁴⁵⁰ ocurre prácticamente lo mismo, aunque sean menores las referencias. Aparecen mencionados por vez primera en Nm 21,6-9: “Envió entonces Yahvé contra el pueblo serpientes *seraphim*, que mordían al pueblo y murió mucha gente de Israel (...) Moisés intercedió por el pueblo. Y dijo Yahvé a Moisés: Hazte un *seraph* y ponlo sobre un mástil. Todo el que haya sido mordido y lo mire, vivirá”. *Seraph* significa en hebreo “abrasador, ardiente”, del verbo *saraph*, “abrasar”, con idéntico significado al acadio *sarapu*. Probablemente, a estos seres se refiere Is 14,29 y 30,6 a los que denomina “dragón volador”. Otro tipo de *seraphim* aparecen en Is 6,1-3: “Unos *serafines* se mantenían erguidos por encima de Él, cada uno tenía seis alas: con un par se cubrían la faz, con otro par se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban. Y se gritaban el uno al otro: Santo, Santo, Santo, Yahvé Sabaot, llena está la tierra de tu gloria”. En Elefantina, al sur de Egipto, los judíos rendían culto en un mismo templo a Yahvé y su esposa Anat, cuyo emblema era la serpiente⁴⁵¹. En un templo de Anat de época de Amenofis III (1405-1367 a.C.) en Beth-Shan (Escitópolis) se encontró una figura de cerámica de un *uraeus* (en egipcio *iaret*), la serpiente de la mitología egipcia asociada a la diosa Uadyet, representante del Bajo Egipto (el buitre Nejbet representaba al Alto Egipto). En ocasiones las alas de Nejbet y la serpiente de Uadyet se representaban junto a un disco solar para simbolizar la resurrección. En Tell Halaf, en las fuentes del Khabur, se ha encontrado una pintura de un personaje con seis alas. Savignac relaciona ambos descubrimientos arqueológicos con la evolución del concepto de *seraphim* en Israel, que comenzaría siendo el animal de Anat, esposa de Yahvé y acabó siendo un ser con apariencia humana, flamígera y alada⁴⁵².

449 HAUPT, P.: “Cherubim and Seraphim” en *Bulletins of the Twelfth International Congress of Orientalists* n° 18, 1899, p. 9-11; YANIV, B.: «The Querubim on Torah Ark Valances», en *Assaph* n° 4, 1999, pp. 155-170.

450 שרפים

451 VINCENT, A.: *La religion des judéo-araméens d'Eléphantine*, Estrasburgo, 1937, p. 646.

452 SAVIGNAC, J. DE: “Les <<seraphim>>”, *Vetus Testamentum* v. 22, fasc. 3, 1972, pp.

La preexistencia en la mente judía de dichos seres, divinos pero inferiores a los dioses, permitió a los judíos de época helenística utilizar el nuevo concepto de “ángeles” no ya como “dioses mensajeros”, que sería su significado original, sino como seres inferiores a Dios. Para ello recurrieron a la doctrina filosófica griega respecto a los démones, extendida en época helenística a los niveles más populares. La filosofía griega, que tendía al monoteísmo desde la formulación de la teoría del Uno de Parménides, consagrada por Platón, que propuso, por una parte, la emanación de múltiples entidades divinas desde el Uno y, por otra parte, la existencia de un tipo de divinidad menor que actuaba como intermediaria entre los hombres y los dioses, el *daímon*⁴⁵³.

La palabra procede, según Chantraine⁴⁵⁴, del verbo *daíomai*, “repartir, asignar”, con lo que podría interpretarse como aquel que reparte o asigna aspectos positivos y aspectos negativos sobre los seres humanos. El concepto de *demon* evolucionó a lo largo del tiempo en el mundo griego. Homero (s.VIII a.C.) utilizaba el término como sinónimo de fuerza divina que actúa en el mundo sobre los seres humanos, alternándolo con el término “dioses”, aunque aplicado generalmente a una fuerza indeterminada o a un dios que ejercía especial protección sobre un humano⁴⁵⁵. Hesíodo (ss. VIII-VI a.C.), en cambio, hablaba de un tipo diferente de *demon*: “*Aquellos (los humanos de la Edad de Oro) son por voluntad de Zeus démones benignos, terrenales, protectores de los mortales, que vigilan las sentencias y malas acciones yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra, y dispensadores de riqueza; pues también obtuvieron esta prerrogativa real*”⁴⁵⁶. Ya que trataba de démones benignos, hemos de suponer que Hesíodo creía también en la existencia de démones malignos, pero en cualquier caso, nos interesa especialmente la idea de la conversión de algunas almas humanas en démones. No podemos decir cuál de los dos refleja una creencia más antigua, aunque parece que la expuesta por Hesíodo conecta más con las creencias de los filósofos posteriores. Heráclito de Éfeso (principios s. V a.C.) introdujo un nuevo significado al proclamar que “*el ethos es el demon del ser humano*”, es decir, que era el carácter, su voz interna o, lo que dirían otros, su espíritu o alma⁴⁵⁷. Pitágoras lo consideraba un intermediario entre los seres humanos y los dioses⁴⁵⁸. Probablemente, estableciese ya varios tipos de démones, incluyendo las almas de los muertos, pero para ver esta doctrina escrita hay que esperar a Empédocles de Agrigento (1ª mitad s.

320325.

⁴⁵³ Δαίμων

⁴⁵⁴ CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, 1966, v. I, s. v.

⁴⁵⁵ WILFORD, F.A.: “ΔΑΙΜΩΝ in Homer”, en *Numen* v. 12, fasc. 3, 1965, pp. 217-232.

⁴⁵⁶ HESÍODO: *Los trabajos y los días*, 122-127.

⁴⁵⁷ HERÁCLITO: *Aforismos* 119. DARCUS, S.: “<<Daimon>> as a Force Shaping <<Ethos>> in Heraclitus”, *Phoenix* v. 28, nº 4, 1974, pp. 390-407.

⁴⁵⁸ DETIENNE, M.: *Le notion de daimon dans le pythagorisme ancien*, París, 1963.

V a.C.), pitagórico y eleático: “*Llegamos a esta caverna cubierta (...) triste región, donde el Asesinato, el Rencor y otros grupos de démones funestos, las míseras Enfermedades, la Corrupción y las obras disolventes, merodean en la tiniebla sobre los prados de la Fatalidad. (...) Estaban allí el démon Tierra el démon Sol de larga vista, la sangrienta Discordia y la Armonía de grave semblante, la Belleza y la Fealdad, la Rapidez y la Tardanza, la amable Veracidad y la Incertidumbre de negros cabellos. (...) El Nacimiento y la Decadencia, el Reposo y la Vigilia, el Movimiento y la Quietud, la Grandilocuencia de muchas coronas y la Mácula, el Silencio y la Voz*”⁴⁵⁹. Entre los démones que merodeaban en las tinieblas del Hades, estaba también el Odio, que menciona en otro interesante fragmento transmitido por Hipólito de Roma: “*Llamando Empédocles (Odio) furioso, turbulento e inquieto, el Demiurgo de este mundo. Pues esta es la condena y la Necesidad a que están sujetas las almas, que el Odio arranca de lo Uno y crea y produce. Y al hablar de este modo ‘Errado emite un vano juramento, uno de estos démones que tienen asignada una larga existencia’, denomina démones de larga existencia a las almas, porque no les afecta la muerte y viven largas eras: ‘por treinta mil estaciones deben vagar lejos de los bienaventurados’ y considera bienaventuradas a aquellas que, por obra de la Amistad, son conducidas de la multiplicidad a la unidad del mundo inteligible*”⁴⁶⁰. En esta doctrina concilia el concepto de *demon* de Heráclito, como alma humana, con la idea pitagórica de la transmigración de las almas y con la idea de Uno de Parménides de Elea, ya que las almas de los impíos, después de cumplir su castigo milenar, vagando en el Hades, vuelven al mundo material creado por el Demiurgo. Polignoto, el famoso pintor de la primera mitad del siglo V a.C., consolidó la imagen del *demon* malvado como un ser de color entre negro y azul, sentado sobre una piel de lince, que enseñaba los dientes mientras devoraba un cadáver, dejando sólo sus huesos⁴⁶¹. Sócrates, en cambio, desarrolló la idea de Heráclito sobre el *demon* personal, similar a la posterior idea cristiana del ángel de la guarda, que le disuadía de actuar o hablar en situaciones comprometidas⁴⁶²: “*La causa de esto es lo que me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demónico; esto también lo incluye la acusación de Meleto burlándose. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a*

459 EMPÉDOCLES: Fragmentos B 120-123.

460 EMPÉDOCLES: Fragmento B115, en HIPÓLITO: *Refutación de todas las herejías* VII 29. Véase también, DARCUS, S.M.: *Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles*, en *Phronesis* v. 22, n.º 3, 1977, pp. 175-190. El *Holy Phren* o “Espíritu Santo” o “Santa Mente” es una especie de dios al que adoraba Empédocles con características similares a los démones.

461 PAUSANIAS: *Descripción de Grecia* X 25-31.

462 PLATÓN: *Fedro* 242b-c; *Teeteto* 151b; *Eutidemo* 272e; *Alcíbiades* 103a, 105d; *Teages* 129a-d.

*hacer, jamás me incita. Es esto lo que se opone a que yo ejerza la política*⁴⁶³. Sin embargo, Platón, que viajó a Sicilia en 388 a.C., añadió a este sentido socrático el concepto de Empédocles y lo definió así: “*Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo. A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia. La divinidad no tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce todo contacto y diálogo entre dioses y hombres, tanto si están despiertos como si están durmiendo. Y así, el que es sabio en tales materias es un hombre demónico, mientras que el que lo es en cualquier otra cosa, ya sea en las artes o en los trabajos manuales, es un simple artesano. Estos démones, en efecto, son numerosos y de todas clases, y uno de ellos es también Eros*”⁴⁶⁴.

En época helenística existían, pues, tres grandes tipos de *démones*: el *demon* personal, responsable en cierto modo de las buenas y malas obras de los seres humanos; el “*agatodemon*” o demonio benéfico, generalmente considerado como alma de hombres justos y sabios, especialmente útil para la cura de enfermedades; y el “*Kakodemon*” o demonio malvado, que provoca enfermedades, accidentes y otras catástrofes.

En los textos judíos de época helenística la palabra *demon* se usaría sólo en el sentido de “*kakodemon*”, mientras que el “*agatodemon*” es sustituido por el “*ángel*”.

Puesto que no podemos asegurar el uso del término en el *Libro de la Astronomía*, se debe considerar el libro de *Tobías* (finales del s. III a.C.) como la primera obra judía en la que se habla específicamente de ángeles y demonios y se les da nombre. Como ya se comentó en la introducción, este libro responde a la necesidad de reivindicar su ancestral y puro judaísmo que tenía la poderosa familia Tobíada, que gobernaba Ammanítide bajo el Imperio Lágida, y había emparentado con la dinastía sadoquita de los Sumos Sacerdotes de Jerusalén. Para ello, el autor menciona cómo Tobit era de los pocos miembros de la tribu de Nefatalí que “*iba a Jerusalén, con ocasión de las fiestas, tal como está prescrito para todo Israel por decreto perpetuo*” y entregaba a los sacerdotes y levitas los diezmos y primicias correspondientes y el tercer diezmo a los huérfanos, viudas y prosélitos, celebrando una comida con ellos. Posteriormente, deportado en Nínive, destacaba en la comunidad por sus limosnas y por enterrar a los israelitas ejecutados por Senaquerib aún a riesgo de su propia vida. En definitiva, Tobit aparece en el libro como un israelita ejemplar.

463 PLATÓN: *Apología de Sócrates* 31c-d. La acusación de Meleto está en 24b.

464 PLATÓN: *El banquete*, 202d-203a.

Sin embargo, hay en *Tobías* aspectos religiosos poco ortodoxos, como el culto a los muertos: “*Esparce tu pan sobre la tumba de los justos, pero no lo des a los pecadores*”⁴⁶⁵. Esta costumbre se relaciona con la tradición babilónica de alimentar y dar de beber a los muertos para que no atormentaran a los vivos, que ya se ha comentado.

Pero la innovación más importante, sin duda, es la introducción de las figuras de ángeles y demonios. El primer ángel que aparece como ser individual, con nombre propio, es el de *Tobías*, Rafael⁴⁶⁶, “Dios ha sanado”, es un ángel con función curativa que da al protagonista del libro remedios medicinales para combatir la enfermedad de su padre y la maldición de Sara. Tobit sufría una ceguera producida por una especie de cataratas, y Rafael da como remedio a su hijo Tobías la hiel de pez que, untada en los ojos haría que cayesen las manchas blancas o escamas de los ojos⁴⁶⁷. En cuanto a Sara, sus siete maridos murieron antes de yacer con ella en la noche de bodas por causa del demonio *Ashmodeo*. Tobías espantó al demonio quemando en las brasas de los perfumes el hígado y el corazón de un pez, siguiendo las indicaciones de Rafael. “*El olor del pez expulsó al demonio que escapó por los aires hacia la región de Egipto. Fuese Rafael a su alcance, le ató de pies y manos y en un instante le encadenó*”; es decir, su función no era sólo proporcionar remedios medicinales, sino también encadenar demonios e interceder ante Dios por los seres humanos, ya que era “*uno de los siete ángeles que están siempre presentes y tienen entrada a la Gloria del Señor*”, y su apariencia humana era ilusoria: “*Os ha parecido que yo comía, pero sólo era apariencia*”⁴⁶⁸. Esta es la primera vez que se menciona a los siete arcángeles que, aunque no fueran citados en el *Libro de Astronomía*, podían corresponder a los días de la semana.

El Libro de los Vigilantes, en su primera redacción, sólo mencionaba cuatro arcángeles: Rafael, Miguel, “quién como Dios”, Gabriel, “varón de Dios”, y Uriel, “luz de Dios”⁴⁶⁹. En el Hen 20, en cambio, aparecen seis: Miguel, Gabriel, Rafael, Ragüel, Sariel y Uriel. Pero no hay restos arameos del capítulo 20, por lo que es posible que sea muy posterior a la primera redacción del libro⁴⁷⁰. En cualquier caso, el número seis más Yahvé, al que estaba consagrado el sábado, dan los siete días de la semana. Esto es coherente con la posible influencia persa que asignaba los días de la semana a los siete *Amesha Spentas*, entre los cuales se encontraba el Dios supremo, Ahura Mazda. Pero no hay evidencias de dicha influencia en otros textos y, como decimos, este capítulo puede ser una interpolación posterior⁴⁷¹.

465 Tb 4,17.

466 רַפָּאֵל. En hebreo médico es *rofe* y en árabe *israfil*.

467 Tb 11,8.

468 Tb 8, 1-3; 12,12-19.

469 Hen 1-19 y 21-36.

470 Sólo en un manuscrito griego aparece un séptimo ángel, concretamente en el duplicado de 19,3-21,9 del *Codex Panopolitanus* del siglo VI: “*Remeiel, uno de los santos ángeles que Dios ha puesto sobre los resucitados*”. Debe considerarse una interpolación aún más tardía.

471 Por otra parte, es interesante mencionar las funciones asignadas a cada ángel en este capítulo: Rafael es el encargado de los espíritus de los hombres (probablemente de su protección

En los fragmentos arameos de Qumrán del *Libro de los Vigilantes* y del *Libro de los Sueños* estos cuatro seres reciben los nombres de “santos” y “vigilantes” y nunca el de “ángeles”, como se aprecia comparando los fragmentos de 4QEn^c 12,3; 4QEn^c 22,6; 4QEn^c 33,3; 4QEn^s 93,2 con sus correspondientes griegos y etiópicos Hen 12,2-3; 22,3; 33,3; y 93,2⁴⁷². Por tanto, en estas obras de la década de los sesenta del s. II a.C., todavía no se había producido el cambio terminológico que vemos en *Tobías*, aunque sí hay una especulación respecto a los “hijos de los dioses” de Gn 6,2, desarrollando el mito de la división entre las divinidades celestiales que permanecieron fieles a Yahvé y las divinidades que lo traicionaron mezclándose con las “hijas de los hombres”. En este desarrollo, se evita usar el término *elohim*. En esto sí que se asemejan *Tobías* y los libros de *Vigilantes* y *Sueños*, en el intento de desvincular a estos seres divinos de Dios y en la evitación del plural *elohim*. Ambos beben en el fondo de la misma corriente de pensamiento de influencia helenística que pretendía jerarquizar a los seres divinos desde el Uno (Dios), hasta la humanidad.

En cuanto a los demonios o kakodémones, la introducción del concepto es más compleja. En el libro de *Tobías*, el que había maldecido a Sara, como ya se ha mencionado, se llamaba *Ashmodaios* (Tb 3,7-8), es decir el dios persa de la ira, *Aeshma-daeva*, “el de la maza sangrienta”, el jefe de los siete *daeva*⁴⁷³. El hecho de que el autor de *Tobías* recurriese a este nombre persa indica el interés por ambientar la historia en oriente con el fin de darle veracidad, interés que denota ciertos conocimientos de la geografía y la Historia de Persia, pero también ciertas insuficiencias, anacronismos y errores geográficos que demuestran que el libro no fue compuesto allí, sino en Palestina⁴⁷⁴.

El traductor al griego de *Tobías* calificó a *Aeshma-daeva* como *daimon* en lugar de como dios siguiendo la tendencia popular que tiene su raíz en la filosofía platónica⁴⁷⁵. Probablemente, el autor original de *Tobías* no usó ningún término para designar a *Ashmodeo*, ya que en su propio nombre iba incluida su categoría: *daeva*. En muchos manuscritos arameos y hebreos, de hecho, aparece sólo el

frente a las enfermedades, dado su nombre), Miguel es el ángel protector de Israel, Uriel es el ángel del trueno; Gabriel es el encargado del Paraíso, las serpientes (probablemente referencia a los serafines) y los querubines; Ragüel es encargado de castigar al universo y a las luminarias (es decir, de controlar el funcionamiento descrito en el *Libro de Astronomía* y castigar desviaciones) y Saraqael es el encargado “de los espíritus del género humano que hacen pecar a los espíritus”, extraña frase que hace pensar que el redactor todavía creía en los *rephaim* y su influencia sobre los vivos, otra creencia heterodoxa de influencia mesopotámica.

472 Hen 12,2-3 griego y etiópico usa los dos términos “ángeles” y “vigilantes” como sinónimo, sustituyendo a partir de entonces en todos los pasajes en que reaparecen los cuatro arcángeles el término “vigilantes” por el de “ángeles”, más generalizado en los tiempos cristianos en que fueron realizados sus manuscritos.

473 ASMUSSEN, J.P.: “Aēšma”, en *Encyclopedia Iranica* 1, Nueva York, 1983, pp. 479-480; WINSTON, 1966, p. 193.

474 El hecho de que el demonio huyera a Egipto al final de la historia demuestra que tampoco fue este país la patria del autor del texto.

475 WEEKS, S., GATHERCOLE, S., y STUCKENBRUCK, L., 2004, pp. 43, 118-119 y 221.

nombre sin calificarlo. Cuando en otros se añade “espíritu malvado” o *sheduh*⁴⁷⁶, e incluso *malik shedim*, “rey de los demonios”⁴⁷⁷, se hace para armonizar el texto con la versión griega, en una época en que ya se había perdido el significado de *daeva*.

Ahora bien, los *shedim* no eran en origen lo que después se entendería por demonios. La palabra aparece sólo dos veces en la Tanaj “*sacrifican a shedim, no a Dios; a elohim que ignoran, nuevos recién llegados, que no veneraron vuestros padres*” (Dt 32,17) y “*sacrificaron a sus hijos y a sus hijas a los shedim*” (Sal 106,37). En ambos casos, el traductor de los LXX utilizó la palabra “démones” para *shedim*. Por la primera cita vemos que no se trata de los *elohim* o dioses, sino de otro tipo de entidad sobrenatural. Se relaciona con *shedu*, la palabra acadia para los seres apotropaicos con alas de águila, patas de toro, cuerpo de león y cabeza humana que en asirio recibían el nombre de *kirubu*, como anteriormente se vio. De modo que en el judaísmo, el mismo ser de la mitología mesopotámica dio lugar a dos seres totalmente diferentes, uno de carácter positivo, el querubín, y otro de carácter negativo, el *shedu* o demonio. Pero, a decir verdad, puesto que este término sólo aparece estas dos veces en la Tanaj, sería absurdo decir que los judíos preexílicos tenían ya cierta demonología. En realidad, lo que se criticaba en ambos casos era el culto a los *shadus* mesopotámicos, culto que acabaría imponiéndose a pesar de todo, gracias a su transformación en los *kerubim* de Ezequiel.

En cuanto a los “espíritus malvados” aparecen ya mencionados en 1S 16,14: “*El espíritu de Yahvé se había apartado de Saúl y un espíritu malvado que venía de Yahvé le perturbaba*”, haciéndole delirar (18,10) y produciéndole arrebatos de ira, como arrojar repentinamente una lanza a David (19,9). Espíritus similares son el de la discordia (Jc 9,23), el de la mentira (1R 22,19-23), el del vértigo (Is 19,14), o el del sopor (Is 29,10). Puede relacionarse la creencia en dichos espíritus con el culto a los *rephaim*, cuya existencia nos consta, como ya se ha mencionado, y que tendrían gran difusión en época del destierro por influencia babilónica. Ahora bien, nótese que estos espíritus, fuera cual fuera su naturaleza, fueron enviados por Yahvé, por lo que estaban subordinados a Él y no a un supuesto señor de los demonios, como en la mitología posterior creada en época helenística.

De hecho, hay muchas otras ocasiones en las que el mal y la destrucción que sobrevienen a los judíos provienen de Yahvé como castigo por su impiedad y es llevado a cabo por uno o varios “mensajeros” vengadores 2S 24,15-17; 1CR 21,15; Sal 78,49. Aquí el término mensajeros podía aplicarse a cualquiera de los *elohim* de la corte celestial. Tal es el caso, especial sin duda, de Satán, que aparece ya en *Job*, *I Crónicas*, *Salmos*, *Zacarías*, *Sirácida* y *Sabiduría*⁴⁷⁸, puesto

476 שדח, en singular, שדאים, en plural.

477 Este calificativo aparece en el manuscrito Constantinopolitano 1516.

478 Jb1,6-12; 18,15; 1Cro 21,1; Za 3,1; Si 21,27; Sb 2,24.

que era uno de los “hijos de Dios”, cuya función era acusar a los humanos por su maldad⁴⁷⁹. De hecho, el término “Satán” significa simplemente “fiscal, acusador”, como se ve en Sal 109,6. Sin duda, debe considerarse que en principio Satán era uno de los *elohim* o dioses de la corte celestial.

Finalmente, hay que tener en cuenta que en la Torá aparecía ya una gran diversidad de seres que inducían al mal. En el *Génesis* se habla simplemente de una “serpiente”, y se refiere con toda claridad a un simple animal. En todo caso, si se quisiera ver un ser sobrenatural en esta serpiente, debería ser uno de los *seraphim* o serpientes que echaban fuego por la boca y guardaban el Paraíso junto a los *kerubim*. Sería la literatura de época helenística y romana la que, imbuida de la demonología triunfante, identificase a la serpiente con el demonio.

Pero en la Tanaj aparecen otros seres sobrenaturales representantes del mal, aunque ninguno de ellos pueda definirse propiamente como demonios. El término *seirim*⁴⁸⁰, por ejemplo, que significa literalmente “peludos” y designaba además a los machos cabríos, aparece como objeto de sacrificios impíos en Lv 17,7; 2Cr 11,14-15 e Is 13,21; 34,12-14, y fue traducido por los LXX indistintamente como ídolos, cabras o démones pero, en realidad, se trataba de otros seres mitológicos inferiores, parecidos a los sátiros griegos. Nótese que en aquellos pasajes en que *seirim* significa claramente machos cabríos, como Lv 16,6, los LXX usa la palabra griega para dichos animales, *khimárous*⁴⁸¹. Para luchar contra el culto a los *seirim* fue promulgado, probablemente en época de Josías (s. VII a.C.), el “decreto perpetuo” de Lv 17, según el cual quedaba prohibido, bajo amenaza de pena de muerte, todo sacrificio realizado fuera del templo de Jerusalén: “*De este modo ya no seguirán sacrificando sus sacrificios a los seirim tras los cuales estaban prostituyéndose*” (Lv 17,7). Esta última observación implica que hay que relacionar el culto a los *seirim* con la prostitución sagrada mesopotámica o con fiestas orgiásticas como las bacanales griegas, en la que siempre había presencia de sátiros.

De hecho, en relación con estos sátiros aparece otro ser mitológico malvado, Lilith que, según el Deuterocanónico, deambularía por las ruinas de Edom: “*Los gatos salvajes se juntarán con hienas y un seirim llamará a otro; también allí reposará Lilith y en él encontrará descanso*” (Is 34,14). Coincide cronológicamente este texto con los cuencos judíos con inscripciones arameas de los siglos VII y VI a.C., hallados por los arqueólogos en Babilonia y Teherán, en los que se utilizan múltiples fórmulas mágicas para proteger hogares, matrimonios y niños de Lilith, los *shedim* y los *seirim* e, incluso, en un curiosísimo ejemplo de sincretismo religioso, también de los *daevim*, es decir, de los dioses del mal persas⁴⁸². Lilith es la Lilitu mesopotámica, una diosa relacionada con los sueños

479 Jb1,6-12. “Hijos de Dios” en el texto masorético; “mensajeros” en el texto de los LXX.

480 סֵרִימַי.

481 χιμαρους.

482 HURWITZ, S.: *Lilith. The first Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, Einsiedeln, 1999, pp. 90-103.



16. Desierto de Judá.

eróticos masculinos y las poluciones nocturnas, que se interpretaban como el producto de sus apariciones⁴⁸³. En textos sumerios era la diosa prostituta enviada por Innana a los campos y las calles para seducir a los varones. Relacionada por los asirios con los leones, las tormentas y el desierto, es la precursora de los *íncubos* o demonios cristianos que copulan ferozmente con los hombres, forzándolos a realizar posturas en que ellos son la parte pasiva del coito⁴⁸⁴. Pero no podemos considerarla un demonio propiamente dicho en origen, sino una diosa extranjera a la que Isaías sitúa merodeando en las ruinas de Edom. De hecho, en los textos arameos no se la identifica ni con los *shedim* ni con los *seirim*, sino que aparece más bien como una entidad superior a ambos tipos de seres sobrenaturales.

Igualmente, se relaciona con los *seirim* la figura de *Azazel*⁴⁸⁵, mencionada en Lv 16,5-26. En este pasaje esta palabra se usa para designar a uno de los dos machos cabríos⁴⁸⁶ que se presentaban en el altar del templo de Jerusalén el día del Yom Kippur. Uno de los chivos era sacrificado a Yahvé, mientras que el otro, el chivo expiatorio, era abandonado en el desierto como dice en *Levítico*,

483 PATAI, R.: *The Hebrew Goddess*, Nueva York, 1978, p. 222. Los desarrollos legendarios judíos sobre Lilith son muy posteriores al Deuterocanónico, a partir de la literatura qumrálica y talmúdica.

484 BLACK, J. y GREEN, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Austin, 2003, p. 118.

485 עזאזל.

486 Machos cabríos, en Lv 16,5 = שְׁעִירֵי שָׂדֵי = *seirei azzim*, en Lv 16,7 = שְׁעִירֵי אֵשׁ = *seirim*.

o arrojada por un fuerte precipicio que recibía ese nombre, según el Talmud⁴⁸⁷, que interpreta el nombre de *azazel*, como una palabra compuesta de *azaz*, “precipicio”, y *el*, “fuerte”. Sin embargo, existen otras etimologías posibles e incluso más probables, relacionadas con la palabra *az*, que significa tanto “cabra” como “fuerte” y, puesto que *El* significa “Dios”, *azazel* podría significar “la cabra fuerte de Dios”, ya que era la que quedaba libre, no era sacrificada y se llevaba los pecados de Israel al desierto⁴⁸⁸. Otros han propuesto “cabra de la salida” o, simplemente, “cabra expiatoria”, basándose en la traducción de los LXX que en lugar de Azazel dice “llevada aparte”⁴⁸⁹. En cualquier caso, lo más probable es que al principio, cuando fue instituido el sacrificio del Yom Kippur, Azazel no fuese una entidad, sino un calificativo de la cabra o chivo que no era sacrificada. Sería en época helenística cuando la palabra sería considerada como un nombre propio de un ser sobrenatural, identificación que realizaría *IHenoc*. Ya en la Edad Media, los rabinos españoles Ben Ezra (s. XII) y Rambán⁴⁹⁰ (s. XIII), realizarían la lógica relación de ideas entre el demonio Azazel y los *seirim* o demonios con forma de hombre-cabra, adjudicándole su jefatura. Pero se trata de una relación imposible durante la existencia del Templo, ya que hubiera supuesto que los sumos sacerdotes no sólo entregarán una cabra a Yahvé el día del Yom Kippur, sino también una a Azazel. Y ese sacrificio a un ser demoníaco iría en contra de lo que el propio *Levítico* dice justo después de explicar el sacrificio del Yom Kippur, en el decreto perpetuo contra los sacrificios a los *seirim* (Lv 17).

En conclusión, en el judaísmo antiguo existía una variedad de fuerzas sobrenaturales que producían el mal⁴⁹¹, pero se trataba de seres de muy diversas categorías, desde algunos *elohim* o dioses, como Satán o Lilith, hasta los malos espíritus, pasando por los *seraphim*, *shedim* y *seirim*. Los únicos que realmente podrían identificarse con los “kakodémones” griegos eran los malos espíritus, pero los LXX, al usar la palabra *daímon* en diversidad de ocasiones para designar a muchos de estos seres, inició un proceso de unificación bajo una nueva y única categoría, los demonios.

Sin embargo, todavía a principios del s.II a.C., este proceso no había concluido, como se puede ver en el *Libro de los Vigilantes* que, en Hen 19,1-2, menciona a los *démones*, pero diferenciándolos claramente de los ángeles caídos: “*Aquí permanecerán los ángeles que se han unido a las mujeres. Tomando muchas formas han corrompido a los hombres y los seducen a hacer*

487 Yoma 67b; Sifra, Ahare 2,2; Targum Jerusalén Lev 14,10.

488 En realidad, esta fiesta tan importante, fue instituida a raíz de un suceso un tanto espeluznante, para expiar el pecado de Nadab y Abihú, hijos de Aarón, que “*ofrecieron ante Yahvé un fuego profano que él no había mandado. Entonces salió de la presencia de Yahvé un fuego que los devoró y murieron delante de Yahvé*” (Lv 10,1-2).

489 ἀποπομπαίων.

490 Acrónimo de RABBI MOSHE BEN NAHMAN: *Comentario a la Torá*, concretamente el de Lv 16,8.

491 BEN-AMOS, D.: “Jewish Demonology”, en *Folktales of the Jews*, v. II, Filadelfia, 2007, pp. 36-47.

ofrendas a los démones como si fuesen dioses, hasta el día del gran juicio, en que serán juzgados hasta que se acabe con ellos. Y sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas". Como se verá después, donde las versiones griega y etiópicas dicen "ángeles" el original arameo decía "vigilantes", sin embargo, no hay fragmentos arameos de este capítulo, por lo que no se puede saber qué palabra utilizó el autor en lugar de *démones*. Probablemente, usase la palabra *shedim*, como en los pasajes anteriormente mencionados de Dt 32,17 y Sal 106,37, a los que parece referirse. En cualquier caso, está claro que los démones son aquí otros seres mitológicos, inferiores a los ángeles caídos, seres que no tenían la categoría de dioses, aunque los humanos se la atribuyeran.

En cuanto a los ángeles caídos, para el autor del *Libro de los Vigilantes* no eran ni ángeles ni demonios, sino una categoría diferente, "Vigilantes", eufemismo del término con que el *Génesis* los define: *banu elohim*, "hijos de los dioses". En efecto, el capítulo 6 del *Génesis* dio mucho que pensar a los judíos durante siglos. Ya los redactores sacerdotales de la Torá postexílica debieron impresionarse por una historia que contradecía de forma estridente su incipiente monoteísmo: "*Vieron los hijos de los dioses que las hijas de los hombres les venían bien, y tomaron por mujeres a las que preferían de entre todas ellas. Entonces dijo Yahvé: 'No permanecerá mi espíritu para siempre en el hombre, porque no es más que carne, que sus días sean ciento veinte años'. Los nefilim existieron en la tierra por aquel entonces y también después, cuando los hijos de los dioses se unían a las hijas de los hombres y ellas les daban hijos: estos fueron los nefilim de la antigüedad, hombres famosos*" (Gn 6,2-4). El mito tiene un origen claramente cananeo, como se puede ver en los textos de Ugarit que hablan de los 70 hijos del dios supremo El⁴⁹². Los compiladores sacerdotales no se atrevieron a modificar las palabras de un pasaje tan importante para la Historia Bíblica, puesto que el pecado de las hijas de los hombres desencadenó el Diluvio Universal, pero sí introdujeron una frase aclaratoria al final que denota su incomodidad con respecto a la conocida leyenda, con la que pretendían desmitificar a los *nefilim*, término hebreo que significa "caídos" y que los traductores de los LXX interpretaron como "gigantes"⁴⁹³; frase con la que los *nefilim* dejaban de ser semidioses y eran simplemente "hombres famosos de la antigüedad"⁴⁹⁴.

Este argumento desmitificador fue también utilizado por Evémero de Mesina, filósofo de finales del s. IV a.C. que recorrió con curiosidad científica

492 WYATT, N.: *Religious Texts from Ugarit: the words of Ilimiku and his colleagues*, Sheffield, 1998.

493 נפלים; γίγαντες.

494 los LXX dice "los gigantes de la antigüedad, hombres famosos"; el texto masorético dice aquí, en lugar de "gigantes", *giborim*, que puede interpretarse simplemente como el plural de *gbr*, "varón", o, según la opinión mayoritaria, como sustantivo derivado del verbo *gbr* que significa "ser poderoso", "ser valiente", "dominar"; la Vulgata dice *potentes* en lugar de gigantes.

las tierras conquistadas por el difunto Alejandro y al finalizar su viaje escribió en Alejandría su *Inscripción Sagrada*, obra en la que imaginaba una isla del océano Índico llamada Pancaya en la que descubrió una lápida templaria dedicada a Urano, Cronos y Zeus, los primeros reyes de dicha isla. Su tesis era que los dioses, en realidad, eran antiguos reyes y héroes cuyas historias los poetas habían transformado hasta convertirlos en seres sobrenaturales. Seguía así la estela de muchos filósofos que habían intentado racionalizar la religión griega desde Jenófanes de Colofón (575-485 a.C., aprox.), crítico con la mitología de Homero y Hesíodo, hasta Pródico de Ceos (460-390 a.C., aprox.), que dijo: “*Los antiguos consideraron como dioses al sol y a la luna, a los ríos, a las fuentes y, en general a todas aquellas cosas que son útiles para nuestra vida, en la medida en que la ayudan, igual que los egipcios deifican al Nilo (...) por esta razón el pan fue llamado Deméter, el agua Posidón, el fuego, Hefesto, y así sucesivamente cada cosa que era útil*”⁴⁹⁵.

No se puede asegurar que los redactores sacerdotales de esta frase del *Génesis* conocieran los esfuerzos desmitificadores de la filosofía griega pero -aunque tampoco se puede rechazar totalmente la posibilidad-, en cualquier caso, se trata de impulsos en la misma dirección. Ahora bien, esta sola frase no destruyó el mito y, de hecho, los judíos de época helenística y romana continuarán reflexionando sobre este pasaje hasta encontrar una respuesta adecuada al monoteísmo que paulatinamente iba imponiéndose, y acabaría triunfando al final de la Antigüedad con la confluencia entre judaísmo y filosofía griega que será el cristianismo.

Uno de los judíos helenizados que buscaron una explicación a esta leyenda es el autor del *Libro de los Vigilantes*, que comienza precisamente citando el ya mencionado versículo del *Génesis*. Se aprecia su espíritu monoteísta en la sustitución de la expresión “hijos de los dioses” por la de “hijos de los cielos”. Por lo demás, frente a las tendencias desmitificadoras de la filosofía griega, este escritor lo que hace realmente es desarrollar el mito y otorgar personalidad individual a los protagonistas. Concretamente eran doscientos los que bajaron de los cielos al monte Hermón para poseer a las hijas de los hombres. Da los nombres de los jefes, cada uno de ellos un decurión o jefe de diez, de los cuales el jefe supremo era Semyaza, “Mi nombre ha visto”. La mayoría tienen nombres terminados en El, como *Kokhabiel*, “Estrella de Dios”, *Tamiel*, “Dios es perfecto”. El décimo de los decuriones era Asael o Azazel⁴⁹⁶, al que el autor atribuye la enseñanza a los hombres de fabricar espadas, escudos y toda clase de instrumentos bélicos. Las mujeres que tuvieron relaciones sexuales con los Vigilantes engendraron a los *nephilim* o gigantes, que al no poder ser alimentados por los hombres comenzaron a devorarlos, al igual que a todo tipo

495 SEXTO EMPÍRICO: *Contra los Matemáticos* IX,18.

496 *Asael*, “Dios ha hecho”, en los manuscritos arameos a, b y c de 4QEn; *Azel* en manuscritos griegos; *Azazel* en manuscritos etiípicos, nombre que sería el único referente bíblico si fuese aceptable que el tipo arameo de Qumrán fuera una deformación del tipo bíblico.

de animales, de los que bebían la sangre, y finalmente a devorarse entre ellos y beberse su propia sangre (1Hen 7).

Fue este el pecado por el que se introdujo el mal en el mundo. El *Libro de enseñanzas y castigos* argumenta frente a esta idea: “*Os juro pecadores que como ningún monte se hizo ni se hará esclavo, ni ninguna colina sierva de mujer, así tampoco el pecado fue enviado a la tierra, sino que los hombres lo crearon de sí, y gran maldición tendrán los que lo hicieron*”⁴⁹⁷.

Dios castigaría a la humanidad, como dice el *Génesis*, con el diluvio universal, pero el castigo de los gigantes sería aún mayor: “*no os di mujeres porque los espirituales del cielo tienen en él su morada. Ahora, los gigantes nacidos de los espíritus y de la carne serán llamados malos espíritus en la tierra y sobre ella tendrán su morada (...) Los espíritus de los gigantes, los nephilim, oprimen, corrompen, atacan, pelean, destrozan la tierra y traen pesar, nada de lo que comen les basta, ni cuando tienen sed quedan ahítos. Y se alzan esos espíritus contra los hijos de los hombres y sobre sus mujeres, pues de ellos salieron*”⁴⁹⁸.

Los Vigilantes también tendrían su Infierno, hacia el sur, pasadas las montañas que ardían día y noche, en el lugar donde acaban los cielos y la tierra, “*una profunda sima de la tierra con columnas descendentes de fuego celeste de infinita altura y profundidad*”, junto a los siete astros que no salieron cuando Dios se lo ordenó, que también ardían envueltos en llamas. Allí permanecerían hasta el día del gran juicio⁴⁹⁹.

En cuanto a “*sus mujeres, las que han seducido a los ángeles celestes, se convertirán en sirenas*”⁵⁰⁰. No puede saberse si esta referencia a un ser de la mitología griega estaría en el original arameo. Probablemente no, ya que no hay restos arameos en Qumrán ni del capítulo 19 ni del 20. Además, la repetición en el capítulo 21 de lo dicho en el capítulo 18 es un fenómeno típico que se produce cuando un copista realiza una interpolación. Cabe la posibilidad de que *seirenas* fuera traducción de “avestruz”, como en los LXX⁵⁰¹. Pero tampoco debe descartarse totalmente que haya aquí un elemento helenizador, ya que hay muchos otros.

Quizás el más importante sea el concepto de Infierno. El *Libro de enseñanzas y castigos* menciona el *sheol* (1Hen 99-103), pero no así el *Libro de los Vigilantes* que describe un Infierno muy similar al Hades griego en 1Hen 22-27, concretamente, el parecido es extraordinario con la descripción platónica del juicio de los muertos en *La República*, anteriormente comentada. El Infierno también se sitúa en occidente y al igual que en Platón hay cuatro cavidades muy

497 1Hen 98,4.

498 1Hen 15,7-12.

499 1Hen 18,6-19,1.

500 1Hen 19,2.

501 CORRIENTE, F. y PIÑERO, A.: “Libro 1 de Henoc”, en DIEZ, A.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1984, *ad locum*, p. 56.

profundas. La diferencia es que aquí cada cueva alberga a humanos de distinta categoría moral: dos son para los justos y dos para los pecadores; la primera para los justos que sufrieron persecución y asesinato, que claman justicia y se lamentan; la segunda para los demás justos, que es la única con luz y una fuente de agua viva; la tercera para los pecadores que no recibieron castigo en vida; la cuarta para los pecadores que recibieron castigo en vida o fueron asesinados o ejecutados. Todas las almas permanecerían en dichas cuevas hasta el día del juicio. He aquí otra diferencia con el pensamiento griego y egipcio. El juicio de los muertos no se celebraría inmediatamente después del fallecimiento, sino que las almas de los difuntos tenían que esperar un período en el Infierno, hasta que se produjera el



17. El Valle del Hinnon o la Gehenna (el Infierno), junto a la ciudadela de David, la parte más antigua de Jerusalén. Maqueta del Museo Arqueológico de Jerusalén.

juicio final. En ese momento, las almas de los justos resucitarían y se irían a vivir al centro de la tierra, “*un lugar bendito y fecundo en el que había árboles de vástagos vivaces que brotaban de un árbol cortado*” (26,1), junto a un monte santo y un curso de agua al este que fluía hacia el sur; referencias claras a Jerusalén, con el monte Sión y el arroyo de Siloé. Las almas de los pecadores de la cueva 3^a recibirían un castigo mucho mayor que las de la cueva 4^a. Estos últimos simplemente permanecerían en su cueva, sin derecho a la resurrección, mientras que los de la cueva 3^a serían trasladados a un “*valle maldito en medio*” de la tierra bendita, un valle profundo, seco y rocoso; referencia evidente al *Ge Hinnom* o valle del Hinnon, el lugar donde los jerosolimitanos arrojaban sus basuras y los cadáveres de animales y ajusticiados, que posteriormente se designará como *Gehenna*. Podríamos preguntarnos qué pinta el Infierno en medio del Paraíso. La respuesta aparece en 1Hen 27,2-3: “*Aquí los reunirán y aquí será su suplicio, y en los últimos tiempos tendrá lugar el espectáculo del justo juicio contra ellos, ante los justos, por la eternidad*”.

Se trata, en definitiva, de una visión totalmente novedosa del más allá para el judaísmo. Atrás quedó el triste y monótono *sheol* veterotestamentario, igual para justos y pecadores, ricos y pobres, judíos y gentiles. Al igual que había ocurrido en el mundo griego por influencia egipcia, aparece en este momento un nuevo Infierno con un juicio en el que unos obtienen premios y otros castigos. La influencia platónica es tan evidente que incluso se mantienen las cuatro cavidades. Ahora bien, puesto que el autor del *Libro de los Vigilantes* no podía negar lo que era evidente en la Torá y los Profetas, descarta el cielo platónico y acepta un juicio final de tipo persa⁵⁰², en el que los muertos resucitarían y pasarían la eternidad en la tierra, como en el Paraíso terrenal. Sigue así al autor del *Apocalipsis de Isaías* un texto interpolado en Is 24-27, cuya datación ha sido muy discutida, pero sin duda de época helenística⁵⁰³.

Sin embargo, el autor-compilador del *Libro de enseñanzas y castigos*, sin modificar la cuestión del juicio final, cambia el destino de las almas de los justos, abandonando la idea de una resurrección en la tierra por la idea de la ascensión a los cielos de las almas de los justos, donde se convertirán en ángeles: “*Tened esperanza, pues antes habéis sido escarnecidos con maldades y aflicciones, pero ahora brillaréis como las luminarias del cielo. Brillaréis y seréis vistos, y las puertas del cielo se os abrirán (...)* Ahora no temáis, justos,

502 KLIMKEIT, H.J.: “La fe en la resurrección en el Antiguo Irán”, en XELLA, 1991, pp. 177-196.

503 “*Revivirán tus muertos, tus cadáveres resurgirán, despertarán y darán gritos de júbilo los moradores del polvo; porque rocío luminoso es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras*” (Is 26,19). Respecto a la datación del *Apocalipsis de Isaías*, podemos clasificar las propuestas en cinco grupos, correspondiendo cada uno a un siglo desde el s. VI hasta el II a.C., como hace DOYLE, B.: *The Apocalypse of Isaiah Metaphorically Speaking. A Study of the Use, Function and Significance of Metaphors in Isaiah 24-27*, Lovaina, 2000, pp. 30-37.

*cuando veáis que los pecadores se fortifican y prosperan en sus caminos, ni seáis sus compañeros, sino alejaos de su violencia, pues habréis de ser socios de las huestes del cielo*⁵⁰⁴. Se ha aceptado aquí la propuesta platónica, especialmente difundida en el Egipto lágida.

Pero ni el lugar de destino de los santos ni el de los malvados era preocupación prioritaria de este autor (tan sólo una leve referencia en 98,3 al fuego eterno para los espíritus de los malvados). Lo verdaderamente importante para él era rebatir los argumentos de los que, como Qohelet, se basaban en la ausencia de recompensa *post mortem* para justos y pecadores para defender la inutilidad de la lucha por el poder (entendida aquí, lógicamente, como lucha por la justicia). Tanto es así que el *Libro de enseñanzas y castigos* les da la palabra a menudo a los que pensaban así: “*Cuando morís, dicen de vosotros los pecadores: los justos han muerto igual que nosotros: ¿de qué les han servido sus obras? Han muerto como nosotros, en tristeza y tiniebla: ¿Qué han tenido de más que nosotros? Desde ahora somos iguales: ¿Qué reciben y qué ven eternamente? Pues he aquí que también ellos han muerto y desde ahora por toda la eternidad, no verán la luz*” (1Hen 102,6-8); “*¡Ay de vosotros pecadores, cuando morís en vuestro pecado y dicen vuestros iguales: ¡Bienaventurados los pecadores; han visto cumplidos todos sus días y ahora han muerto buenamente en riqueza: duelo y asesinato no vieron en sus vidas, con gloria han muerto, sin que se les hiciera juicio en su vida!*” (1Hen 103,5-6).

Pecadores, para el autor de esta obra, eran aquellos que, por obtener poder y riquezas, claudicaban de las leyes judías. De ahí que el blanco de sus críticas fueran los “ricos”: “*¡Ay de vosotros, ricos, pues os confiáis a vuestra riqueza; de ella habréis de salir porque no recordaréis al Altísimo en los días de vuestra riqueza!*” (94,8); “*¡Ay de vosotros que retribuís mal a vuestro prójimo, pues recibiréis según vuestras obras!*” (95,5); “*¡Ay de vosotros, pecadores, pues vuestra riqueza os hace parecer justos, pero vuestros corazones os reprochan que sois pecadores!*” (96,4-6); “*¡Ay de vosotros, que adquirís plata y oro injustamente, y decís: hemos adquirido riqueza, tenemos propiedades, y hemos conseguido lo que quisimos; hagamos ahora lo que pensamos, pues hemos reunido plata, llenado nuestros tesoros, y son muchos, como agua, los cultivadores de nuestros predios!*” (97,8-10); “*Pues vosotros, los hombres, os echáis encima más adorno que las mujeres, y más vestidos de color que una muchacha en realeza y poder; ¡la plata, el oro, púrpura, honor y las viandas fluyen como agua!*” (98,2). Se trata, pues, de un texto muy crítico con la injusticia social y la desigualdad económica, propiciada por el imperialismo helenístico, contrario a las prácticas económicas igualadoras del judaísmo pre-helenístico. Contra esta situación de injusticia social y de expansión del paganismo (99,7.14), se profetiza un final mesiánico en el que los justos “*cortarán el cuello y matarán sin compasión*” a los ricos y poderosos que aman la desigualdad

504 1Hen 104, 2 y 6.

(98,12). “*En esos días lucharán padres contra hijos en un mismo lugar, y los hermanos, unos contra otros, caerán muertos, hasta correr cual río de sangre. Pues el hombre no retirará su mano de matar a sus hijos ni a sus nietos, y el pecador no contendrá la mano contra su hermano apreciado; del alba hasta la puesta de sol se matarán. El caballo andará hasta el pecho en sangre de pecadores, y el carro se hundirá en ella hasta lo alto*” (100,1-3). Aparte del cruel y morboso escenario descrito con pasión belicista, hay en este texto un concepto tremendo de enfrentamiento entre familias que recuerda las palabras de Jesús en un pasaje evangélico⁵⁰⁵, como si tuviera en mente este texto cuando dijo “No he venido a traer la paz sino la espada”. Y, por si fuera poco, a la muerte en sádica batalla añade el profeta el tormento eterno en el sheol (103,8).

Paradójicamente, la influencia helenística había proporcionado a los judíos antihelenistas un arma nueva y poderosa para luchar contra la dominación helenística: la creencia en la resurrección de los muertos, en el cielo y el infierno. Evidentemente, no luchaban igual por su tierra los que creían en un Juicio *post mortem* que quienes como Qohelet pensaban que todo es vanidad y que con la muerte se acababa todo. Ahora bien, esta nueva idea religiosa inexistente en el judaísmo anterior no bastaba por sí sola para fomentar el espíritu rebelde de un pequeño pueblo semita contra imperios tan poderosos como los helenísticos. Se necesitaba algo más, una esperanza que compensase la evidente desigualdad de fuerzas. Y esa esperanza la proporcionarían las profecías mesiánicas, un género ya tradicional en la Historia judía.

505 Mt 10,21.34; 24,10.

VI. ONÍAS III, EL MAESTRO DE JUSTICIA,
Y LOS ORÍGENES DEL HASIDISMO

Prácticamente al mismo tiempo de la cesión de Judea a los seléucidas por parte de Cleopatra, se produjo la muerte de José ben Tobías y del Sumo Sacerdote Onías II. Estalló entonces un conflicto entre los hijos de José ben Tobías por la herencia y también, quizás, por motivos políticos. Dado que Hircano, el hijo menor e ilegítimo de José, se había ganado el favor de Ptolomeo V y Cleopatra, sus hermanos mayores y su primo, el Sumo Sacerdote Simón II, que deseaba recuperar los privilegios logrados por su padre en época de Antíoco III, apoyaron la causa seléucida frente a los Lágidas. Puesto que la victoria fue para los seléucidas, *“Hircano, por su parte, decidió no volver a Jerusalén, sino que, asentándose en los territorios del otro lado del Jordán, combatía continuamente a los árabes. Y edificó una fortaleza sólida, construyéndola toda, hasta el propio tejado de mármol blanco, esculpiendo en él figuras de animales de un tamaño enorme, y la rodeó de un foso enorme y profundo. Y tras cortar el saliente de la roca situada enfrente de la montaña, preparó allí guaridas de una longitud de muchos estadios. A continuación construyó en ellas habitaciones, unas como comedores y otras como dormitorios y salas de estar, e introdujo numerosas corrientes de agua, que constituían no sólo un placer sino también un ornato para la corte. Ahora bien, las bocas de las guaridas las abrió bastante estrechas, con objeto de que por ellas pudiera meterse una sola persona y no más. Estas las construyó así intencionadamente por seguridad, para no correr peligro de ser apresado por sus hermanos si era sitiado por ellos. Y, además de esto, levantó también cercados de sobresalientes dimensiones, que embelleció incluso con parques grandísimos. Y el lugar que él conformó de esta manera le puso por nombre Tiro. Este lugar se encuentra entremedias de Arabia y Judea, al otro lado del Jordán, no lejos de Esebinitis”*⁵⁰⁶. Probablemente lo que hizo Hircano no fue construir una fortaleza *ex novo*, sino transformar en un palacio helenístico el castillo que su antepasado Tobías, el siervo de Artajerjes, había construido en Ammanítide.

Puesto que Hircano representaba el partido de los lágidas, estos lo compensarían por su fidelidad con el cargo de gobernador de Ammanítide, terri-

506 JOSEFO: A.J. XII 4,11 (228-233).



18. Estela de Heliodoro. Museo Arqueológico de Jerusalén.

torio que Egipto mantendría aún bajo su dominio hasta época de Antíoco IV⁵⁰⁷. Se trataba de un territorio muy importante para intentar recuperar la perdida provincia de Celesiria. Hircano gobernó Ammanítide según se desprende del texto de Josefo, entre 187 y 175 a.C.

Parece que los seléucidas no modificaron mucho el gobierno y la división territorial de la zona, aunque agruparan las *merides* ptolomaicas en una gran satrapía denominada Celesiria-Fenicia, al frente de la cual estaría un sátrapa o estratego⁵⁰⁸. Al frente de cada *meris* o región estaría un *epistates*⁵⁰⁹ o gobernador, como se desprende de II Macabeos 5, 22-23, en que Antíoco IV, después de tomar la ciudad en 169 a.C., nombró gobernador de Judea a Filipo el Frigio y gobernador de Samaría a Andrónico. La región costera palestina se denominó Fenicia en aquella época, por extensión de la región costera situada al norte, a la que quedó ligada⁵¹⁰. La diferencia de nombres griegos empleados por lágidas y seléucidas no debió afectar mucho a los judíos, que denominaría en arameo *peha* al gobernador que ejercía directamente el poder en Judea. En cuanto a la división de las regiones en toparquías y de estas en distritos rurales, nada indica que desaparecieran. Por tanto, se mantuvo una

507 Mc COWN, C.C.: 1957, p. 74.

508 II Mac 3,5 y 4,8.

509 ἐπιστάτης

510 II Mac 4, 21-22: Joppe, en la costa palestina, es considerada Fenicia.

aristocracia judía colaboracionista con los seléucidas, sin duda los más helenizados, entre los que se encontraban los Banu Tobías.

Es probable que Seleuco IV, al principio, mantuviera los privilegios fiscales concedidos por Antíoco III a los judíos y que esa fuera la causa de que Simón II pudiera realizar importantes obras en el Templo y las murallas de Jerusalén: “*reparó la Casa y en sus días fortificó el santuario. Él echó los cimientos de doble altura del alto contrafuerte de la cerca del Templo. En sus días fue excavado el depósito de agua, un estanque como el mar de ancho. Él cuidó de su pueblo para evitar su ruina y fortificó la ciudad contra el asedio*” (Si 50,1-4). Al menos esta fue la situación durante los primeros años de sumo sacerdocio de Simón II hasta que en el 178 a.C. se llevaron a cabo una serie de iniciativas gubernamentales para fiscalizar los templos de la provincia de Celesiria-Fenicia, como consta por la “*Estela de Heliodoro*” descubierta en 2007 en Jerusalén. Se trata de una inscripción de suma importancia que revalida la historicidad del *Libro Segundo de los Macabeos*⁵¹¹. Consiste en una estela con los restos de tres misivas enviadas por Seleuco IV. La primera enviada por el monarca a su tesorero Heliodoro indicándole que iba a enviar a Celesiria-Fenicia un administrador para supervisar los santuarios de la provincia, entre los cuales estaba incluido el de Jerusalén. Sin duda, le seguía apremiando la deuda con Roma contraída por su padre. La segunda y la tercera eran breves cartas de Heliodoro dirigidas a sus subordinados transmitiendo las órdenes del rey⁵¹². En febrero de 2009 se ha descubierto un fragmento de la misma estela en Maresha, en el Parque Nacional de Beit Guvrin, en la que aparece el nombre del administrador-supervisor: Olimpiodoro⁵¹³. Seleuco IV escribía seguramente desde Antioquía, la capital del reino. Es de suponer que Heliodoro se encontraba en Celesiria-Fenicia, quizás en Tiro o en Damasco, alguna de las principales ciudades de la región. Los administradores a los que Heliodoro se dirigía residirían cada uno en las pequeñas provincias en que se dividiría la región.

Uno de los subordinados a los que Heliodoro escribiría en las cartas copiadas en la estela era Apolonio, el hijo del estratego de Celesiria, a quien el administrador del Templo de Jerusalén, un judío helenista llamado Simón, de la tribu de Benjamín (2M 3,4) transmitió la noticia de la existencia en el Templo de un importante tesoro no declarado. Heliodoro debió visitar Jerusalén en 177 a.C. El Sumo Sacerdote era ya Onías III, que hizo saber a Heliodoro que ese tesoro no pertenecía al Templo, sino a un particular, Hircano, hijo de José, hijo de Tobías, “*personaje de muy alta posición*” (2M 3, 10).

511 2M 3. *Daniel* 11, 20 hace alusión también al episodio de Heliodoro.

512 COTTON, H. y WÖRRLE, M.: “Seleukos IV to Heliodorus. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel”, en *ZPE* n° 159, 2007, pp.191-205.

513 Véase la web de la Israel Antiquities Authority, en que se reseña el descubrimiento y se anuncia su próxima publicación en la *ZPE*.

La estela data con rigurosidad los acontecimientos: las cartas de Heliodoro son de finales del verano del año 178 a.C., con lo cual lo más probable es que la visita se produjese en 177 a.C., y no, como hasta ahora se pensaba, en 175 a.C., fecha de la muerte de Seleuco. Este dato cronológico tiene una gran relevancia que, según creo, nadie ha destacado aún, puesto que el *Documento de Damasco* fecha la primera intervención del Maestro de Justicia en 177 a.C (veinte años después de su nacimiento en 196 a.C., contando el año de inicio y el del fin del período como se hacía entonces). Esta coincidencia es fundamental para identificar al Maestro de Justicia con Onías III. Pero después se volverá sobre este asunto. Antes es conveniente terminar de perfilar el contexto político-religioso en que surgirán los textos que hablan del Maestro de Justicia.

La Inscripción de Heliodoro demuestra que su visita a Jerusalén formaba parte de una política generalizada de incautación de bienes ejecutada por Seleuco IV en todo su reino. Como puede apreciarse, el trasfondo del conflicto religioso que se produciría a partir de entonces en Judea entre tradicionalistas y helenistas era de carácter económico. La presión ejercida por el Imperio Romano sobre Siria había supuesto una crisis financiera del Estado seléucida que repercutió en todas las provincias, pero más en la pobre Judea, en la que Seléuco pretendía esquilmar las reservas bancarias del Templo de Jerusalén y los depósitos para la asistencia de las viudas y huérfanos. A nivel interno, estos hechos iban a suponer el comienzo del conflicto entre judíos helenistas y judíos tradicionalistas o *hasidim*, “piadosos”.

Cuando Onías III ascendió al trono sacerdotal, en 177 a.C., se enfrentó con sus tíos los tobiadas, expulsándolos de Judea. Este hecho fue tan importante para la Historia ideológica de los judíos del Segundo Templo que Josefo comenzó *La Guerra de los Judíos* precisamente con él: “*Estando discordes entre sí los príncipes de los judíos en el tiempo en que Antíoco, llamado Epífanés, contendía con Ptolomeo el Sexto sobre el Imperio de Siria, que tanto codiciaba (...) Onías, el Sumo Sacerdote, prevaleciendo sobre los otros, echó de la ciudad a los Banu Tobías. Estos entonces vinieron a Antíoco, suplicándoles muy humildes armase ejército contra Judea*”⁵¹⁴. Para Josefo, el conflicto entre tobiadas y oníadas era el factor primario que explicaba las causas de la Guerra del 66-74 d.C. Y es que fue por aquel entonces cuando surgieron dos corrientes ideológicas enfrentadas, la de los judíos helenistas, despreciados por Josefo por abandonar sus tradiciones, y la de los *hasidim*, es decir, los tradicionalistas belicosos que apoyaron a los oníadas y a los asmoneos. El hecho de que los tobiadas fueran los representantes más importantes del bando helenista lo han señalado muchos historiadores⁵¹⁵. Sin

514 JOSEFO: *BJI*, 1, ss.

515 MAZAR, B.: 1957, pp. 137-145 y 229-238; TCHERIKOVER, V.: *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959, pp. 128-130; HENGEL, M.: *Judentum und Hellenismus*, 1969, pp.

duda, Josefo, conocía la relación entre los *hasidim* de época seléucida y las sectas o partidos de su tiempo, saduceos, esenios, fariseos y celotes, porque probablemente todas ellas procedieran de los *hasidim*. El objetivo de Josefo con *La Guerra de los Judíos* era precisamente rechazar el mesianismo violento, que había llevado a los judíos al estúpido enfrentamiento con el Imperio Romano, esperanzados en una intervención divina que nunca se produciría, y aún los llevaría a otras dos guerras más, a pesar de los esfuerzos de Josefo y de otros como él, que pensaban que era posible un judaísmo pacífico dentro del Imperio Romano y que, de hecho, era la única opción.

Sin duda, el conflicto entre Onías III y los tobiadas surgió a raíz del depósito en el Templo de unos 350 talentos de plata por parte Hircano, el hermanastro de los tobiadas, que gobernaba Ammanítide bajo el dominio lágida. También hay que interpretar este enfrentamiento en clave ideológica, como un freno de Onías III a los helenistas. Entre los helenistas debemos situar también al administrador del Templo, Simón, de la casa sacerdotal de Bilgá⁵¹⁶, y a su hermano Menelao, aliados de los tobiadas. La información sobre la existencia de un gran tesoro en el Templo, transmitida por Simón de Bilgá a Apolonio, no formaría parte de ninguna conspiración tal como se pretende mostrar en II Macabeos, sino que sería la respuesta lógica de un funcionario servicial a los superiores que están ejecutando las órdenes del rey. Ante la política de incremento de la presión fiscal ejercida por Seleuco IV cabían dos posibles respuestas: la de los súbditos fieles al Imperio Seléucida, que asumían la obligación de contribuir con las obligaciones del Estado, entre los que se encontraban los helenistas, y la de aquellos otros que defendían exclusivamente los intereses de Judea y se resistían a pagar más de lo acordado. Y si había que pagar, ¡qué mejor dinero que el de Hircano, enemigo de la causa seléucida!

Heliodoro, el misarca seléucida, acudió a Jerusalén para cumplir las órdenes de Seleuco IV y tomar una decisión respecto a los tesoros del Templo mencionados por Simón de Bilgá. Onías III le explicó que se trataba de depósitos bancarios privados y de limosnas para viudas y pobres, por lo que no debían ser expropiados. Al principio, Heliodoro no se dejó convencer pero, de repente, *“se les apareció un caballo montado por un jinete terrible y guarnecido con riquísimo arnés; lanzándose con ímpetu levantó contra Heliodoro sus patas delanteras. El que lo montaba aparecía con una armadura de oro. Se le aparecieron además otros dos jóvenes de notable vigor, espléndida belleza y magníficos vestidos que colocándose a ambos lados, le azotaban sin cesar, moliéndolo a golpes (...) Mientras el Sumo Sacerdote ofrecía el sacrificio de expiación (por la vida de Heliodoro), se*

51-53 y 489-490; SCHWARTZ, S.: 2001, pp. 27-28.

516 Bilgá es una de las familias sacerdotales que aparecen ya en la lista más antigua de *Nehemías*, descendiente de Aarón pero no de Sadoc.



19. Antíoco IV Epífanés. Altes Museum de Berlín.

aparecieron otra vez a Heliodoro los mismos jóvenes, vestidos con la misma indumentaria y en pie le dijeron: Da muchas gracias al Sumo Sacerdote Onías, pues por él te concede el Señor la gracia de vivir; y tú, que has sido azotado por el Cielo, haz saber a todos la grandeza del poder de Dios” (2M 3, 25-34).

Agradecido por la curación experimentada, o quizás convencido de que la política esquiladora de Seleuco IV era peligrosa para la unidad del Estado y podía suponer el estallido de rebeliones en diferentes territorios -como ya ocurrió en tiempos de Antíoco III-, Heliodoro acaudilló una rebelión contra el rey (quizás con el apoyo económico del Sumo Sacerdote Onías III o con el de Hircano ben José), y tras asesinar a Seleuco, se proclamó rey. Hay que tener en cuenta que la relación de este asesinato con la violación de los tesoros templarios por parte de Seleuco se sitúa en la tradición del reino, ya que el padre de Seleuco, Antíoco III, también había sido asesinado por saquear un templo.

Antes de morir, Seléuco IV había decidido traerse a su hermano Antíoco⁵¹⁷ de Roma, dejando allí como rehén a su hijo segundo, Demetrio. De regreso a Siria, Antíoco pasó por Pérgamo y, con el apoyo del Rey Eumenes, venció a Heliodoro y fue coronado como Antíoco IV Epífanés (175-164 a.C.)⁵¹⁸, man-

517 BRISCOE, J. y MORKHOLM, O.: *Antiochus IV of Syria*, Oxford, 1968.

518 POLIBIO: *Historia General* XXVIII-XIX.

teniendo como corregente al primogénito de su hermano, también llamado Antíoco, que vivió sólo cinco años más⁵¹⁹. Onías III envió a su hermano Jasón (nombre helenizado de Yosuá, es decir, Jesús) a negociar con Antíoco IV el pago del tributo y este aprovechó su estancia en Antioquía para ofrecerle, a cambio del cargo de Sumo Sacerdote, 360 talentos de plata del Templo de Jerusalén⁵²⁰, probablemente los depositados allí por Hircano, ya que, como dice Josefo al hablar del suicidio de Hircano en 175 a.C., producido al aproximarse a Ammanítide el nuevo rey seléucida, “*todo su patrimonio pasó a Antíoco*”⁵²¹. Si Onías III había representado al bando tradicionalista, resistiéndose a las presiones de los monarcas helenísticos y actuando como el Justo que intentaba por todos los medios evitar la violación del carácter sagrado del Templo y de los depósitos allí confiados, Jasón representaría al bando helenista, el de los tobiadas, hermanos y enemigos de Hircano⁵²². A este tesoro sumó otros 80 talentos en concepto de rentas y 150 más a cambio de la concesión para construir y explotar una efebía y un gimnasio en Jerusalén, lo que hizo un total de 590 talentos de plata.

Antíoco IV destituyó, pues, a Onías III y lo sustituyó por su hermano Jasón, probablemente a principios del 174 a.C., después de consolidar su poder frente al usurpador Heliodoro. Jasón lideró el bando helenista y, con toda seguridad, permitió el retorno de los tobiadas. Además de construir junto al Templo un gimnasio y una efebía, instituciones básicas del sistema educativo griego (que podían haber supuesto a largo plazo la helenización absoluta del modo de pensar de la aristocracia judía), Jasón transformó Jerusalén en una nueva Antioquía (hecho que pudo significar incluso la dotación de legislación griega), descuidó los sacrificios del Templo y llegó a ofrecer sacrificios a Hércules en Tiro. A pesar de su filohelenismo, Jasón fue destituido por Antíoco IV a finales del 172 a.C., y en su lugar fue nombrado Menelao, el hermano del administrador del Templo, que ofreció 300 talentos de plata más a Antíoco IV. Los hijos de Tobías apoyaron ahora a Menelao frente a Jasón.

Menelao pertenecía a la familia sacerdotal de Bilgá⁵²³, con lo que no tenía derecho al sumo sacerdocio. Jasón se refugió en Ammanítide, probablemente aún bajo dominio lágida. Cuando Menelao acudió personalmente a Antioquía para pagar los tributos atrasados, se encontró allí con Onías III, donde vivía

519 APIANO: *Syriaca* 45/233-234.

520 2M 8.

521 JOSEFO: *A.J.* XII 4, 11 (236).

522 Josefo dice que los hijos de Tobías apoyaron a Menelao y que fue Menelao el que solicitó la construcción del gimnasio pero, como ya hemos comentado, sobre este momento histórico Josefo no es una fuente fiable. En cualquier caso, no es incompatible que los tobiadas apoyaran primero a Jasón frente a Onías y luego a Menelao frente a Jasón. JOSEFO: *A.J.* XII 5,1 (237-241)

523 No es probable, como dicen otros manuscritos bíblicos, que fuera de la tribu de Benjamín, puesto que su hermano Simón ejercía previamente de administrador del Templo y todos los cargos del Templo estaban en manos de miembros de la tribu de Leví.

sin duda como rehén. Onías III lo acusó de haber vendido objetos sagrados del Templo. Menelao entonces sobornó a Andrónico, gobernador de Antioquía en ausencia de Antíoco IV (que había acudido a sofocar una rebelión en Cilicia), para que eliminara a Onías. Onías se refugió en el santuario de Dafne pero, aún así, fue asesinado. El hecho de que Antíoco ejecutara después a Andrónico demuestra que Onías era su rehén⁵²⁴. La fecha del asesinato de Onías III viene mencionada en el libro de *Daniel*: una semana y media de años antes de la destrucción del Templo por Antíoco IV⁵²⁵. La coincidencia con el *Pesher Habacuc*⁵²⁶ respalda la historicidad de ambas fuentes, es decir, que el asesinato se produjo en septiembre de 170 a.C.

Pocos meses antes, Ptolomeo VI Filométor había invadido Celesiria, intentando recuperar la donación de su madre, y había sido rechazado por Antíoco IV, que llegó a Menfis y tomó prisionero al faraón, perdonándole la vida sólo en memoria de su hermana Cleopatra y quizás porque tuvo que acudir a Cilicia a sofocar una rebelión de los tarsiotas. Los alejandrinos se rebelaron poco después contra Ptolomeo VI y nombraron rey a su hermano Ptolomeo VIII⁵²⁷ y, aunque los dos hermanos solucionaron el conflicto llegando al acuerdo de cogobernar el Estado lágida, Antíoco IV decidió invadir de nuevo Egipto en el 168 a.C. La intervención de Popilio Lenas, el enviado del Senado romano en Alejandría, que trazó un círculo alrededor del rey para pedirle una respuesta a la amenaza romana antes de abandonar el círculo, le hizo retirarse⁵²⁸.

Jasón, que se había refugiado en Ammanítide, que seguía perteneciendo a Egipto, como Edom y Moab⁵²⁹, aprovechó este segundo conflicto entre seléucidas y lágidas para atacar Jerusalén y tomó la ciudad, sitiando a Menelao en la acrópolis o torre del Templo. Pero la llegada de refuerzos sirios supuso la liberación de Menelao y la huida de Jasón a Ammanítide de nuevo, de donde fue expulsado por los nabateos que ocuparon entonces la región expulsando a los egipcios de Amman y, quizás también de Edom y Moab. De allí, Jasón emigró a Egipto. Probablemente, llevaba consigo al pequeño Onías IV, hijo de su difunto hermano.

El 25 de diciembre del año 167 a.C.⁵³⁰, Antíoco IV castigó a Jerusalén, por haber colaborado con Jasón: capturó 10.000 prisioneros que se llevó a Antio-

524 2M 4, 27-38.

525 Dn 9, 26-27: puesto que el templo fue consagrado a Zeus el 14 del mes de kislew del 167 a.C., y debemos entender “media semana de años” de forma aproximada como 3 años y unos meses, la fecha de la muerte de Onías III en Daniel sería verano del 170 a.C.

526 Durante el ayuno del Yom Kipur, décimo día del séptimo mes, Tishri, que suele ser septiembre.

527 Asociado al trono de su hermano del 169 al 164, gobernó en solitario desde 145 a.C., a la muerte de su hermano, tras casarse con su hermana Cleopatra, antigua esposa de su hermano, y asesinar a su sobrino Ptolomeo VII, hijo de su hermano y su hermana.

528 POLIBIO 29,11.

529 Dn 11, 41.

530 JOSEFO: A.J. XII 5.4 (248).

quía como esclavos, destruyó las murallas, construyó una ciudadela fortificada en la parte baja de Jerusalén cuya altura superaba la del Templo alojando en ella a la guarnición macedónica y al “*elemento popular de condición impía y perversa*” (es decir, a los judíos helenizados), prohibió la circuncisión, quemó y prohibió los libros sagrados y, tras saquear el Templo, produjo la “*Abominación de la Desolación*”: consagró el Templo de Jerusalén a Zeus Olímpico y sacrificó cerdos en su altar.

En principio, esto suponía el triunfo del helenismo. Al igual que ocurrió en Samaría, con el templo del monte Garizim, y al igual que había ocurrido en otros muchos lugares, como la propia costa palestina, los dioses supremos locales se sincretizaron con el Zeus helenístico. Algunos judíos participaron en este culto sincrético, considerando que Yahvé no era más que el nombre que sus antepasados habían dado a Zeus, el único dios. Es posible, incluso, que muchos griegos considerasen compatible el culto a Zeus con el monoteísmo judío, integrando mitología y filosofía platónica, y esto hiciese más fácilmente asumible el culto a Zeus en el templo de Jerusalén por parte de estos judíos helenizados. Menelao fue, tal como se deduce de las fuentes, el Sumo Sacerdote de Zeus en Jerusalén⁵³¹. Los tobiadas, o lo que es lo mismo, los aristócratas helenizados habían triunfado.

Al menos en Judea. En Egipto, sin embargo, donde la población judía era importante en Elefantina desde época persa y en Alejandría desde Ptolomeo I, la ideología triunfante en esta época sería la tradicionalista, liderada por Onías IV, que lograría más adelante del faraón Ptolomeo VI (181-145 a.C.), enemigo acérrimo de su tío Antíoco IV, la concesión de fundar en las ruinas de Bubastis, junto a la helenística Leontópolis, una ciudad con un Templo a Yahvé, en el que continuar practicando el ritual prescrito en la Torá⁵³².

El yacimiento de la “Ciudad de Onías” fue excavado a principios del siglo XX por Sir William Petrie, pionero de un método arqueológico sistemático⁵³³. No tuvo más que buscar donde Josefo refería la localización del templo, a 180 estadios de Menfis, en el nomo de Heliópolis, en el lugar que todavía se conocía en árabe como Tell El Yahudiye, “la Colina de los Judíos”. Cuando Onías IV solicitó la construcción de un templo y una ciudad judía, lo que había en las cercanías de Leontópolis eran las ruinas de Bubastis, la ciudad de la diosa con cabeza de gato o leona Bastet-Sekhmet. Petrie descubrió restos de murallas en el lado este de la colina, que mostraban el carácter de fortaleza del yacimiento. Siguiendo hacia el norte, en el punto más elevado de la ciudad, encontró el Templo, cuyas medidas eran proporcionales al de Salomón, pero más pequeñas: 70 x 20 palmos (unos 16 x 4’5 metros) frente a los 70 x 20

531 JOSEFO: *A.J.* XII 5.1-4 (240-253); 9.7 (382-388).

532 JOSEFO: *B.J.* VII 30 (420-436); *A.J.* XII 5.1 (237-241); 9.7 (382-388); y XIII 3, 1-3 (62-73) y 10.4 (284-287).

533 PETRIE, W. M. F.: *Egypt and Israel*, Londres, 1911, pp. 97-103.

codos (unos 40 x 11 metros) reseñados en la Torá. Según Petrie, Onías debió construir el Templo copiando las medidas del jerosolimitano edificado por Zorobabel tras el exilio, mientras que Herodes se vanagloriaría de reconstruir verazmente el Templo de Salomón, de ahí que Josefo señalase que el Templo de Leontópolis era igual al de Jerusalén, pero más pequeño⁵³⁴. Se accedía al templo a través de dos atrios, el interior y el exterior. El santuario estaba rodeado de una muralla que daba por un lado a la ciudad de Onías y por el otro al talud casi vertical sobre el que se asentaba la ciudad, similar a la caída del Templo de Jerusalén hacia el valle del Kedrón. El acceso al recinto del santuario se realizaba por una escalera monumental situada con la misma orientación que la jerosolomitana y flanqueada al noroeste por una torre-fortaleza en similar ubicación a la que tendría la torre construida por Nehemías en las murallas de Jerusalén, conocida en tiempos de Herodes como el pináculo del Templo y actualmente denominada Torre de David. También había una rampa perpendicular a las escaleras que atravesaba las murallas meridionales convirtiéndose así en la vía de acceso a los foráneos, y que correspondía a la rampa que atravesaba en Jerusalén la rambla del Tyropeion, comunicando el santuario con la ciudad nueva de Nehemías. En definitiva, Onías construyó su ciudad egipcia reproduciendo en la medida de lo posible la ciudad perdida, como si pretendiese edificar una Nueva Jerusalén. Esta es una idea fundamental para entender la ideología de los seguidores de Onías, los *hasidim* o asideos, los piadosos, la tendencia tradicionalista que surgió en Judea por aquel entonces frente a la tendencia helenista. Recordemos que los LXX cambió la calificación que Isaías 19,18 daba a Bubastis, “ciudad de la destrucción”, por polis asedek, “la ciudad de la justicia”, io la ciudad de los asideos! Este pasaje de Isaías fue considerado una profecía de la construcción de la Ciudad de Onías, como el propio Josefo declara⁵³⁵. Recientemente se han realizado varios estudios revisando el trabajo de Petrie⁵³⁶, pero no se han incorporado nuevos hallazgos arqueológicos que modifiquen los resultados de su excavación. En todo caso, señalaré aquí que se ha destacado la ausencia de elementos arquitectónicos helenísticos, hecho que subraya el carácter tradicionalista de Onías y sus seguidores.

Para situar cronológicamente la construcción del Templo y la ciudad de Leontópolis, hay que dilucidar primero si el promotor fue Onías III u Onías IV, ya que Josefo los confunde: en *La Guerra de los Judíos* atribuye el mérito a Onías III, ya que dice primero que Antíoco IV “robó todo el templo y prohibió por tiempo de tres años y seis meses la continuación de la

534 JOSEFO: *B.J.* VII 420-436 (30); *A.J.* XIII 73 (388).

535 JOSEFO: *A.J.* XIII 66ss.

536 DELCOR, M.: “Le temple d’Onias en Egypte”, en *RB* 75, 1968, pp. 188-205; HAYWARD, C.T.R.: “The Jewish Temple at Leontopolis; A Reconsideration”, en *JJS* 33, 1-2, 1982, pp. 429-443; WASSERSTEIN, A.: “Notes on the Temple of Onias at Leontopolis”, en *ICS* 18, 1993, pp. 119-129.

religión cotidiana. El Sumo Sacerdote Onías se fue huyendo a Ptolomeo y alcanzando de él un solar en la región heliopolitana fundó allí un pueblo muy semejante al de Jerusalén y edificó un templo” (I 1ss.); y después “*la ciudad que llamaban de Onías (...) está en Egipto, la cual por estas causas se comenzó a habitar, y tomó el nombre de un hijo de Simón llamado Onías, que siendo uno de los Sumos Sacerdotes, fue forzado a huir de Jerusalén*” (VII 421), por lo que se refiere a Onías III, hijo de Simón, ya que Onías IV fue hijo de Onías III y no llegó a desempeñar el cargo de Sumo Sacerdote en Jerusalén. En otra parte, Josefo dice que el templo fue destruido en el año 73 d.C. por los romanos, 343 años después de su construcción⁵³⁷ y, aunque eso es imposible, si consideramos la cifra 243 en lugar de 343, error fácil de cometer por el autor o por un copista, nos situaríamos en el año 170 a.C. como fecha de construcción⁵³⁸. En cambio, en *Antigüedades Judaicas* dice, por una parte, “*Y habiendo muerto por la misma época (cuando llegó Antíoco al poder, en 175 a.C.) también el Sumo Sacerdote Onías, Antíoco otorgó la dignidad de Sumo Sacerdote al hermano de Onías, habida cuenta de que el hijo que Onías había dejado al morir era todavía un bebé*” (XX 237); por otra parte “*Onías, el hijo del Sumo Sacerdote, de quien advertimos en su momento que había sido privado del cargo por ser todavía un niño a la muerte de su padre, al ver que el rey, tras ejecutar a su tío Menelao, había otorgado la dignidad de Sumo Sacerdote a Alcimo, que no descendía de la estirpe de los Sumos Sacerdotes (escapó a Egipto y) recibió un lugar en el distrito de Heliópolis, en el que levantó también un templo igual al de Jerusalén*” (XII 387); y finalmente aporta una supuesta carta de Onías IV a Ptolomeo VI datada hacia el 150 a.C., a la muerte del Rey Demetrio I Sóter, en los siguientes términos “*Os he prestado a vosotros muchos y grandes servicios en acciones bélicas con la ayuda de Dios. He estado tanto en Celesiria como en Fenicia y he llegado con los judíos a Leontópolis, perteneciente al nomo de Heliópolis, y a otras muchas localidades de mi nación (...) he encontrado en la fortaleza conocida con el nombre de Bubastis del Campo un lugar sumamente apropiado*” (XIII 65-66). Josefo aquí considera que Onías III murió de muerte natural en 175 a.C., que después de sucederle su hermano Jasón le sucedió Menelao en 172 a.C., que también era hermano suyo y cuyo nombre judío era también el de Onías (XII 237-239 y 383-385), que Onías IV permaneció en Jerusalén en tiempos de Menelao sin sufrir ningún daño hasta el nombramiento de Alcimo en 162 a.C., que Alcimo era el primer Sumo Sacerdote ilegítimo, y que Onías IV fundó Leontópolis en 150 a.C. después de servir militarmente a Ptolomeo VI durante doce años. No sabemos por qué Josefo cambió su versión anterior de *La Guerra de los Judíos*. Para termi-

537 JOSEFO: *B.J.* VII 435-436.

538 MODRZEJEWSKI, J.M.: 1995, pp. 128-129.

nar de complicar el asunto, el Talmud (Men 109b) atribuye la construcción del Templo de Leontópolis a Onías III, al igual que *La Guerra de los Judíos*.

En cualquier caso, las fuentes de información de Josefo y de los autores del Talmud no eran tan fiables⁵³⁹ como la del autor del *Libro Segundo de los Macabeos*, escrito unos doscientos años antes de la obra de Josefo y basado en la *Historia* de Jasón de Cirene, que vivió en el Egipto de mediados del siglo II a.C. y conoció, por tanto, a los oníadas directamente. Según 2M 4, Onías III vivía exiliado en Antioquía y fue asesinado por orden de Menelao, hermano del administrador del Templo, Simón Bilgá, y por tanto el primer Sumo Sacerdote ilegítimo. Ahora bien, 2M 4 nada dice de Onías IV. Este silencio sin duda era interesado, ya que el objetivo del autor era ensalzar a los asmoneos, y no a los oníadas.

Como consecuencia de las diferentes versiones de Josefo, se ha discutido mucho sobre las fechas de la fundación del Templo de Leontópolis⁵⁴⁰. La arqueología, a través de la papirología, ha dado la clave definitiva para solucionar este dilema desde el momento en que se ha interpretado correctamente el Papiro de Onías. Ni Gruen ni los historiadores que han situado la construcción del Templo de Leontópolis en fechas más recientes han conocido el Papiro de París 63, publicado por Modrzejewski⁵⁴¹: “*Herodes a Onías, saludos. El Rey Ptolomeo está bien, y el Rey Ptolomeo su hermano y la Reina Cleopatra su hermana y sus niños, y sus asuntos también siguen como usualmente; si tú también tienes buena salud y además todo lo tuyo está en orden, todo sería como deseamos. Estamos progresando bastante. Te adjunto la copia de la carta dirigida a Dorión el hipodioiketes. Por consiguiente, comprendiendo que la consideración hacia aquellos obligados a sembrar la semilla es una obligación común que incumbe a todos los interesados en la administración, sería muy útil emplear todo esfuerzo y tomar toda clase de precauciones para que ninguno de los incapacitados para trabajar en los campos sea empleado, de modo que ninguno de aquellos que están capacitados se escude en ningún pretexto en absoluto; y aún más, que cada cosa sea ejecutada de la manera abajo añadida en la nota que te hemos enviado. Cuidate y que tengas buena salud. Adiós. A 24 de Maysore del año 6 (21 de septiembre de 164 a.C.)*”⁵⁴².

539 La confusión entre los Onías es desesperante y llega a su paroxismo al pretender que Menelao, hermano de Simón Bilgá, que no pertenecía a la dinastía sadoquita, era hermano de Onías III y se llamaba también Onías.

540 GRUEN, E.S.: “The Origins and Objectives of Onias’ Temple”, en *SCI* 16, 1997, pp. 47-70. PARENTE, F.: “Onias III’s Death and the Founding of the Temple of Leontopolis”, en PARENTE, F. Y SIEVERS, J.: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period, Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden, 1994, pp. 69-98; “Le témoignage de Théodore de Mopsueste sur le sort d’Onias III et la fondation du temple de Léontopolis”, *REJ* 154, 3-4, 1995, pp.429-436.

541 MODRZEJEWSKI, J.M.: 1995, pp. 123-124.

542 CPJ I 132.

El papiro demuestra que Onías poseía ya tierras en Egipto hacia esta fecha y, aunque no menciona la localización de dichas tierras, lo más lógico es suponer que se trataba ya de las tierras de Leontópolis asignadas al Templo⁵⁴³. El tono extremadamente político y ceremonioso de la carta confirma el alto status del ONI (Onías) al que se dirige, que no puede ser otro, dada la fecha, que Onías IV.

En conclusión, puesto que Onías III fue depuesto por Antíoco IV en 174 a.C. y llevado a Antioquía, donde sería asesinado en 170 a.C., hay que descartarlo como constructor del Templo de Leontópolis. Respecto a su hijo Onías IV, de corta edad en 174 a.C., cabe suponer dos posibilidades: que viviera con su padre en el exilio hasta 170 a.C., o que permaneciera con su familia en Jerusalén durante el sumo sacerdocio de su tío Jasón hasta 172 a.C. En cualquier caso, el hecho de que Jasón se refugiara hacia el 172 a.C. en Ammanítide, territorio egipcio, al igual que Moab y Edom, durante el reinado de Antíoco IV⁵⁴⁴, así como el hecho de que tras su fracasada conquista de Jerusalén hacia el 168 a.C. y su posterior expulsión de Ammanítide por los nabateos, Jasón huyera a Egipto, debe relacionarse con la llegada de Onías IV a Egipto. Si hacia el 174 a.C. Onías IV era un niño, hacia el 164 a.C. tenía ya la edad suficiente para desempeñar tareas de gobierno, como atestigua el papiro de París mencionado. Las circunstancias políticas de Egipto explican la cesión de Leontópolis a los judíos: hacia el 170 a.C., Antíoco IV había llegado hasta Menfis capturando a Ptolomeo VI y retirándose sólo por las presiones de los romanos; los alejandrinos se rebelaron en 169 a.C. contra Ptolomeo VI y eligieron como rey a su hermano, Ptolomeo VIII; aunque los dos hermanos llegaron al acuerdo de correinar, Antíoco IV invadió de nuevo Egipto y sólo se retiró por la mediación romana. La implicación de Jasón en la guerra del 168 a.C., atacando a Jerusalén desde Ammanítide, hay que situarla en este contexto. Para Egipto se hizo necesario reforzar la defensa de la frontera oriental. Los lágidas asentaron a Onías IV y sus partidarios en Leontópolis para proteger Menfis de otro posible ataque. El hecho de que en Leontópolis se sacrificaran animales sagrados para los egipcios, provocó el rechazo y el odio de la población autóctona egipcia al templo de Onías⁵⁴⁵. No es probable que los lágidas decidieran fundar una ciudad judía en Leontópolis si no hubiese sido estrictamente necesario.

El Templo de Leontópolis debió construirse, por tanto, entre el 167 y el 164 a.C., poco después de la consagración al Zeus Olímpico del Templo de Jerusalén el 25 de diciembre del año 167 a.C. Convertida Jerusalén en una "Antioquía de Judea", muchos tradicionalistas judíos, seguidores fieles de la

543 JOSEFO: *B.J.* VII (431).

544 Dn II, 41.

545 BOHAK, G.: "CPJ III, 520; the Egyptian Reaction to Onias' temple", en *JSJ* 26, 1, 1995, pp.32-41; "Asenath's Honeycomb and Onias' Temple; The Key to *Joseph and Asenath*", en *WCJS* 11, A, 1994, pp. 163-170.

dinastía de Sadoc, se exiliarían a Egipto para formar parte del “resto” de los *hasidim*, la parte salvable del pueblo judío, y participar en el proyecto de Onías IV de construir una “Nueva Jerusalén” en el exilio, dispuestos a resistir cuanto tiempo hiciera falta hasta que Yahvé les consintiese el retorno a la Tierra Prometida, como ya ocurriera en tiempos pretéritos.

Respecto al papel político jugado por los oníadas en Egipto, fue más allá que la simple defensa de la frontera oriental desde su fortaleza de Leontópolis, ya que los hijos de Onías IV desempeñaron igualmente un papel trascendental en el reinado de Cleopatra III⁵⁴⁶: “*Y es que la reina Cleopatra, al llevarse mal con su hijo Ptolomeo, de sobrenombre Látiro, puso al frente de su reino a Quelcías y Ananías, quienes eran hijos de aquel Onías que había edificado el Templo en el nomo de Heliópolis según el de Jerusalén, como ya indicamos anteriormente. Y Cleopatra, como hubiera puesto el ejército en manos de estos, no hacía nada sin contar con su aprobación, de lo que da fe el propio Estrabón de Capadocia, expresándose así: ‘Pues los más, tanto los que volvieron del exilio como los que posteriormente fueron enviados por Cleopatra a Chipre, se pasaron inmediatamente a Ptolomeo. Sólo los designados por la denominación de los judíos de la familia de Onías fueron los que permanecieron leales, y ello porque sus compatriotas Quelcías y Ananás eran los favoritos de la reina’ Pues así se expresa Estrabón*”⁵⁴⁷. Quelcías murió en Celesiria luchando a las órdenes de Cleopatra contra su hijo Ptolomeo Látiro, en torno al 105 a.C., mientras que su hermano Ananías continuó asesorando a la reina hasta su muerte en 101 a.C.

La razón por la que los oníadas no reclamaron el sumo sacerdocio de Jerusalén cuando el asmoneo Jonatán asumió el cargo en 153-152 a.C., es evidente: Jonatán era sumo sacerdote por decisión del monarca seléucida. Los oníadas habían asumido un rol en Egipto de importancia tal que no eran candidatos fiables para los seléucidas. Graun considera que ni siquiera hubo rivalidad entre ambas dinastías sacerdotales, ni entre los templos de Jerusalén y Leontópolis⁵⁴⁸. Prueba de ello es que ambos habían sido apoyados por los asideos o *hasidim* y que, en el *Segundo Libro de los Macabeos*, el difunto Onías III se apareció a Judas Macabeo y, como intermediario del profeta Jeremías, le dió la espada de oro con la que Judas vencería a Nicanor, el estratega de Judea, en la Batalla de Hadaza, el 28 de marzo de 160 a.C.⁵⁴⁹.

⁵⁴⁶ En su testamento, Ptolomeo VIII dejaba a Cleopatra III, hija de Cleopatra II y de Ptolomeo VI, así como la capacidad de elegir a cuál de sus dos hijos, Ptolomeo o Alejandro, asociaría al trono. A pesar de las preferencias de la reina por Alejandro, los alejandrinos le obligaron a aceptar a Ptolomeo IX Látiro como rey. Cleopatra gobernó desde 116 hasta 110 con Ptolomeo IX, de 110 a 109 con Ptolomeo X Alejandro, de 109 a 107 con Ptolomeo IX y de 107 a 101 con Ptolomeo X Alejandro, que la asesinó. En 88 a.C. Ptolomeo IX venció y ejecutó a su hermano y reinó hasta su muerte, el 81 a.C.

⁵⁴⁷ JOSEFO: *A.J.* XIII 10, 4 (285-287).

⁵⁴⁸ GRUEN, 1997, pp. 47-70.

⁵⁴⁹ *Su visión fue tal como sigue: Onías, que había sido Sumo Sacerdote, hombre bue-*

Sin embargo, aunque asmoneos y oníadas hubieran luchado al principio en el mismo bando, es muy posible que a partir de este momento surgiese cierta rivalidad. Frey⁵⁵⁰, contra Graun, considera que sí hubo rivalidad entre los templos de Jerusalén y Leontópolis, desde el principio, sólo que durante los primeros años el odio de los oníadas iba dirigido contra los sacerdotes helenistas y, a partir del 152 a.C., se dirigiría contra los asmoneos, que desde el punto de vista oníada habrían traicionado la lucha de los hasidim para llegar a un acuerdo con el enemigo seléucida.

Onías III aparece también con cierto carácter sagrado, como “Príncipe Mesías” o “Príncipe de una Alianza”, en el libro de *Daniel*⁵⁵¹, una obra compleja que, en su versión masorética, se ha conservado parte en hebreo, parte en arameo, y que fue redactada en varias fases. El compilador final que dio forma definitiva al texto entre 165 y 164 a.C., además de unir las obras hebrea y aramea, añadió aquellas partes directamente relacionadas con los dramáticos acontecimientos de la profanación del Templo que son, según John Trever, los siguientes pasajes: Dn 7,25; 8,14; 9,1-12,12 (excepto la oración incorporada tardíamente en los versículos 9,4-20)⁵⁵². Recientemente, otros autores han incluido entre el material redaccional del compilador de época seléucida Dn 7,15-28 y 8,9-27, expansiones respectivamente de las visiones de la parte aramea y de la parte hebrea⁵⁵³. Respecto a la identidad del autor-compilador, si bien no hay pruebas de que se tratase del Maestro de Justicia mencionado en algunos textos de Qumrán, como ha propuesto Trever⁵⁵⁴, sí que es indudable que se situaba en los círculos de los asideos que se enfrentaron a los helenistas. Muerto Antíoco IV, profetizó que el Templo sería restaurado y purificado tres años y medio después de su profanación⁵⁵⁵. Es en *Daniel* 9,27; 11,31 y 12,11 donde por primera vez se emplea el término *shiqqusim meshonem*⁵⁵⁶, traducido habitualmente al español por “la abominación de la desolación”, término que emplearían los evangelistas en la profecía de Jesús sobre la des-

no y bondadoso, afable, de suaves maneras, distinguido en su conversación, preocupado desde la niñez por la práctica de la virtud, suplicaba con las manos tendidas por toda la comunidad de los judíos (2M 15, 12).

550 FREY, J.: “Temple and Rival Temple – The Cases of Elephantine, Mt. Gerizim, and Leontopolis”, en EGO, B., LANGE, A., y PILHOFER, P.: *Gemeinde ohne Tempel: Community Without Temple*, Tübinga, 1999, pp. 186-198.

551 Dn 9, 25 y Dn 11, 22.

552 TREVER, J. C.: “The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community”, *BA* v. 48, n.º 2, 1985, p. 91.

553 Véase al respecto una obra colectiva más reciente, COLLINS, J.J. y FLINT, P. W.: *The Book of Daniel. Composition and Reception*, v. I, Leiden, 2001, especialmente los capítulos de KNIBB, M.A.: “The Book of Daniel in its Context”, pp. 16-36 y KRATZ, R.G.: “The Visions of Daniel”, pp. 91-113.

554 TREVER, 1985, pp. 89-102.

555 Muerte de Antíoco IV en Dn 8,25, restauración del Templo en Dn 7,25; 8,13-14 y 9,27.

556 שִׁקּוּסִים מְשׁוֹנֵם.

trucción de Jerusalén⁵⁵⁷, comparando la profanación seléucida con la romana del 70 d.C. *Shiqqus* es un equivalente despectivo de Baal que significa “abominación” y *shomem*, que significa “desolado”, se parece a *Shamem*, por lo que el autor juega con la designación de Zeus en arameo como “Baal Shamen”, que significa “Señor de los Cielos”. De Baal Shamen deriva en griego hacia “Belzebul”⁵⁵⁸, el demonio mencionado por los fariseos que acusaban de mago a Jesús⁵⁵⁹.

Pero la influencia más evidente de *Daniel* sobre los evangelistas es la profecía del “Hijo del Hombre”:

*“Yo seguía contemplando en las visiones de la noche:
Y he aquí que en las nubes del cielo venía
como un hijo de hombre.
Se dirigió hacia el Anciano
y fue llevado a su presencia.
A él se le dio imperio,
honor y reino,
y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron.
Su imperio es un imperio eterno,
que nunca pasará,
y su reino no será destruido jamás”*⁵⁶⁰.

Para Geza Vermes, la expresión aramea “bar nasha” es un idiotismo, o giro idiomático del arameo vulgar, con el que el autor de la expresión alude a sí mismo. Por una parte se parece a la expresión española “hijo de vecino”, que indica “un hombre cualquiera”, y por otra parte, se parece al uso de “uno” para referirse a sí mismo en tercera persona (por ejemplo: “a uno le gusta leer”). Vermes concluye que, en la mayor parte de las ocasiones en que esta expresión es puesta en boca de Jesús en los evangelios canónicos, debe considerarse de esta forma⁵⁶¹. De hecho, la expresión en hebreo (“ben adam”) es muy anterior al *Daniel* arameo, y aparece en muchos libros bíblicos anteriores⁵⁶², así como en la parte hebrea de *Daniel*⁵⁶³.

557 Mc 13,14; Mt 24,15.26; Lc 21,20-21.

558 Βεελζεβούλ.

559 Mc 3,22.

560 Dn 7,13-14.

561 VERMES, G.: *Jesús el judío*, Madrid, 1977 (Nueva York, 1973), p. 181; “The Present State of the “Son of Man” Debate”, en su obra *Jesus in his Jewish Context*, Londres, 2003, pp. 81-90.

562 Nm 23,19; Jb 216,21; 5,6 y 35,8; Sal 8,4; 80,17; 144,3; 146,3; Is 51,12; 56,2; así como 94 veces más en *Ezequiel*, obra en la que el término es usado por Dios o un ser angelical para interpelar al autor.

563 Dn 8,17.

El texto arameo antiguo terminaría en el versículo 14 y la interpolación del compilador del año 165 a.C. iría desde el versículo 15 hasta el 28, fragmento que es de hecho un *midrash* de la profecía. Este compilador es el que interpreta de forma colectiva el significado de “Hijo de Hombre”, atribuyéndolo a “los santos del Altísimo” en el versículo 18 y luego en el 27, en el que se reitera de nuevo el sometimiento de las naciones e imperios paganos. Vermes⁵⁶⁴, sin apreciar esta distinción redaccional, identificaba el “como un hijo de hombre” de Dn 7,14 con los “santos del Altísimo”, entendiendo además por “santos del Altísimo” una alusión al pueblo de Israel, pero es claro que el autor de la profecía original no tenía en mente una colectividad, sino un ser individual.

Por otra parte, en *Daniel* la expresión es exactamente “uno como un hijo de hombre”, y no “un Hijo de Hombre”. Y, puesto que en otros pasajes de la obra se alude al arcángel Gabriel con la expresión “uno que tiene apariencia de un hombre”⁵⁶⁵, es lógico suponer que cuando el autor hablaba de “uno como un hijo de hombre” bajando de las nubes se estuviese refiriendo a un arcángel⁵⁶⁶, probablemente a Miguel, ya que en el texto hebreo hay una clara esperanza apocalíptica de tipo angélico en la que Miguel era “el gran Príncipe” de Israel⁵⁶⁷. Además, la interpretación de “uno como un hijo de hombre” como un ángel se aprecia también en el *Apocalipsis de Juan*⁵⁶⁸.

De ahí que actualmente se rechace la interpretación tradicional que veía en este pasaje un precedente del concepto mesiánico del “Hijo del Hombre”. Además, la única mención de la palabra “Mesías” en *Daniel* se produce en un contexto que tiene muy poco que ver con el del “Hijo del Hombre”, refiriéndose, como ya se ha dicho, a Onías III. De ahí que hoy día se rechace la visión tradicional que identificaba el concepto “Hijo del Hombre” con “Mesías”. Además, es indiscutible que los fragmentos que hablan de Onías III como mesías sacerdotal fueron introducidos por el compilador del 165 a.C., el mismo que identificó a “uno como un hijo de hombre” con los “santos del Altísimo”. Parece, pues, que la intención del compilador de *Daniel*, al unir y expandir los textos hebreo y arameo, era producir una obra que, considerada de forma conjunta, prometía a los judíos un “Imperio eterno que nunca pasará” regido directamente por Dios a través de los ángeles con Onías III como Mesías Sacerdotal, y no un reino mesiánico monárquico. Este Reino de Dios sacerdotal se inspiraba más bien en el concepto de *ISamuel* de reino sin rey humano, prometido ya en las partes más antiguas de *Daniel*: “*el Dios del cielo levantará un reino que jamás será destruido, y este reino no será*”

564 VERMES, 1977, p. 197.

565 Dn 8,15; 10,18.

566 COLLINS, J.J.: *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984, pp. 81-85; HURTADO, L.W.: *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Londres, 1988, pp. 76-77.

567 Dn 10,13; 10,21b; 12,1.

568 Ap 14,14ss.

*dejado a otro pueblo, desmenuzará y consumirá a todos estos reinos, y él permanecerá para siempre*⁵⁶⁹.

En cualquier caso, el afán imperialista judío se aprecia ya en este pasaje en que se alude a la servidumbre de todos los pueblos y naciones respecto a ese “uno como un hijo de hombre” al que Dios dio imperio, honor y reino.

No se puede discutir aquí el sentido de la expresión “Hijo del Hombre” en los textos evangélicos. Ahora bien, es evidente que desde la difusión de *Daniel*, la expresión adquirió un sello apocalíptico, aunque no mesiánico.

Otro tema apocalíptico proporcionado por *Daniel*, fundamental para entender el cristianismo, es el del “Final de los Tiempos”, idea que aparece en Dn 11,40-12,13, en que se alude no sólo a la venida del arcángel Miguel, sino también a la resurrección de los muertos: “*Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno*”⁵⁷⁰. Se considere o no una interpolación posterior, la posibilidad de la recompensa *post mortem* para todos aquellos que obraron conforme a la Torá, alentados por el *Libro de Daniel*, luchando por la liberación de Judea, se circunscribe a esta época de transformación del pensamiento judío respecto al más allá, como se vio al tratar la literatura he-nóquica, prácticamente coetánea a esta.

Ideas similares se encuentran en el *Libro de los Jubileos*, escrito en torno al 160 a.C.: “*Sus huesos descansarán en la tierra, su espíritu se alegrará sobremanera, y sabrán que existe un Señor que cumple sentencia y otorga clemencia a los centenares y miríadas que lo aman*”⁵⁷¹. Se ha interpretado este fragmento como una defensa de la inmortalidad del alma y la finitud del cuerpo, frente a los que planteaban una resurrección de los cuerpos, como el *Libro de los Vigilantes* y, posteriormente, los fariseos⁵⁷².

La obra incide, al igual que el *Libro de la Astronomía* del siglo III a.C., en la importancia de introducir el calendario solar de 364 días, frente al calendario lunisolar usado desde la vuelta del exilio: “*Ordena tú a los hijos de Israel que guarden los años por este cómputo: 364 días el año completo, y que no alteren las fechas de sus días y sus festividades, pues todo les acontece según su testimonio: no pasen un día ni alteren festividad (...) Habrá quienes observen el aspecto de la luna; pero ésta varía las estaciones y se adelanta a los años, en cada uno diez días. Por eso tendrán años que estarán alterados y harán infausto el día de revelación e inmundo el de festividad, y los confundirán todos, los días santos como impuros, y los impuros como santos, pues equivocarán los meses, las semanas, las festividades y los jubileos. Por eso yo te ordeno y te con-*

569 Dn 2,44.

570 Dn 12,2.

571 Jub 23,30-31.

572 VANDER KAM, J.C.: *The Book of Jubilees*, 2001, p. 143.

*juro que los exhortes, pues tras tu muerte tus hijos se corromperán, no computando años de sólo 364 días, con lo que equivocarán el novilunio, la estación, las semanas y las festividades, y comerán la sangre de toda carne*⁵⁷³. Por lo demás, *Jubileos* es una revisión de la Historia del Génesis, desde Adán hasta Moisés, clasificada en “jubileos” o períodos de cuarenta y nueve años (el año sabático es una semana de años y el jubileo una semana de sabáticos). Diez jubileos formaban un ciclo de 490 años y la Historia de la Humanidad se dividía en diez ciclos de decajubileos. Además, podía dividirse en semanas de jubileos o heptajubileos ($7 \times 49 = 343$ años). Casualmente, desde el nacimiento de Adán hasta la construcción del Primer Templo pasaron 70 jubileos, es decir, 10 heptajubileos y seis decajubileos. Esta coincidencia matemática entre los cálculos del autor y la Historia Sagrada de la Torá hizo que aplicara dichos cálculos a la historia futura, profetizando que, puesto que el Primer Templo había durado un decajubileo desde el año 2.940 desde la creación de Adán hasta el 3.430 (es decir, desde el 1078/7 a.C. hasta el 588/7 a.C.), era predecible suponer que el final del Segundo Templo se produciría en el octavo decajubileo, año 3.920 desde la creación de Adán (año 98/7 a.C.): “*La cronología universal sadoquita, estructurada en diez períodos de 490 años, no acaba con un final repentino. Este dato no ha sido considerado hasta ahora en todo su alcance. Tras siete períodos de historia normal, se llega a un primer período de tiempo final de 490 años, el noveno, que en el “Libro de Enoc” (cap. 93) es designado como “el tiempo de la espada”, en el cual el segundo Templo será demolido y un nuevo Templo será construido. El período siguiente es el asignado para el juicio de los pueblos y el último período, también de 490 años, sobrepasa la historia al igual que el juicio de los ángeles. En los textos qumránicos, en la medida en la que se supone una intensa espera del período final, esta viene proyectada a la fase final del período octavo que, según el cálculo, alcanza hasta el 98/97 a.C., el tiempo de los dos últimos jubileos*”⁵⁷⁴.

Por otra parte, esta obra es especialmente interesante por su visión de la monarquía como uno de los males principales que afectaron a la Humanidad tras la degeneración de los descendientes de Noé: “*Los hijos de Noé comenzaron a combatirse, hacerse prisioneros, matarse entre hermanos y derramar sangre humana sobre la tierra; a comer sangre, construir ciudades fortificadas, murallas y torres y a erigir a un hombre al frente de la nación. Instituyeron así la primera monarquía y promovieron la guerra de una nación contra otra, de pueblos contra pueblos y de*

573 Jub 6,32-38.

574 MAIER, J.: “Cincuenta años de investigaciones qumránicas”, en TREBOLLE, J. (ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid, 1999, p. 92. El capítulo de Meier, pp. 81-92, tiene un apartado final titulado “El cómputo sadoquita: del cómputo del calendario a la cronografía universal”, pp. 87-92, en que se explica en profundidad la cuestión del calendario de *Jubileos*.

*ciudad contra ciudad. Todos hacían mal, poseían armas y enseñaban a sus hijos la guerra, comenzaron a someter ciudades y comerciar con esclavos*⁵⁷⁵. Se está asociando la monarquía con la guerra, la esclavitud y la ingestión de sangre, que contravenía el precepto alimenticio noáquico y convertía a los pueblos que la practicaban en impíos. O lo que es lo mismo, se está asociando monarquía y gentilidad. Se trata, evidentemente, del punto de vista sacerdotal, partidario de un Estado teocrático sin reyes. Esta idea estará presente también en la judeocristiana *Historia de la Salvación* insertada en las *Recognitiones Pseudoclementinas*, como he explicado en otra parte⁵⁷⁶.

Sin embargo, allí la crítica se hacía contra los reyes de Israel, como en *Samuel*, mientras que en *Jubileos* parece condenarse tan sólo la monarquía de los gentiles, ya que, más adelante, hay un pasaje en que se otorga la realeza a la estirpe de Judá, poniendo en boca de Isaac dirigiéndose a su nieto Judá en el lecho de muerte las siguientes palabras: “*El Señor te dé fuerza y reciedumbre para hollar a cuantos te odien; sé tú el soberano de los hijos de Jacob, y uno de tus descendientes. Que tu nombre y el de tus hijos se extienda por toda la tierra y sus ciudades. Entonces temerán los gentiles ante tu faz, se turbarán todas las naciones, y todo pueblo se conmovirá. Por ti será socorrido Jacob, y en ti se hallará la redención de Israel. El día en que te sientes en tu trono justo y glorioso, tendrá gran salvación toda la descendencia de los hijos del amado. Bendito quien te bendiga, y todos los que te odien, atormenten y maldigan, sean desarraigados, perezcan de la tierra y sean malditos*”⁵⁷⁷. Sólo puede comprenderse de dos modos esta contradicción: o bien el autor condena sólo la monarquía de los gentiles, como antes se ha mencionado, o bien se ha producido una interpolación davídica en una obra antimonárquica. En este sentido habría que mencionar la teoría de Davenport que planteaba la redacción de la obra en fases, con interpolaciones esenias de las últimas décadas del siglo II a.C.⁵⁷⁸. Aunque estoy de acuerdo con Vander Kam⁵⁷⁹ en la parte principal de su crítica a Davenport -que no se debe separar el discurso del ángel del cuerpo principal del texto- sí creo perfectamente posible que los esenios introdujeran interpolaciones a finales del siglo II a.C., cuando aparece la esperanza mesiánica monárquica en su nueva *Regla de la Comunidad* y otros textos. De hecho, si admitimos que este fragmento lo redactó un autor posterior al autor principal de *Jubileos*, no sólo salvamos la contradicción entre el pasaje antimonárquico de Jub 11,2 y el discurso de Isaías a Judá, sino que entenderemos la maldición de Jub 31,20 -“*todos los que te odien, atormenten y maldigan,*

575 Jub 11,2.

576 Rec I 38,5. GIMÉNEZ DE ARAGÓN, 2007, pp.136-138 y 250-253.

577 Jub 31,18-20.

578 DAVENPORT, G.L.: *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, 1971, pp. 10-18.

579 VANDER KAM, Sheffield, 2001, pp. 17-21.

sean desarraigados, perezcan de la tierra y sean malditos”- como una intencionada corrección del pasaje anterior, de modo que se entendiese que la monarquía condenada era la de los gentiles y no la de la Casa de David.

Esto no significa que la obra estuviera exenta de ideología sacerdotal, puesto que la exaltación de la Casa de Leví es igual o mayor que la de Judá, otorgándole no sólo el sacerdocio, sino también la judicatura y la aristocracia: “*Serán jueces, príncipes y señores de toda la descendencia de los hijos de Jacob; dirán con justicia la palabra del Señor, juzgarán justamente todos sus juicios, expondrán mis caminos a Jacob y mi senda a Israel*”⁵⁸⁰; “*Aquella noche se quedaron en Betel, y Leví soñó que lo habían instituido y hecho sacerdote del Dios Altísimo, a él y a sus hijos perpetuamente*”⁵⁸¹. Lo que sí es llamativo es que el autor mencione a Leví como sumo sacerdote eterno y, a pesar de que el protagonista de la obra es Moisés, no se mencione siquiera a su hermano Aarón. Podría interpretarse como un indicio de apoyo a los asmoneos que, perteneciendo a la casta sacerdotal, no eran claros descendientes de Aarón. Si la obra fue escrita en torno al 160 a.C., como creemos, no debe extrañarnos esta actitud de prudencia respecto a Judas Macabeo, cuyas victorias se parangonaron en la descripción de la batalla entre Jacob y Esaú. Todavía quedaba mucho para que los asmoneos acabaran imponiéndose en el poder y convencidos por los fariseos, mantuvieran el calendario lunisolar.

Por último, *Jubileos* planteaba un reino mesiánico en que los seres humanos volverían a vivir mil años, como los primeros patriarcas y no habría ancianos, sino tan sólo niños y adolescentes saludables y gozosos que “*vivirán sin que haya ningún demonio ni mal destructor, pues todos sus días serán de bendición y salud*”⁵⁸².

Estos mil años de vida placentera recuerdan los mil años que vendrían tras la llegada del mesías en el *Apocalipsis*. Que *Jubileos* influyó en el judeocristianismo es indudable. Es muy probable que los evangelios sinópticos siguieran el calendario solar, como los esenios y los celotes⁵⁸³, pero además

580 Jub 31,13-15.

581 Jub 32,1.

582 Jub 23,26-29.

583 JAUBERT, A.: “Le Calendrier de Jubiles et de la Secte de Qumran: Ses origines Bibliques”; *Vetus Testamentum* 3, 1953, pp. 250-64; *La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. París, 1960; “Jesús et le calendrier de Qumran”; *NTS* nº 7, 1960-61, pp. 1-30; BARTINA, S.: «El calendario solar judío», en *Cultura Bíblica*, n.º 18, 1961, p. 100; DAVENPORT, G. L.: *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, 1971; MORGENSTERN, J.: “The Calendar of the Book of Jubilees, its origen and its carácter” *Vetus Testamentum*, 1955, pp. 34-76; ROWLEY, H. H.: “Criteria for dating of Jubilees”, en *Jewish Quarterly Review*, n.º 36, 1945-6, pp. 183-187; *Apokalyptic: ihre form und Bedeutung zur biblischen Zeit*, Köln, 1965; SPIER, A.: *The Comprehensive Hebrew Calendar*, Feldheim, 1986; VADERKAM, J.C.: *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring time*, Londres - Nueva York, 1998; *Book of Jubilees*. Sheffield, 2001.

hay bastantes pasajes de la obra que recuerdan ideas cristianas: *Hechos* 7,15-16 cita *Jubileos* 46,9 al mencionar la tumba de Jacob; *Hechos* 7,53, *Galatas* 3,19 y *Hebreos* 2,2 dicen que la revelación del Sinaí fue realizada a través de ángeles, al igual que *Jubileos*, mientras que, en la Torá, Dios se revela directamente a Moisés sin intermediarios; *Jubileos* 31,16 planteaba que nadie pecaba si no se le había dado a conocer la Ley, al igual que Pablo en *Romanos* 4,15; finalmente, la importancia dada a la circuncisión del corazón en *Jub* 1,23 es también un lugar común judeocristiano. Aunque no se puede asegurar que *Jubileo* fuera utilizado por los autores judeocristianos como fuente literalmente, tal como asevera Vander Kam, sí hay que reconocer que lo más probable es que los judeocristianos fueran, al igual que los esenios y, quizás, muchos otros judíos y galileos, lectores habituales de *Jubileos*, una de las obras más copiadas en Qumrán.

Una obra muy relacionada ideológicamente con *Jubileos*, al que cita expresamente, es el *Documento de Damasco* (162-159 a.C.), la regla fundadora de la congregación de los *hasidim* exiliados en la “tierra de Damasco”, es decir, en Siria, a raíz del exilio entre 174-170 a.C. de Onías III, el “Maestro de Justicia” asesinado por los impíos⁵⁸⁴ al que se debería la inspiración de dicha regla, que establecía una comunidad regida por un Instructor y un Inspector, así como por un número determinado de jueces de clase sacerdotal. Téngase en cuenta que a los que acompañaron a Onías III en el exilio se les unieron pronto los 10.000 judíos esclavizados por Antíoco IV y vendidos en Siria. Todos ellos habían luchado contra los helenistas, por lo que alimentarían la esperanza de un mesías sacerdotal.

Las hipótesis que han considerado al *Documento de Damasco* como una obra judeocristiana o bautista y han identificado al Maestro de Justicia con Jesús, Juan el Bautista o Santiago el Justo, hermano de Jesús, no han tenido en cuenta ni el contenido del texto ni la datación de los manuscritos conservados en Qumrán⁵⁸⁵. Otra hipótesis igualmente peregrina, pero más respetada por la comunidad científica, es aquella que considera al Maestro de Justicia como un arquetipo que se encarnaría generación tras generación en un gran profeta o sabio, perseguido por el poder, una hipótesis de conveniencia adoptada para justificar las contradicciones cronológicas que se aprecian entre la enorme diversidad de textos hallados en Qumrán. Más probables son las interpretaciones que identifican al Maestro de Justicia con el fundador de la secta esenia. Dentro de esta tendencia pueden distinguirse dos teorías: la de Stegemann, para quien el fundador de la secta esenia y Maestro de Justicia de los

584 CD-B 19,35-20,1.

585 4Q 267 es un manuscrito de principios del siglo I a.C., como ya se ha comentado. Lo identifica con Jesús TEICHER, J.L.: “The Dead Sea Scrolls. Documents of Jewish-Christian Sect of Ebionites” en *JJS* n° 3, 1951, pp. 67-99; con Juan el Bautista, THIERING, 1995; con Santiago el Justo EISENMAN, R.: *James, the Brother of Jesus*, Nueva York, 1997, pp. 51-153 y 647-816.

textos de Qumrán sería un supuesto Sumo Sacerdote posterior a Alcimo⁵⁸⁶, y la reciente teoría de Goranson que identifica al Maestro de Justicia con aquel Judas el Esenio, el primer profeta de la secta mencionado por Josefo⁵⁸⁷.

Sin embargo, una vez que el investigador se quita de encima el peso de la hipótesis de la biblioteca sectaria y del monasterio de Khirbet Qumrán gracias al estudio arqueológico de Magen y Peleg⁵⁸⁸, y se analiza sin prejuicios el comienzo del texto, se vuelve a una de las más tempranas y lógicas de las identificaciones, la de Rowley⁵⁸⁹, que consideró que el Maestro de Justicia del *Documento de Damasco* era Onías III. En efecto, el texto es claro:

“Ahora, pues, escuchad todos los que conocéis la justicia, y comprended las obras de Dios; pues él tiene una querrela con toda carne y ejecutará el juicio contra todos los que lo desprecian. Porque cuando fueron infieles al abandonarlo, él ocultó su rostro de Israel y de su santuario y los entregó a la espada. Pero cuando recordó la alianza de los primeros, preservó un resto para Israel y no los entregó a la destrucción. Y al tiempo de la ira, a los trescientos noventa años de haberlos entregado a manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, los visitó e hizo brotar de Israel y de Aarón un retoño del plantío para poseer su tierra y para engordar con los bienes de su suelo. Y ellos comprendieron su iniquidad y supieron que eran hombres culpables; pero eran como ciegos y como quienes a tientas buscan el camino durante veinte años. Y Dios consideró sus obras porque le buscaban con corazón perfecto, y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino de su corazón⁵⁹⁰.”

De una lectura no sesgada de este fragmento se deduce sin lugar a dudas que el Maestro de Justicia nació en el año 198/7 a.C. (390 años después de la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor en el 588/7 a.C.⁵⁹¹) y veinte

586 Hipótesis forzada porque contradice la noticia de Josefo de que durante siete años el cargo de Sumo Sacerdote estuvo vacante: JOSEFO: *A.J.* XX, 9, 10 (237). STEGEMANN, H.: *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids, 1998 (Friburgo, 1993), pp. 142-152.

587 JOSEFO: *AJ* XIII 11,2 (311-313); *BJ* 1,78. GORANSON, S.: “Jannaeus, His Brother Absalom, and Judah the Essene”, en <http://www.duke.edu/~goranson/jannaeus.pdf>, 2005.

588 Véase el Capítulo II, titulado ‘Inexistencia de un monasterio esenio en Khirbet Qumran’.

589 ROWLEY, H.H.: *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952, pp. 67-69.

590 CD-A 1, 1-11.

591 MAIER, 1999, p. 89: “Bajo estos presupuestos (los del cómputo sadoquita), la referencia a los 390 años tras la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor, contenida en CD I 5-6, no puede ser entendida ya como un número aproximado o simbólico; se trata más bien de una datación precisa: en torno al año 198/197 a.C. tuvo lugar un cambio decisivo, que condujo veinte años más tarde, hacia 178/177, a una reforma a cargo de un Maestro de Justicia, quien, sin embargo, no logró imponerse. Esta situación histórica

años después, en el 178/7 a.C., comenzó su actuación pública⁵⁹². No puede ser casualidad que precisamente en esa época se sitúe el episodio de Apolonio, hijo de Menesteo, el estratega de Celesiria-Fenicia nombrado por Seleuco IV Filopator, anteriormente mencionado, que reclamó a Onías III el tesoro del Templo. Como se comentó al hablar de la Estela de Heliodoro, estos hechos sucedieron en el 177 a.C. Por tanto, Onías III tendría veinte años en el año 177 a.C. y veintisiete a su muerte en 170 a.C., hecho que cuadra perfectamente con la temprana herencia del Sumo Sacerdocio respecto a su padre Simón II, que probablemente ejerció su sacerdocio durante sólo unos 4 años, del 181 al 178/7 a.C., así como con la noticia de que su hijo, Onías IV, era pequeño cuando Onías III murió. Rowley no pudo casar tanto las fechas porque no disponía de la Estela de Heliodoro y trabajaba con dataciones erróneas del sumo sacerdocio de Simón II y Onías III.

En realidad, sólo la hipótesis de la biblioteca sectaria y la pretendida relación entre los autores del texto y el yacimiento de Khirbet Qumrán, que por cierto estaba deshabitado en ese momento, han forzado a los investigadores posteriores a desechar la interpretación de Rowley. De las múltiples identificaciones del Maestro de Justicia realizadas, esta es la única que se basa en el texto y en los datos cronológicos por él aportados, por lo que debe considerarse la única plausible. Si dejamos a un lado los prejuicios de las investigaciones realizadas en las últimas décadas y analizamos el conjunto de textos que hablan del Maestro de Justicia, veremos que esta identificación encaja a la perfección.

La rebelión de Heliodoro y el asesinato de Seleuco IV se produjeron en 176 a.C., meses después de las cartas de la Estela de Heliodoro. Al año siguiente, el hermano de Seleuco IV, Antíoco IV (175-164 a.C.), huido de Roma, derrotó a Heliodoro. Antíoco IV destituyó a Onías III hacia el 174 a.C., llevándose probablemente a Siria como rehén, a “la tierra de Damasco”, mencionada por el Documento, donde fundaría su congregación, entre el 174 y el 170 a.C. Dicha comunidad de la Nueva Alianza probablemente se inscribía dentro de un movimiento más amplio, el de los *hasidim* que, como hoy día, reunía diversas corrientes de ultraortodoxos defensores de la tradición. Las denominaciones que la regla daba a los miembros de la congregación (*sadukim*, *hasidim*, *ebionim*) no permiten situarla con rotundidad dentro de una de las corrientes ideológicas que nacerían en época asmonea, pero el contenido ideológico de la

es confirmada por 4Q390, que fecha aquel renovado declive en el período del séptimo jubileo tras la ‘desolación de la tierra’ (esto es, tras la vuelta del exilio) y la generación del retorno.

592 Stegemann, por ejemplo, pretende que el Maestro de Justicia apareció veinte años después de la muerte de Onías III, separando así las figuras del retoño del plantío y el Maestro de Justicia, opción bastante absurda porque, en primer lugar, en el texto no se menciona la muerte del retoño, en segundo lugar, qué sentido tendría mencionar su nacimiento si luego no se dice nada de su actuación pública. STEGEMANN, 1998, p. 151.

obra nos indica, como admite la inmensa mayoría de los investigadores, que estamos en una comunidad pre-esenia.

La denominación del lugar donde la secta fue fundada como “tierra de Damasco” ha sido objeto de múltiples interpretaciones. La inmensa mayoría de los investigadores acepta la literalidad del texto, sin especificar una ciudad o aldea determinada. Otros, forzados por la hipótesis del monasterio sectario, argumentaron que se trataba de una referencia críptica a Khirbet Qumrán, basada en la interpretación de Am 5, 26-27 -“Yo deportaré la *sikkut* de vuestro rey y la *kiyyun* de vuestras imágenes y la estrella de vuestro Dios fuera de mi tienda a Damasco”- y Zac 9,1 -“Damasco es mi morada”⁵⁹³, e incluso ha habido quien ha defendido la pertenencia de Khirbet Qumrán por aquel entonces a la Arabia Nabatea, que también dominaría Damasco⁵⁹⁴. Recientemente, se ha querido interpretar el término alegóricamente sin ninguna referencia espacial⁵⁹⁵. Una vez nos hemos librado del lastre de la hipótesis del monasterio sectario, no sólo no hay ningún problema en aceptar el exilio en “la tierra de Damasco”, entendiendo por tal un lugar de Siria o más concretamente de Celesiria, sino que se debe reconocer que hay aquí una referencia clara al hecho histórico del exilio de Onías III en Siria narrado por *II Macabeos* que menciona lugares como Antioquía o Dafne. Que el lugar del exilio de Onías III fuera concretamente Damasco propiamente dicho es lo que menos importa. Lo cierto es que muchos de sus seguidores, a los que se unirían los 10.000 esclavos deportados por Antíoco IV, se quedarían esperando en diversas ciudades de Siria la llegada del Mesías sacerdotal. Y este hecho tiene mucho que ver con la interpretación de las profecías de Amós y Zacarías sobre el exilio del pueblo elegido en Damasco⁵⁹⁶. Incluso la interpretación de Ingeborg es compatible con una primera referencia espacial concreta. Para algunos judíos piadosos emigrados a Chipre o a Egipto, Damasco era el exilio y el lugar bendito en que se produciría la llegada del Mesías sacerdotal.

Si Onías III era el “Maestro de Justicia”, Menelao era evidentemente el “Insolente” y “Hombre de Mentiras” del *Documento de Damasco*, “que diseminó sobre Israel aguas de mentiras y los extravió en un desierto sin camino”⁵⁹⁷. Esta identificación es la más lógica, podría decirse que casi inevitable, atendiendo a los datos cronológicos del *Documento*, y así lo ha re-

593 DELCOR y GARCÍA, 1984, 68-70, exponen con claridad el problema. Ellos son partidarios de la interpretación alegórica de Khirbet Qumrán, adecuada a la Hipótesis de Groningen. Entre los partidarios de la interpretación geográfica literal destacan Rowley, Fritsch, Vermes, Dupont-Sommer, Iwry.

594 NORTH, R.: “The Damascus of Qumran Geography”, *PEQ* 87, 1955, pp. 1-14.

595 INGEBORG, L.: “Another Look at the Land of Damascus: The Spaces of the *Damascus Document* in the Light of Edward W. Soj’s Thirdspace Approach”, en CAMPBELL, J.G., LYONS, W.J. y PIETERSEN, L.K.: *New Directions in Qumran Studies*, Nueva York, 2005, pp. 101-125.

596 Am 5, 26-27 y Zac 9,1.

597 CD-A 1,13.

conocido recientemente, entre otros, Paolo Sachi: “*me parece que Menéalo sería el más probable tanto por la vastedad de las luchas que estallaron bajo su pontificado, como por la lectura combinada de DD 1,13-17 y 8,8-11 con 1QpHab 9,9ss: los pasajes de 12,2ss y especialmente 4QpPs 37 2,17-20 parecen indicar que los adversarios de la secta, incluyendo al sacerdote impío, terminaron en manos enemigas, entre las que encontraron la muerte. La noticia se adapta muy bien a la figura de Menelao*”⁵⁹⁸. El texto menciona claramente la muerte de Menelao, que se produjo en 162 a.C. a manos de Antíoco V⁵⁹⁹. Indudablemente, a este monarca seléucida se refiere el documento cuando comenta después “*la cabeza de los reyes de Grecia que viene para ejecutar contra ellos la venganza*”⁶⁰⁰.

Finalmente, otro personaje histórico mencionado en el texto es el sucesor de Menelao, el Sumo Sacerdote Alcimo, de la casa de Aarón, aunque no sadoquita, al que el texto llama *Zaw*, el predicador⁶⁰¹, que ejerció el cargo entre el 169 y el 159 a.C. El *Documento de Damasco* se refiere a sus seguidores como a los “constructores del muro y los revocadores de yeso”⁶⁰², ya que Alcimo murió fulminado después de realizar una serie de obras en los muros del Templo que pretendían romper la separación entre el patio de los gentiles y el de los israelitas⁶⁰³. El autor del texto condenaba a los *hasidim* que abandonaron el partido de la dinastía sadoquita y siguieron a Alcimo: “*todos los hombres que entraron en la Alianza Nueva en la tierra de Damasco y se volvieron y traicionaron y se alejaron del pozo de aguas vivas, no serán contados en la asamblea del pueblo y no serán inscritos en sus listas desde el día de la reunión*”⁶⁰⁴. Pero, como es lógico, no condenaba sólo a los seguidores de Alcimo, “los que se volvieron”, sino también a los apóstatas o helenistas que “han puesto ídolos en su corazón”⁶⁰⁵. Posteriormente se volverá a tratar la cuestión de Alcimo en su contexto histórico, pero lo que interesa ahora es comentar la ideología política de esta congregación de *hasidim* que se había constituido en comunidad reglada en la tierra de Damasco:

“*Y esta es la regla de la asamblea (de los cam)pamentos. Quienes marchan en ellas en el tiempo de la impiedad hasta que surja el mesías*

598 SACCHI, P.: *Historia del judaísmo en la época del Segundo Templo*, Madrid, 2004 (Turín, 1994), p.251.

599 CD-A 1,17.

600 CD-A 8, 11. Otra interpretación considera a este “rey de Javán” como Demetrio III, basándose en la identificación de 1QpNah 1,2, pero se trata de textos de diferente época y afiliación (CD hasidí, 1QpNah esenio) y no hay motivos para que el título “rey de Javán” corresponda siempre a la misma persona en diferentes textos. En cuanto a la identificación con Pompeyo, es demasiado forzada, ya que Javán nunca es Roma, sino Grecia. DELCOR y GARCÍA, 1984, p. 81.

601 CD-A 4,19.

602 CD-A 8,12.

603 1Mac 9,54-57; y siguiéndole JOSEFO: *A.J.* XII, 10,6 (413).

604 CD-B 19,33b-35.

605 CD-B 20,8-11.

*de Aarón e Israel serán en número de diez como mínimo para (formar) millares, centenas, cincuentenas y decenas. Y en un lugar de diez, que no falte un sacerdote instruido en el libro de HAGY; y por su autoridad todos serán gobernados*⁶⁰⁶.

La referencia al mesías de Aarón e Israel es claramente teocrática: se trata de un único mesías que gobernaría a Israel y pertenecería a la casa de Aarón, es decir, un sumo sacerdote sadoquita. La importancia de la clase sacerdotal se aprecia también en el hecho de que cada decena debía estar gobernada por un miembro de dicha casta, instruido en el libro de HAGY.

Se han propuesto teorías muy diversas sobre la identidad del *Libro de Hagy*. Unos lo identificaron con el libro del profeta Ageo, otros con la *Regla de la Comunidad*. En realidad, como ha demostrado Vázquez Allegue⁶⁰⁷, “Hagy” no es un nombre propio, sino un verbo sustantivado, que significaría algo así como “el libro de la meditación”. Por otra parte, este autor llega a las siguientes conclusiones:

- 1^a. Es una obra que compendia interpretaciones legales.
- 2^a. Podría tratarse de un documento qumránico o prequmránico, al que se alude en las dos diferentes etapas de vida del grupo esenio.
- 3^a. No parece posible identificar la obra con ninguno de los textos conocidos.
- 4^a. El nombre de la obra puede considerarse una invitación a meditar sobre la Torá.
- 5^a. Es una obra de aprendizaje, probablemente una colección de interpretaciones o comentarios de la Torá, para los futuros dirigentes de la comunidad.

Ahora bien, resulta cuando menos extraño que un libro tan importante no se hubiera conservado junto a las reglas esenias, por lo que, de acuerdo con lo concluido por Vázquez Allegue, me atrevo a sugerir una nueva hipótesis: el *Libro de Hagy* eran las colecciones de *pesharim*, con las que se instruía a los jóvenes en la interpretación de la Torá y muy especialmente, de los Profetas. Los *pesharim* más antiguos se remontan a la misma época que el *Documento de Damasco*. Con el tiempo, el *Libro de Hagy* se iría enriqueciendo. Esta hipótesis tiene como apoyo el hecho de que los dieciséis *pesharim* se hayan encontrado en las cuevas 1 y 2, las mismas en las que se encontraron las copias del *Documento de Damasco* (excepto dos pequeños fragmentos, 3Q4 y 5Q10, que se han interpretado como *pesharim* pero dado lo mal conservados que están podrían considerarse otro tipo de obras exegetica).

606 CD-A 12,22b-13,3a.

607 VÁZQUEZ ALLEGUE, J.: “El ‘Sefer Ha-Hagy’ de Qumrán”, en *MEAH*, sección Hebreo 57, 2008, pp. 279-308.

Por otra parte, el texto citado nos habla de una organización militar en estructuras y mandos de tipo romano, como los tribunos militares, los centuriones y los decuriones (“comandantes de millar”, “comandantes de centena” y “comandantes de decena”). Únicamente la cincuentena es originalidad judía. Florentino García advierte con razón que la influencia de la organización militar romana era ya hartamente conocida e imitada en Oriente desde mediados del siglo II a.C.⁶⁰⁸. De hecho, Antíoco IV, que vestía a la romana y gustaba aparecer ante el pueblo como un magistrado romano⁶⁰⁹, celebró en el 166 a.C. un desfile en Dafne con cinco mil jóvenes armados a la romana, a pesar de haber sido humillado por Popilio Lena en Alejandría un par de años antes⁶¹⁰. Si los sirios, que veían a los romanos como una amenaza cada vez más cercana, admiraban su ejército, ¿cómo no iban a hacerlo los judíos, que tenían puestas sus esperanzas en que los romanos, que ya habían humillado a Antíoco III, redujeran el poderío de los sirios? De hecho, no mucho más tarde de la época en que nos situamos, en el año 132 a.C., en el consulado de Fanio y Sempronio, los asmoneos firmarían un tratado de amistad y asistencia militar con Roma⁶¹¹. Por otra parte, la influencia romana aquí presente denota cierta antigüedad, ya que excluye dos estructuras fundamentales de la legión romana creadas por Mario en el año 100 a.C.: el manípulo (160 soldados) y la cohorte, integrada por tres manípulos (un total de 480 soldados).

En otra parte del *Documento de Damasco* se hace una interpretación antimonárquica de los profetas: “dice: *Vendrán sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días tales como no han venido desde el día en que Efraim se separó de Judá*’. Cuando se separaron las dos casas de Israel, Efraim se substrajo a Judá y todos los apóstatas fueron entregados a la espada; pero los que se mantuvieron firmes escaparon a la tierra del Norte. Según dice: *Deportaré el Sikkut de vuestro Rey y el Kiyum de vuestras imágenes desde mi tienda a Damasco*’. Los libros de la Ley son la Sukkat del Rey, según está dicho: *Alzaré la Sukkat caída de David*’. El Rey es la asamblea; y los pedestales de las imágenes y el Kiyum de las imágenes son los libros de los profetas cuyas palabras despreció Israel. Y la estrella es el Intérprete de la Ley que vendrá a Damasco, como está escrito: *Una estrella avanza desde Jacob y se alza un cetro desde Israel*”. El cetro es el Príncipe de toda la Congregación y cuando surja arrasará a todos los hijos de Set⁶¹². Émile Puech interpreta el texto en clave davídica, como si el “Príncipe de la Congregación” aquí mencionado fuera el Mesías de la Casa de David⁶¹³. Yo creo que la interpreta-

608 GARCÍA, 1996, p. 74.

609 POLIBIO 26,8.

610 POLIBIO 31,3.

611 JOSEFO: *AJ* XIII 9,2 (259-266).

612 CD-A 7,11-21 = 4Q266 frag. 3, col. 4 = 4Q271 frag. 5.

613 PUECH, E.: “Mesianismo y escatología y resurrección en los manuscritos del mar

ción correcta es completamente contraria. El problema de Puech radica en la datación del *Documento de Damasco*, según él posterior a la *Regla de la Comunidad*. Su interpretación de los textos de Qumrán es global, como si todos hubiesen sido escritos por una misma comunidad esenia en la misma época, más o menos. Pero, aparte de la mayor antigüedad y el carácter presenio del texto, su lectura es clara: la figura del Rey es reinterpretada de forma alegórica como la asamblea! Es una reinterpretación casi democrática. En realidad, nos encontramos con un trabajo exegético considerable en el que se fuerzan los textos para desproveerlo de su carácter davídico y acomodarlo al mesianismo sacerdotal. Ciertamente, el oráculo de Balaán, sobre la estrella que saldría de Jacob para aplastar con su cetro el cráneo de los gentiles⁶¹⁴, no mencionaba ni a David ni a Judá, es un oráculo mesiánico perfectamente aplicable a la dinastía aarónida.

La última frase citada nos sitúa de nuevo, sin embargo, en una ideología antigentil del estilo a Isaías. El mesías no sería un simple sumo sacerdote que gobernaría, como habían hecho los oníadas, con el consentimiento de los monarcas helenísticos, sino que sería un mesías guerrero que “arrasaría” a las naciones.

Por último, hay en el pensamiento político de esta obra una crítica directa a los “príncipes de Judá”, “*que no se han apartado del camino de los traidores y se han contaminado por caminos de lujuria y con riqueza impía, y vengándose, y guardando rencor cada uno a su hermano, y odiando cada uno a su vecino, y despreciando cada uno a su consanguíneo; se han acercado para incontinencia y han actuado con arrogancia por riqueza y beneficio*”⁶¹⁵. Por una parte, puede entenderse que el autor se refiere con “príncipes de Judá” a los descendientes de David, de modo que su crítica tendría el mismo sentido político antimonárquico que el texto anteriormente citado, pero también puede interpretarse que el autor se refiere de modo más amplio a los ricos y poderosos, que abandonaron a la dinastía sadoquita para acomodarse al mejor postor, aquel que garantizase sus privilegios y nivel de vida. En cualquier caso, la crítica a los ricos es menor que en los textos heróquicos, como es lógico, dado el origen puramente aristocrático de la secta. Habría que esperar muchas décadas para que, después de un largo alejamiento del poder sus seguidores se identificasen con los pobres.

Directamente relacionados con el *Documento de Damasco* existe una serie de textos de Qumrán en los que se mencionan igualmente al “Maestro de Justicia” y al “Sacerdote Impío”: los *pesharim* o “interpretaciones”, textos de

Muerto” en TREBOLLE, 1999, pp. 262-263.

614 Nm 24,17: “*Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca: de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel. Aplasta las sienes de Moab, el cráneo de todos los hijos de Set*”. Como puede verse, el mito de la estrella de Belén está también relacionado con un mesías guerrero y violento.

615 CD-A 8,3-7.

tipo exegético y mesiánico, según los cuales los libros de los Profetas habrían advertido de las desventuras del Maestro de Justicia (prácticamente lo mismo que harán los judeocristianos del siglo I, construyendo textos evangélicos y epistolares en los que se usarán los textos proféticos para demostrar que Jesús era el mesías)⁶¹⁶. Es posible que el conjunto de estos *pesharim* fuera el denominado *Libro de Hagy*, mencionado por el *Documento de Damasco*, como se propuso arriba. En cualquier caso, sólo los *pesharim* de Habacuc, Salmos y Miqueas pueden datarse indiscutiblemente en la misma época de redacción del *Documento de Damasco*. El resto, o bien se conserva demasiado mal y no tiene elementos suficientes para datarlo, o bien contiene algún dato que lo retrotrae a época posterior al 150 a.C., hecho que puede significar bien que la obra completa fue redactada posteriormente, bien que se han producido interpolaciones en *pesharim* con varias fases de redacción. Esta última posibilidad no debe extrañar, puesto que sabemos por dos fragmentos (4161 y 4Q162) del *Pesher Isaías* que existían copias con interpretaciones diferentes del mismo pasaje profético (Is 10,20-22).

El mejor conservado es el *Pesher Habacuc*, encontrado en la cueva 1 (1QpHab). La descripción del Maestro de Justicia, en tono épico, concuerda a la perfección con Onías III, el “Príncipe Mesías” y “Príncipe de una Alianza” del libro de *Daniel*⁶¹⁷, que se apareció a Judas Macabeo antes de la Batalla de Adasá⁶¹⁸, “a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas”, cercado por su enemigo, no escuchado por los demás judíos, que fue tratado con iniquidad, tanto él como su consejo, y perseguido “para devorarlo con el furor de su ira en el lugar de su destierro”, durante el ayuno y descanso del día de las Expiaciones o Yom Kipur (décimo día del séptimo mes, Tishri, a finales de septiembre o principios de octubre)⁶¹⁹. La referencia al destierro de Onías III es bastante concluyente. Pero más clara todavía es la identificación de Menelao con el “Sacerdote Impío”, el malvado que “abandonó a Dios y traicionó las leyes a causa de las riquezas. Y robó y amontonó las riquezas de los hombres violentos que se habían rebelado contra Dios. Y cogió las riquezas públicas, añadiendo contra sí un pecado grave. Y cometió actos abominables en toda clase de impureza inmundada (...) cuya ignominia ha sobrepasado su gloria, porque no ha circuncidado el prepucio de su corazón y ha marchado por sendas de embriaguez para apagar la sed (...) y cometió acciones abominables y profanó el santuario de Dios”, y despojó a “los pobres” de Judea y mandó hacer ídolos de las naciones para servirles y arrodillarse ante ellos⁶²⁰. Es evidente que se refiere a Menelao, que no sólo persiguió al Maestro de Jus-

616 GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, p. 92-95.

617 Dn 9, 25 y Dn 11, 22.

618 2M 15, 11-16.

619 1QpHab 1, 13; 2, 2; 5, 10; 7,4; 8, 2 ; 9, 9-10; 11, 5.

620 1QpHab 1, 13; 8,8-13; 9, 9-12; 11, 4-15; 12, 2-15.

ticia Onías III hasta destruirlo y explotó a los “pobres” (*ebionim*) o “justos” (*hasidim*), sino que además apostató de la religión judía para profesar el culto al Zeus Olímpico impuesto por Antíoco IV en 167 a.C. Finalmente, fue ejecutado por Antíoco V, ya que “*lo entregó Dios en manos de sus enemigos para humillarlo con un castigo, para aniquilarlo con la amargura del alma por haber obrado impiamente contra sus elegidos*”⁶²¹.

También menciona el *Pesher Habacub* al “Hombre de Mentiras”. Algunos investigadores han intentado identificarlo con algún otro personaje posterior, como Judas Macabeo o su hermanos Jonatán o Simón. Pienso que no es factible, porque de 1QpHab 2, 1-11 se deriva que fue el rival del Maestro de Justicia que se atrajo a todos aquellos que no creyeron en sus palabras ni en la Nueva Alianza⁶²². Además, “*rechazó la Torá en medio de toda su comunidad*”⁶²³, cosa que sólo cabe atribuir a Menelao, y no a Alcimo ni a los Asmoneos. Por último, “*construyó una ciudad de vanidad con sangre*”⁶²⁴, referencia que cabe relacionarse con la Jerusalén helenística, rebautizada como Antioquía de Judea, con su ciudadela nueva en la ciudad baja, su gimnasio y su efebía⁶²⁵. Por tanto, se trata simplemente de otro descalificativo empleado por el autor contra Menelao.

Sin embargo, hay una referencia ambigua a “*los traidores en los días postreros*”, que no creerán en la Alianza⁶²⁶, “*los sacerdotes postreros de Jerusalén, que amasarán riquezas y botín del pillaje de los pueblos. Pero en los días postreros sus riquezas y su pillaje caerán en manos del ejército de los kittim*”⁶²⁷. El término “*kittim*” designa aquí, evidentemente, a los pueblos helenísticos. Estos sacerdotes postreros pueden ser los que apoyaron a Alcimo, y los *kittim* pueden ser aquí los soldados de Demetrio I, que continuaron dominando el país durante los siete años en que no hubo Sumo Sacerdote en Jerusalén (159-152 a.C.). Pero también se puede identificar a los sacerdotes postreros con los que apoyaron a Judas Macabeo, derrotado y muerto por los seléucidas.

Respecto al carácter escatológico del libro, lo más importante es que plantea cierto retraso de la llegada del mesías. Así, al comentar *Habacuc* 2,3 (“*La visión tiene un plazo, tendrá fin y no fallará. Aunque tarde espérala*”), dice: “*Su interpretación: que se prolongará el período postrero y sobrepasará todo lo que dicen los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos*”⁶²⁸.

621 1QpHab 9, 10-11.

622 1QpHab 2, 1-11.

623 1QpHab 5, 10-12

624 1QpHab 5 10, 9-13

625 JOSEFO: *A.J.* XII 5, 1-4 (237-252).

626 1QpHab 2, 5-10.

627 1QpHab 9, 4-7.

628 1QpHab 7,5-9.

Por otra parte, advierte que, aunque Dios utilice a los selúcidas para castigar a los judíos traidores, “Dios no destruirá a su pueblo por mano de las naciones, sino que por medio de sus elegidos juzgará Dios a todas las naciones”⁶²⁹.

Otro *pesher* de Qumrán que trata el conflicto del Maestro de Justicia con el Sacerdote Impío o Mentiroso es el *Pesher Salmos*. El Maestro de Justicia es aquí el Sacerdote de “*lengua elocuente*” y “*boca poderosa*” elegido por Dios para “*construir por él la congregación de sus elegidos*”⁶³⁰. Referencia interesante que muestra a Onías III fundando una congregación con los exiliados, “los miembros de su consejo”, que acabarían refugiándose en “la tierra de Damasco”. Más claras aún son las referencias a Menelao, calificado de nuevo como Sacerdote Impío y Hombre de Mentiras: descarrió a muchos con palabras engañosas, espío al justo para darle muerte, actuó contra los elegidos de Dios, sería entregado “*en manos de terribles naciones*”, y tanto él como los traidores que lo apoyaron “*perecerán y serán cortados de en medio de la congregación*”, alusión al sitio sufrido por Menelao y los helenistas en la ciudadela de Jerusalén por parte de Judas Macabeo entre 164 y 163 a.C. y a la ejecución de Menelao por parte de Antíoco V en 162 a.C.

En el *Pesher Miqueas*, un texto de Qumrán conservado muy fragmentariamente, aparece también mencionado el Maestro de Justicia, en una ocasión como simple maestro que enseña la ley a los miembros de la congregación⁶³¹ y en otra con carácter escatológico, en la que el Maestro de Justicia aparecerá como juez de sus enemigos⁶³². A Menelao lo califica de “Diseminador de Mentiras”, que escajó a los simples y será reducido a ruinas⁶³³. Y menciona también a “los sacerdotes de Jerusalén” que extraviaban al pueblo, referencia, desde mi punto de vistas a los que apoyaban a Alcimo⁶³⁴.

En ninguno de estos *pesharim*, caracterizados por la presencia del Maestro de Justicia, aparece referencia alguna que pudiera interpretarse como mesianismo monárquico, lo cual es lógico, pues, como se ha visto, la comunidad creada por Onías III se caracterizaba exclusivamente por un mesianismo sacerdotal.

Ahora bien, sería muy raro que los múltiples descendientes de David y sus seguidores se mantuvieran completamente pasivos en esta nueva situación producida por la derrota y destitución de la dinastía sadoquita, que había ejercido el poder en Judea desde la muerte de Zorobabel, unos trescientos cincuenta años atrás. Probablemente, algunos se acomodaron al nuevo sistema, buscando prosperar frente a las familias sacerdotales que hasta entonces habían controlado el poder y la riqueza. Pero sin duda otros vieron en esta

629 1QpHab 5,3-4.

630 1QpSal 3,16; 4, 27; 5, 1.

631 1QpMiq 10, 6-8.

632 1QpMiq 11, 4.

633 1QpMiq 10, 4-5.

634 1QpMiq 11, 1.

oportunidad un rayo de esperanza que anunciaba la restauración de la monarquía. Así lo demuestran dos obras: las *Palabras de los Luceros*, escrita como muy tarde hacia 150 a.C., y la parte más antigua del *III Oráculo Sibilino*, escrita en torno al año 165 a.C.

Palabras de los Luceros es una obra encontrada en la cueva 4 de Qumrán en tres copias de las cuales la más antigua fue escrita en cuero hacia 150 a.C. Se ha pensado que, probablemente, su origen sea pre-qumránico, quizás de finales del siglo III, dada la ausencia de vocabulario y conceptos ideológicos típicamente qumránicos⁶³⁵. Es una obra litúrgica de claro signo davídico⁶³⁶: “Y tú escogiste la tierra de Judá y tu alianza la estableciste con David, para que fuera como un pastor, un príncipe sobre tu pueblo, y se sentara ante ti sobre el trono de Israel por siempre. Y todas las naciones vieron tu gloria pues te has santificado en medio de tu pueblo Israel”⁶³⁷. La obra está escrita en una época de dominio extranjero sobre Judea, y el autor ruega a Dios que se apiade de su pueblo, que permanece fiel a Él: “No hemos rechazado tus pruebas y castigos, nuestra alma no la hemos despreciado hasta el punto de romper tu alianza, a pesar de toda la angustia de nuestra alma. Pues tú, que has enviado contra nosotros nuestros enemigos, has reforzado nuestro corazón para que podamos contar tus obras poderosas a generaciones eternas. Oh Señor, puesto que tú haces maravillas de eternidad en eternidad, que tu cólera y tu furor se aparten de nosotros. Mira nuestra (aflicción), nuestra pena y nuestra angustia y libra a tu pueblo Isr(ael de todos) los países, de los cercanos y de los lejanos”⁶³⁸. Por tanto, es claramente anterior al triunfo de los asmoneos y no debe incluirse, como ha hecho erróneamente Collins, en la literatura de dicha época⁶³⁹. Es, por tanto, un magnífico ejemplo de supervivencia del legitimismo monárquico a finales del siglo III-principios del II a.C.

La parte antigua del *III Oráculo Sibilino* es igualmente davídica: “Hay una tribu real cuya descendencia no cometerá tropiezos y que con el rodar de los años, reinará y empezará a levantar un nuevo Templo de Dios”⁶⁴⁰. La cuestión del lugar de redacción palestino o egipcio es irrelevante, dado que Egipto por aquella época estaba en plena conexión ideológica con Judea y pudo ser el cambio de régimen en Judea y la presencia de los exiliados de Jasón y Onías IV en Egipto lo que estimulara este sueño davídico.

635 GARCÍA, 1996, p. 205.

636 POMYKALA, K.: *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, 1995, pp. 172-180.

637 4Q504 col. IV 5b-9a.

638 4Q504 col. VI 6b-13.

639 COLLINS, J.J.: “Messianism in the Maccabean Period”, en NEUSNER, J., GREEN, W.S. y FREDIRCHS, E.S. (eds.): *Judaism and Theirs Messiahs at the Turn of the Chirsitian Era*, Cambrifge, 1987, p. 105.

640 OrSib III 288-290.

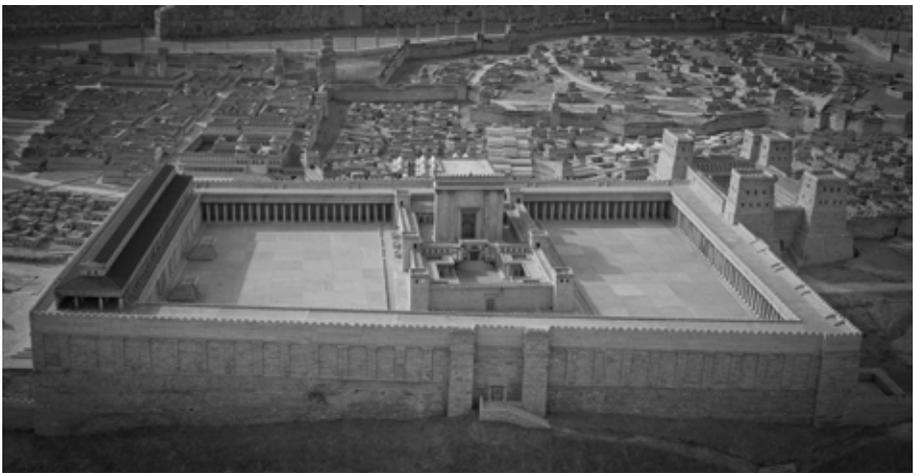
Frente al carácter frágil, piadoso y humilde que emana de la plegaria de *Palabras de los Luceros*, el autor de dicha parte antigua del *III Oráculo Sibilino* es furibundamente antigentil y belicista, hasta extremos que denotan morbosidad, como demuestra un largo fragmento que no me resisto a reproducir: “*Y entonces desde donde sale el sol Dios enviará a un rey que librará de la guerra pernicioso a toda la tierra: a unos dará muerte, a otros les hará cumplir sus juramentos fidedignos. Pero no por propia voluntad hará todo esto, sino por obediencia a los nobles mandatos de Dios poderoso. Y a su vez el pueblo del gran Dios estará cargado con bellísima riqueza, con oro, plata y purpúreo adorno; y la tierra fructífera y el mar, de bienes rebosantes se verán. Y comenzarán los reyes a sentir mutuo rencor, para reducir los males de su ira; la envidia no resulta ningún bien para los sobrados mortales. Pero de nuevo los reyes de las naciones contra esta tierra se lanzarán unidos y lograrán su propia perdición, pues pretenderán aniquilar el recinto del gran Dios y a los mejores hombres en el momento en que lleguen a la tierra; harán sacrificios alrededor de la ciudad los despreciables reyes, con su propio trono cada uno y su pueblo indócil. Entonces Dios, con gran voz, hablará a cada pueblo ignorante y de mente vana, y tendrá lugar su juicio, por obra del gran Dios y todos perecerán por mano inmortal; del cielo caerán espadas de fuego sobre la tierra; luces, resplandores vendrán en toda su magnitud a esparcir su luz en medio de los hombres. La tierra, de todos progenitora, se verá agitada en aquellos días por mano inmortal, y los peces que el mar pueblan, todos los animales de la tierra y las innumerables razas de aves, todas las almas de los hombres y todo el mar se estremecerán ante el inmortal rostro y tendrán miedo. Quebrarán las inaccesibles cimas de los montes y las enormes montañas, y se aparecerá a todos el oscuro Erebo. Las tenebrosas gargantas en los altos montes estarán llenas de cadáveres; por las piedras fluirá sangre y todos los torrentes llenarán la llanura. Los muros bien contruidos por los hombres hostiles caerán todos por tierra, porque no reconocieron la Ley ni el juicio del gran Dios, sino que con insensato ánimo todos os precipitasteis y levantasteis vuestras lanzas contra el Templo. Juzgará Dios a todos con la guerra, la espada, el fuego y la lluvia que todo lo inunda. Caerá azufre del cielo, y también pedrisco y granizo abundante y duro; la muerte alcanzará al cuadrúpedo. Y entonces conocerán a Dios inmortal, que así juzga; los lamentos y el griterío se extenderán por la tierra infinita al morir los hombres; todos mudos se bañarán en sangre; beberá la tierra, también ella, la sangre de los que perezcan; las fieras se hartarán de sus carnes*”⁶⁴¹.

641 OrSib III 652-697.

Nos encontramos ante el sueño de un mesías guerrero y vengativo descendiente de David que “daría muerte” a los enemigos de Israel, las naciones, apoyado por un Dios terrible que enviaría “espadas de fuego sobre la tierra”, con lo que ambos llenarían la tierra de “cadáveres” y de “sangre”. Se trata de nuevo del sueño Imperialista de Isaías, pero llevado a su extremo.

En conclusión, durante los convulsivos años que van desde la destitución de Onías III en 174 a.C. hasta la proclamación del asmoneo Jonatán como Sumo Sacerdote en el 152 a.C., cinco corrientes ideológicas luchaban por imponer su sistema político-religioso en Judea: los helenistas, los sacerdotes moderados del partido de Alcimo, los asmoneos, la congregación que defendía el retorno de la dinastía sadoquita y los partidarios de la restauración monárquica en la legítima dinastía de la Casa de David.

VII. SADUCEOS, FARISEOS Y ESENIOS EN LA JUDEA ASMONEA



20. Templo de Jerusalén. Maqueta del Museo Arqueológico de Jerusalén.

Inspirados por los sueños mesiánicos que flotaban en el ambiente judío de su época, Matatías el Asmoneo (167-166 a.C.) y su hijo Judas Macabeo (166-161 a.C.) se retiraron al desierto e iniciaron una guerra contra los seléucidas que parecía imposible ganar.

Inmediatamente, se les unieron los *hasidim* como relata el *Libro Primero de los Macabeos*: “Se les unió por entonces el grupo de los asideos, israelitas valientes y entregados de corazón a la Torá”⁶⁴². Mientras Antíoco IV se desplazaba al este a luchar contra los partos, su lugarteniente Lisias fue derrotado por Judas en la Batalla de Betsura (165 a.C.) y, aunque no pudo ocupar la ciudadela de Jerusalén ni expulsar a la guarnición macedónica ni los judíos helenizados que allí vivían, sí pudo ocupar el monte del Templo y purificar el santuario el día 25 de kislev (diciembre) del año 164 a.C., fecha en la que desde entonces los judíos celebrarían la Hanukah o Fiesta de las Luminarias. Al año siguiente, Judas, que había ocupado Galaad y Galilea, fue derrotado en la Batalla de Jamnia. Entonces, “los sirios de la guarnición en la Acra de Jerusalén y los judíos renegados causaron mucho daño a los restantes judíos, puesto que, a los que subían al Templo y querían ofrecer sacrificios, las fuerzas de la guarnición en la Acra citada salían súbitamente corriendo y los aniquilaban”⁶⁴³. Por aquel tiempo murió Antíoco IV.

Su hijo, Antíoco V (163-162 a.C.), acudió en auxilio de los habitantes de la ciudadela con un enorme ejército, sitió a Judas en el Templo e intentó solucionar el problema judío ejecutando a Menelao (que sin duda había compartido la suerte de los sitiados entre 164 y 163) y, llegando a un acuerdo con Judas por el cual, a cambio de que el Rey se comprometiera a respetar las leyes de los judíos y su religión, él abandonaba las armas. Las murallas del Templo fueron destruidas y se nombró Sumo Sacerdote a Alcimo (162-159 a.C.), descendiente de Aarón, aunque seguramente no sadoquita. Hay que entender el nombramiento de Alcimo como un recurso para acabar con la resistencia de los *hasidim*, quitándoles el argumento de la ilegitimidad del Sumo Sacerdote. ¿Por qué no se recurrió entonces a los oníadas? Porque, como ya

642 1M 41-42.

643 JOSEFO: A.J. XII 9.3 (362).

hemos comentado, Onías IV habría fundado la Nueva Jerusalén y su templo en Leontópolis hacia el 166-164 a.C., con lo cual quedó relegado totalmente tanto para los seléucidas, que lo consideraban aliado de sus enemigos los lágidas, como para los asmoneos, que lo considerarían un traidor, al fundar otro templo distinto al de Jerusalén.

Demetrio I Sóter (162-150 a.C.), el segundo hijo de Seleuco IV, que había permanecido hasta entonces como rehén de Roma, escapó (o lo dejaron escapar), se proclamó rey y ejecutó a su primo Antíoco V⁶⁴⁴.

Alcimo, tras romper relaciones con Judas, que había vuelto a tomar las armas, explicó a Demetrio I la situación de la siguiente manera según *2Macabeos*: “*Los judíos llamados asideos, encabezados por Judas Macabeo, fomentan guerras y rebeliones para no dejar que el reino viva en paz*”⁶⁴⁵. En esta fuente Judas el Macabeo es un *hasid*. Sin embargo, las divisiones comenzaron ya a surgir en el seno de los asideos: “*un grupo de escribas se reunió con Alcimo y Báquides, tratando de encontrar una solución justa. Los asideos eran los primeros entre los israelitas en pedirles la paz, pues decían: “Un sacerdote del linaje de Aarón ha venido con el ejército: no nos hará ningún mal”*”⁶⁴⁶. Aunque el autor de *1Macabeos* usa este hecho para mostrar que los asideos se equivocaron con Alcimo, dada su posterior represión, es una prueba del hecho de que muchos asideos comenzaron ya por aquel entonces a rechazar a los Asmoneos, quizás porque Judas quiso desempeñar el cargo de Sumo Sacerdote sin pertenecer a la dinastía legítima. No sabemos si realmente llegó a ocupar el cargo, porque Josefo es contradictorio y confuso al respecto. En cualquier caso, para los asideos moderados, cuyo objetivo principal era la restauración de la dinastía aarónida en el trono del sumo sacerdote de Jerusalén, el sentido de la rebelión había terminado con el nombramiento de Alcimo.

Judas Macabeo fue derrotado y muerto en 161 a.C., y sus hermanos Jonatán y Simón tuvieron que buscar refugio al otro lado del Jordán. Dos años después, Alcimo murió fulminado por Dios, según las fuentes proasmoneas, por haber querido derribar el muro del atrio interior del Templo, probablemente el que separaba el atrio de los israelitas del atrio de los gentiles⁶⁴⁷. El rabino Scolnic nota que en *Midod* 2,3 es el “Rey de Grecia” el destructor del muro del Templo, versión que concuerda con un pasaje de Josefo⁶⁴⁸, por lo que piensa que el autor de *1Macabeos* manipuló la realidad histórica para denigrar a Alcimo, representante de la tendencia sadoquita frente a la asmonea⁶⁴⁹. Sin embargo, es perfectamente posible conciliar ambas noticias: puesto

644 POLIBIO: *Historia General* XXXI 19-24.

645 2M 14, 6; JOSEFO: *A.J.* XII 9,7 (386-388).

646 1M 7, 14.

647 1Mac 9,54-57; y siguiéndole JOSEFO: *A.J.* XII, 10,6 (413).

648 JOSEFO: *A.J.* XII, 9,7 (382-3).

649 SCOLNIC, B.E.: *Alcimus, Enemy of the Maccabees*, Lanham, 2005, pp. 57-71.

que Antíoco V había destruido los muros del Templo en 162 a.C., Alcimo tuvo que reconstruirlo, pero lo hizo de forma diferente a la preexistente, evitando la división entre gentiles e israelitas. Esta interpretación concuerda con el hecho de que el *Documento de Damasco* denominara a los partidarios de Alcimo los “constructores del muro” y no los “destructores del muro”, así como con el hecho de que Alcimo representara una postura intermedia entre los *hasidim* más tradicionalistas, que rechazaban cualquier contacto entre judíos y gentiles, y los judíos helenistas.

Para Scolnic, Alcimo era un legítimo representante de la tradición. La tradición rabínica menciona que era sobrino del sacerdote más venerado por los asideos, José ben Joezer, llamado *hasid shebi-kohunnah*, “piadoso entre los sacerdotes”⁶⁵⁰. Arrepentido por haber colaborado en la crucifixión de su tío por los seléucidas (probablemente por Demetrio I en 161 a.C. tras su victoria contra Judas Macabeo), Alcimo se suicidó, logrando así el perdón de Dios, que lo llevó al Paraíso junto a su tío⁶⁵¹.

Independientemente de si aceptamos o no esta interpretación basada en fuentes tardías, lo que es indudable es que Alcimo era el representante de la tradición política sacerdotal, que frente a la monarquía independiente prefería un régimen teocrático de corte aristocrático que, mediante una política de entendimiento con el poder extranjero, garantizase el cumplimiento de la Torá y la autonomía sacerdotal en la política interior.

A la muerte de Alcimo, en 159 a.C., el cargo de Sumo Sacerdote estuvo vacante durante 7 años⁶⁵². Ignoramos las razones por las que el seléucida Demetrio I decidió no nombrar un nuevo Sumo Sacerdote, pero podemos imaginar que la situación en Judea era de guerra civil permanente entre los tradicionalistas, partidarios de Jonatán, el hermano del difunto Judas Macabeo, y los helenistas, cuya convivencia con los *hasidim* se habría frustrado con la muerte de Alcimo. Incluso es posible que los *hasidim*, por aquel entonces, se hubieran dividido igualmente en varios partidos y lucharan también unos contra otros.

En 153 a.C., Heráclides, antiguo ministro de Antíoco IV, protagonizó una rebelión contra Demetrio I, proclamando rey a un supuesto hijo de Antíoco IV, Alejandro Balas⁶⁵³. Para obtener el apoyo de los asmoneos, Alejandro Balas nombró Sumo Sacerdote en 152 a.C. a Jonatán, que vivía refugiado en la Transjordania. Demetrio I fue derrotado en 150 a.C., y Jonatán desempeñó el cargo de Sumo Sacerdote y gobernador de Judea hasta su muerte en el 142 a.C.

650 Misná, *Ḥagigah* 2,7; *Génesis Rabba* 25,22 y el *Midrash Tehillim*.

651 *Génesis Rabba* 1,65. SCOLNIC, 2005, pp. 72-92. Menos aceptable es su interpretación de José ben Joezer como el ‘Maestro de Justicia’ de Qumrán y de Alcimus como el ‘Sacerdote Impío’, pp. 93-107.

652 JOSEFO: *A.J.* XX, 9, 10 (237).

653 POLIBIO: *Historia General* XXXIII 18.

Los partidarios de la independencia absoluta respecto al Imperio Seléucida debieron ver la aceptación del cargo de Sumo Sacerdote por parte de Jonatán de manos de un seléucida como una traición al espíritu de rebelión de su hermano Judas Macabeo. De ahí que los seguidores de la Nueva Alianza de Damasco continuasen formando un grupo al margen del régimen asmoneo, e incluso contrario a él. Lo mismo habría que decir de los monárquicos.

Jonatán pagó con su vida en el 142 a.C. el pacto con los seléucidas, asesinado por el general rebelde Diodoto Trifón, que había derrotado a Antíoco VI, hijo de Alejandro Balas, y continuó la guerra civil contra Demetrio II, hijo de Demetrio I.

La captura de Demetrio II en 139 a.C. por Mitrídates I de Partia, conquistador de Mesopotamia, permitió a Simón, hermano de Jonatán, Sumo Sacerdote del 142 a.C. al 135 a.C., lograr la independencia absoluta de Judea a cambio de su ayuda a Antíoco VII, el hermano de Demetrio II, que derrotó a Trifón en 138 a.C. Antíoco VII traicionó su pacto con Simón y envió contra él a su general Kendabeo, que fue derrotado en la Batalla de Modín por Judas y Juan, hijos del Sumo Sacerdote. Simón fue así el primer asmoneo que dejó de pagar tributos a los seléucidas, cuyo Imperio había quedado reducido por aquel entonces a lo que después sería la provincia romana de Siria.

En 134 a.C., Simón y sus dos hijos mayores fueron asesinados por su yerno Ptolomeo. El tercero de sus hijos, Juan Hircano, derrotó a Ptolomeo y lo sitió en la fortaleza de Doch, pero este huyó aprovechando el comienzo del año sabático. Antíoco VII aprovechó la situación de guerra civil para atacar de nuevo a los judíos y conquistó Jerusalén en 132 a.C. Permitted a Juan Hircano continuar en el ejercicio del cargo de Sumo Sacerdote bajo su autoridad sometiéndolo de nuevo a tributo y obligándolo a participar en su guerra contra los partos. Pero Antíoco VII, después de recuperar momentáneamente Mesopotamia, Media y Bactriana en 130 a.C., fue derrotado y muerto por Fraertes II de Partia a principios del 129 a.C., con lo que Siria quedó reducida de nuevo y para siempre a la zona al oeste del Éufrates y Juan Hircano recuperó definitivamente la independencia de Judea respecto al Imperio Seléucida.

En época de Juan Hircano el conflicto entre helenistas y *hasidim* había dejado de existir. El partido de los helenistas desapareció de las fuentes, aunque en este tremendo proceso conflictivo de 45 años de duración (174-129 a.C.), la helenización cultural del judaísmo no cesó. Curiosamente, lo mismo ocurrió con los *hasidim*, que habían luchado por los asmoneos: las fuentes ya no los volverían a mencionar. Con toda seguridad, no porque los tradicionalistas desaparecieran de Judea, más bien al contrario: el triunfo supuso su división en grupos antagónicos que se disputaban el poder: por una parte, los fariseos y saduceos, partidarios de colaborar con los asmoneos y, por otra, los esenios, enemigos declarados del régimen asmoneo.

Los orígenes de las tres sectas son oscuros. Muchos investigadores lo sitúan en el sumo sacerdocio de Jonatán porque Josefo las cita en *Antigüedades*

Judaicas al tratar el reinado de Jonatán⁶⁵⁴. En contra de esta idea, Solomon Zeitlin señaló que en *La Guerra Judaica* Josefo las citaba al tratar la época de Augusto, y eso no significa que surgieran en esa época⁶⁵⁵. Lo que, sin embargo, Josefo tenía muy claro era que saduceos y fariseos existían con total seguridad en época de Juan Hircano (135-104 a.C.) y los esenios, al menos desde época de Aristóbulo (104-103 a.C.), lo que constituye un *terminus ante quem*. No tenemos un *terminus post quem* claro, por lo que las hipótesis sobre el origen de las sectas son variadas. Algunos han pretendido remontar el origen de fariseos y saduceos a épocas muy anteriores a los asmoneos, como Finkelstein, que lo retrotraía al siglo IV a.C.⁶⁵⁶, o Zeitlin, que consideraba que saduceos y fariseos nacieron tras el retorno de Babilonia, siendo los saduceos los sumos sacerdotes (oníadas y antecesores) y la mayor parte del clero, mientras que los fariseos eran aquellos que tras la canonización de la Torá o Pentateuco por parte de los saduceos en el año 444 a.C., rechazaron la exclusividad de estos cinco libros y proclamaron que la Torá debía incluir otros libros (sobre todo los Profetas) y, además, que había una Torá oral, de la que ellos eran los transmisores⁶⁵⁷. Pero estas hipótesis tienen en contra un hecho evidente: ninguna fuente de los siglos V a la primera mitad del II a.C. menciona ni a fariseos, ni a saduceos, ni a esenios. Además, el hecho de que *1Macabeos* y *2Macabeos* dividieran a los judíos en helenistas y *hasidim* indica que no existían otros grupos en esa época. Y, *last but not least*, el hecho de que los autores del *Documento de Damasco* usaran el término *sadukim* para autodefinirse, como sinónimo de *hasidim* y de *ebionim*, supone ineludiblemente que el término “saduceo” aún no estaba asociado a una secta concreta, y menos a una que rechazaría el calendario de *Jubileos* y la inmortalidad del alma, aceptados ambos por los autores del texto.

A) ORÍGENES DE SADUCEOS Y FARISEOS.

Más coherente cronológicamente es la noticia rabínica de que los saduceos procedían de un tal Sadoc o Saduc, discípulo de Antígono de Soko, a su vez discípulo de Simeón el Justo⁶⁵⁸ (Simón II, hijo de Onías II, que ejerció el cargo del 181 al 177 a.C.), lo que situaría el origen de los saduceos hacia 150 a.C. Pero esta tradición tiene un defecto: que sitúa como condiscípulo de Sadoc a Boeto, sumo sacerdote de época herodiana (a no ser que el Boeto citado en el texto fuera otro diferente al de época herodiana).

654 JOSEFO: *A.J.* XIII 5,9 (171).

655 ZEITLIN, S.: *The Rise and Fall of the Judean State*, Filadelfia, 1968, apéndice al v. I, pp. 444a-444k.

656 FINKELSTEIN, L.: “The Origin of the Pharisees Reconsidered”, *Conservative Judaism*, 1969, p. 25.

657 ZEITLIN, S.: “The Origin of the Pharisees Reaffirmed”, *JQR* v. 59, n° 4, 1969, pp. 255-267.

658 Abot de Rabbí Natán.

La mayoría de los investigadores admite que el origen del término *saduceo* no procede de un personaje concreto, sino de los partidarios de la dinastía sadoquita que ejerció el Sumo Sacerdocio hasta el 172 a.C.⁶⁵⁹. En este caso, deberíamos considerar una relación identitaria entre saduceos y asideos. Ambos son rigurosos en el cumplimiento de la Torá frente a los helenistas. Hay que rechazar, pues, la identificación de los saduceos con la aristocracia helenizada de época seléucida⁶⁶⁰. Nada de la aristocracia helenizada debió quedar en Judea tras la victoria de los Asmoneos. Nunca más se volvería a hablar de la familia Tobíada, por ejemplo. Los saduceos, además, fueron hasta su desaparición los más acérrimos enemigos de la helenización y no aceptaban ninguna idea que no estuviera recogida en el Pentateuco. En todo caso, lo más probable es que los saduceos pertenecieran a aquel grupo de asideos más moderados en lo que se refiere al independentismo político, aquellos que se conformaron con Alcimo porque era de la dinastía de Aarón, y que, en principio, no compartirían la idea de un Sumo Sacerdocio Asmoneo que los apartara de su aristocrático y hereditario poder.

Por tanto, el sumo sacerdocio de Alcimo, entre 162 y 159 a.C., es el momento histórico más apropiado para que se produjera la separación de los saduceos respecto a aquellos que habían formado parte del tronco común asideo, pero que, basándose en un supuesto conocimiento especial de la Torá oral y en una gran dedicación al estudio de los Profetas, así como en una especial capacidad para interpretarlos alegóricamente, rechazaban a Alcimo y apoyaban a los Asmoneos. Los argumentos de los que aceptaban a Alcimo cuadran con la ideología saducea: Alcimo era de linaje aarónida, opuesto a los helenistas, pero también enemigo de los asmoneos y partidario de dejar las armas y disfrutar en vida del favor divino que había permitido a los sacerdotes recuperar el poder, especialmente no existiendo vida después de la muerte. El tema de la inmortalidad del alma, como ya vimos, es trascendental para entender el pensamiento político. En conclusión, los saduceos eran un grupo aristocrático pero tradicionalista, integrado fundamentalmente por sacerdotes y levitas.

Cuando el asmoneo Jonatán se hizo con el poder en 152 a.C., como es lógico, se apoyó en aquellos *hasidim* que diez años antes no habían dejado las armas y habían seguido apoyando a los asmoneos contra Alcimo, aquellos a los que con el tiempo se les conocería como fariseos. Estos aprovecharon el gobierno de Jonatán para decretar una serie de leyes basadas en su interpretación de la Torá y los Profetas y en su creencia en la inmortalidad del alma y las recompensas *postmortem*. Durante los treinta o cuarenta primeros años de gobierno asmoneo, aquellos sacerdotes de linaje sadoquita que habían retirado su apoyo a los asmoneos en tiempos de Alcimo quedaron, sin duda,

659 SCHÜRER, 1985, v. II, pp. 526-529.

660 SCHÜRER, 1985, v. II, p. 535.

relegados del poder, a pesar de su carácter aristocrático inherente a sus funciones en el culto del Templo, a la posesión de tierras y a los beneficios que les procuraban los diezmos.

Independientemente del momento en que surgieran de *facto* los nombres de ambos grupos, lo cierto es que en el 152 a.C., los dos grupos estaban ya formados. Incluso es posible que el enfrentamiento entre ambos se remontara al 159 a.C. y fuera la causa por la que Demetrio I no nombrase ningún Sumo Sacerdote entre 159 y 152 a.C. El silencio de las fuentes judías respecto a estos siete años es sospechoso. Una guerra civil entre los partidarios del saduceísmo y los partidarios del fariseísmo explicaría este silencio, así como la actitud de Demetrio I, inhibiéndose del nombramiento de un nuevo Sumo Sacerdote.

El término “fariseo” ha sido objeto de un debate importante. En hebreo se pronunciaría *pharôshim* o *pherûshim*⁶⁶¹, y en griego se interpretó *phariseioi*⁶⁶². Nadie apoya hoy día la hipótesis de Manson que relacionaba a los *prsh* con los *persas*, entendiendo por tales los judíos de Mesopotamia que durante el dominio seléucida aprovecharon la unidad política con Israel para emigrar a la tierra de sus ancestros⁶⁶³. Otra interpretación, rebatida por Herford⁶⁶⁴, es la que traducía el término como “intérpretes”⁶⁶⁵. La mayor parte de los investigadores se inclinan por traducir el término *pherûshim* como “separados”, derivado del verbo *prsh*, “separar”, pero se dividen entre los que consideran positivamente el término⁶⁶⁶ y los que ven en él un insulto⁶⁶⁷. La cuestión no es baladí porque si el término hubiese surgido como insulto, cabría la posibilidad de que el grupo se autodenominase de otra manera. Creo que el trabajo que resuelve mejor el tema es el de Baumgarten⁶⁶⁸. En primer lugar, añade una nueva posibilidad lingüística sobre el origen del término haciendo derivar *pharôshim* del verbo *prsh*, “especificar con rigor, hablar con exactitud”, atestiguado en la literatura del Antiguo Testamento y en

661 פרושים

662 Φαρισαῖοι

663 MANSION, T.W.: “Saducee and Pharisee: the Original Significance of the Names”, *BJRL* 22, 1938, pp. 153-58.

664 Los primeros defensores de esta hipótesis eran GRAETZ, H.: *History of the Jews*, Filadelfia, 1891, y LESZYNSKY, R.: *Die Sadduzäer*, Berlín, 1912. Más recientemente la ha seguido SCHALIT, A.: *Koenig Herodes*, Berlín 1969, a pesar de que se demostrase su imposibilidad lingüística mucho antes por parte de HERDFORD, R.T.: *The pharisees*, Nueva York, 1924, p.33, n.1.

665 “Intérpretes” se escribiría פִּרְשֵׁי שׁוֹרֵי פִּמ.

666 GEIGER, A.: *Urschrift und Übersetzungen der Bibel*, Breslau, 1857, p. 103; BAECK, L.: *Die Pharisäer*, Berlín, 1934, p. 24; JEREMIAS, J.: *Jerusalén en Tiempos de Jesús*, Madrid, 2000 (Gottinga, 1963), p. 321.

667 HERDFORD, 1924, p. 33-34; FINKELSTEIN, L.: *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue*, Nueva York, 1950, p. 33, n. 19; LE MOYNE, J.: “Pharisiens”, *DBSub* 7, 1966, pp. 1055-6; SCHÜRER, 1985, v. II, p. 515-6.

668 BAUMGARTEN, A.L.: “The Name of the Pharisees”, *JBL* v. 102, n°3, 1983, pp.411-428.

la rabínica; con lo cual los *prshm* serían “los rigurosos”, los que interpretan con rigor la Torá. En griego este verbo sería *akribologémai*, compuesto de *logos* y *akríbeia*, “rigor, severidad, exactitud”⁶⁶⁹. Y el uso de *akríbeia* en relación con los fariseos está atestiguado en Josefo y en los *Hechos de los Apóstoles*⁶⁷⁰. En segundo lugar, admite la posibilidad del anterior significado “separado”. En tercer lugar, plantea tres posibilidades evolutivas:

- a) Primero surgió el término *pharôshim*, “los rigurosos”, como autodefinición del grupo, y luego *pherûshim*, “los separados” como definición despectiva por parte de otros.
- b) Primero surgió el término *pherûshim*, “los separados” como definición despectiva por parte de otros, y luego *pharôshim*, “los rigurosos”, como autodefinición del grupo.
- c) Primero surgió el término *pherûshim*, “los separados” como autodefinición del grupo, y luego *pharôshim*, “los rigurosos”, cuando la secta dejó de ser minoritaria al convertirse en el grupo más influyente en el pueblo judío y gobernar junto a los asmoneos.

Yo iría más allá y admitiría una cuarta posibilidad: el origen simultáneo del término como un interesante juego de palabras realizado por parte de los propios fariseos para autodefinirse. No creo que ninguna de las posibilidades peyorativas sea factible. Primero porque los saduceos eran mucho más elitistas que los fariseos, formaban parte de la aristocracia sacerdotal y se mezclaban menos con el pueblo, por lo que sería irónico que insultasen a sus enemigos –que tenían el apoyo del pueblo– diciéndoles “separados”. En cuanto a los esenios, también sería absurdo que usasen dicho término para criticarlos, porque ellos sí que estaban separados rigurosamente del resto de Israel, hasta considerar una impureza mezclarse con ellos. El concepto de “separados”, en realidad, no tenía nada de negativo en el judaísmo de la época, sino más bien al contrario. La literatura de Qumrán, así como la judeocristiana, incluye el concepto elitista de “resto”, inspirado en los Profetas: “los que se han separado de los israelitas impíos que incumplen la Torá”, actuando así como sinónimo de “elegidos”, “santos”, “piadosos”. Puesto que los fariseos procedían de los asideos, es lógico que siguiesen utilizando un término de este tipo para autodefinirse. En cuanto al concepto de “rigurosos”, no tenía sentido despectivo en el judaísmo de la época, sino todo lo contrario, los diversos grupos competían por ser los más rigurosos en la interpretación de la Torá. Sin embargo, la antigüedad del término está atestigüada en los textos esenios de Qumrán que critican a los fariseos denominándolos “los que realizan interpretaciones fáciles”. Este sí es un insulto que atacaba directamente a lo más profundo del fariseísmo, despreciando su rigor y capacidad de interpretar la Torá y los Profetas.

⁶⁶⁹ Ἀκριβολογέομαι; ἀκρίβεια.

⁶⁷⁰ JOSEFO: *B.J.* I 5, 1 (108-9); II 8, 14 (162); *Vita* 2 (9); 38 (191); *A.J.* XVII 2, 4; XX 9, 1 (200-201); *Hch* 26,5; 22,3.

Según la tradición rabínica, los fariseos eran los seguidores de José ben Joezer, el sacerdote hasidí ejecutado por su sobrino Alcimo que, al igual que Sadoc, el supuesto fundador de los saduceos, habría sido discípulo de Antígono de Soko. Colega suyo habría sido José ben Johanán de Jerusalén, igualmente discípulo de Antígono. Entre ambos maestros hasidíes se habría producido la primera disputa sobre aspectos rituales recogida por la Misná⁶⁷¹.

Pero dado que estos dos maestros son considerados más bien hasidíes, quizás habría que considerar como los primeros líderes fariseos a sus sucesores: Jesús ben Perahiah y Mateo de Arbela⁶⁷², supuestos presidente y vicepresidente del Gran Sanedrín en época del sumo sacerdote Hircano I, que tuvieron que huir a Egipto cuando este sumo sacerdote asmoneo cambió de bando apoyándose en los saduceos⁶⁷³.

Este es precisamente el primer hecho histórico que menciona Flavio Josefo sobre los fariseos. Hircano I *“era discípulo suyo y era sumamente querido por ellos”*, se sometía a sus dictados hasta el punto de decirles en un banquete que *“si lo veían cometer algún fallo o desviarse del justo camino lo hicieran volver a él y lo corrigieran”*. Entonces el fariseo Eleazar le dijo: *“Puesto que has solicitado conocer la verdad, te diré que si quieres ser justo depón el cargo de Sumo Sacerdote y conténtate únicamente con gobernar al pueblo (...) porque hemos oído a los ancianos que tu madre fue cautiva durante el reinado de Antíoco Epífanes”*, rumor que el propio Josefo, fariseo también, consideraba una falsedad de Eleazar⁶⁷⁴. Pero quizás Josefo no conociera –o no quisiera dar a conocer– la importancia que la literatura hasidí otorgaba al hecho de que el Sumo Sacerdote fuese de la dinastía sadoquita, y puesto que los fariseos provenían de los hasidíes es lógico que conservaran durante un tiempo dicha idea.

Hircano I se apoyó entonces en los saduceos y ordenó que se derogaran *“las normas impuestas por ellos (los fariseos) al pueblo y castigara a los que las guardaran (...) normas heredadas de los antepasados pero que no constan por escrito entre las leyes de Moisés, razón por la que las rechaza la estirpe de los saduceos, alegando que hay que considerar normas verdaderas únicamente las que figuran por escrito, mientras que no se debe observar las que nos han llegado por tradición oral de los antepasados. Y por estas cuestiones se produjeron entre ellos grandes disputas y diferencias, asunto en el que los saduceos sólo convencían a*

671 Misná, *Hagigah* 2,2. Sobre si estaba permitido imponer las manos sobre la cabeza de los sacrificios en días de fiesta.

672 Yehoshúa ben Perahiah y Mattai o Nattai de Arbela, ciudad de Galilea cercana al lugar donde mucho después se fundaría Tiberíades.

673 Misná, *Abot* 1,6; *Hagigah* 16a; Toseftá, *Soṭah* 47a; *Makhshirin* 3,4.

674 JOSEFO: A.J. XIII 10,5 (288-292).

*los ricos sin conseguir que los siguiera el vulgo, mientras que los fariseos tenían por aliada a la masa*⁶⁷⁵.

Se acababa así un período de predominio fariseo que había durado entre treinta y cuarenta años, desde que Jonatán fuera nombrado Sumo Sacerdote en 152 a.C e hiciera partícipes del poder a los fariseos por su fidelidad desde la época de Alcimo. Las nuevas leyes que no estaban basadas en la Torá escrita, no sólo se extraían de la tradición oral, como dice Josefo, sino también mediante el método de interpretación alegórica de la Torá y los Profetas. Dichas nuevas leyes se caracterizaban por extender las normas de pureza sacerdotales al resto de la población y por cierta flexibilidad o benignidad en la aplicación de las penas. No sabemos en qué momento de su reinado abandonó Juan Hircano el partido de los fariseos por el de los saduceos, pero Josefo narra el hecho después de que estallara la guerra civil siria entre los hermanos Antíoco VIII y Antíoco IX (122-96 a.C.) y de que participara en ella Ptolomeo IX, que envió a Antíoco IX *“seis mil hombres que aquel le mandó pese a la oposición de su madre que casi lo expulsó del reino”*⁶⁷⁶. Puesto que esa disputa entre Ptolomeo IX y su madre Cleopatra III se produjo entre 110 y 109 a.C., cabe suponer que la ruptura de Hircano con los fariseos se produjo al final de su reinado, entre 109 y 104 a.C.

Durante estas décadas, es posible que los saduceos mantuvieran la esperanza en la llegada de un mesías sacerdotal de la casa de Sadoc, como prometía el *Documento de Damasco*, pero lo cierto es que cuando consiguieron hacer que Juan Hircano cambiase de partido y se apoyase en ellos para gobernar, habían abandonado ya dicha esperanza mesiánica y habían vuelto al pragmatismo aristocrático que ya demostraron con Alcimo, asociándose al poder del Sumo Sacerdote, aunque este no fuera ni sadoquita ni aarónida. La llegada al poder de los saduceos supuso su abdicación de la esperanza mesiánica sadoquita que, paradójicamente, les habría dado nombre.

No debe extrañar que los saduceos renunciaran a la idea de la restauración de la dinastía sadoquita y decidieran colaborar en el gobierno con Hircano I y sus sucesores, los ya reyes Aristóbulo I (104-103 a.C.) y Alejandro Janneo (103-76 a.C), ya que, el mismo tipo de rectificación puede apreciarse después en los fariseos, que tras las persecuciones sufridas por Hircano I y Alejandro Janneo apoyaron a Alejandra Salomé y su hijo Hircano II.

En efecto, los fariseos volvieron a dar su apoyo a los asmoneos a pesar de haber basado su rebelión contra Alejandro Janneo en la ilegitimidad de su sacerdocio: durante la fiesta de los Tabernáculos del año 95 a.C, *“cuando él se encontraba al pie del altar y se disponía a efectuar un sacrificio, los judíos arrojaron limones contra él (...) y, además de eso, lo insultaban, diciendo de él que era hijo de cautivos e indigno de la dignidad que os-*

675 JOSEFO: A.J. XIII 10, 5-6 (288-298).

676 JOSEFO: A.J. XIII 10,2 (275-279).

*tentaba y de efectuar sacrificios*⁶⁷⁷. Alejandro Janneo mató, según Josefo, a unos 6.000 judíos durante aquella rebelión y a unos 50.000 durante los 6 años siguientes de guerra civil. Seis o siete años después crucificó a 800 fariseos y degolló a sus mujeres e hijos en su presencia.

Como vemos, el pueblo apoyaba a los fariseos. Eso no significa que el pueblo perteneciera a la secta de los fariseos. No todo el mundo podía ser fariseo. Para ser fariseo había que ser admitido en la congregación. Y para ser admitido había que demostrar unos conocimientos exegéticos. A la muerte de Herodes el Grande, los fariseos eran sólo unos 6.000⁶⁷⁸.

Y eso después de una época de esplendor, ya que, a partir del 76 a.C., los fariseos colaboraron activamente con el gobierno de la Reina Alejandra, aceptando que su joven hijo Hircano II ostentara el sumo sacerdocio, con lo que claudicaron de la crítica que habían hecho a Hircano I y a Alejandro Janneo: no ser un sumo sacerdote legítimo. El hermano de la reina, Simón ben Shetach, era fariseo, y fue el encargado de traer de nuevo a Jerusalén a Jesús ben Perahiah para que presidiera de nuevo el sanedrín, asumiendo él la vicepresidencia. A la muerte de Jesús, Simón fue nombrado presidente y su discípulo Judas ben Tabbai vicepresidente⁶⁷⁹. Les sucederían en época de Hircano II dos prosélitos, probablemente galileos, Shmaya y Ptolión⁶⁸⁰, que facilitarían el triunfo de Herodes el Grande. En torno al año 30 presidieron el Sanedrín los discípulos de Ptolión, Hillel y Shammai, los últimos *zugot* o *duumviro*s, que transmitieron la Torá oral a los *tanaim* (maestros o repetidores), de los cuales el primero sería Gamaliel I, nieto de Hillel que aparece en *Hechos de los Apóstoles* 5,34 como defensor de los cristianos frente a los sumos sacerdotes saduceos.

Probablemente, fariseos y saduceos fueron poco a poco dejando de lado sus utópicas esperanzas de origen hasidí para dedicarse a luchar pragmáticamente unos contra otros por el poder. Estaban en juego no ya la dignidad del sumo sacerdocio, sino dos modos de ver el mundo. Frente a ellos, otros grupos de hasidíes no sólo mantendrían las esperanzas mesiánicas, sino que unirían al mesianismo sacerdotal el mesianismo monárquico.

B) QUMRÁN Y EL PENSAMIENTO POLÍTICO ESENI.

Cuando Aristóbulo asumió el honor de la realeza, uniendo por primera vez en la Historia de Israel el cargo de Sumo Sacerdote con el de monarca, fue necesario un replanteamiento teórico que fuera más allá de los textos hasidíes, que tan sólo hablaban de mesianismo sacerdotal, para unir a este el

677 JOSEFO: *A.J.* XIII 13,5 (372).

678 JOSEFO: *AJ* XVII 43.

679 Misná, *Berajot* 48a; *JT Sanedrín* 23c y *Hagigah* 41d.

680 En las fuentes talmúdicas Abtolión, Polión en JOSEFO, *AJ* I, 1. Sobre los orígenes gentiles: *BT Yoma* 71b; *Eduyot* 6; *Giṭtin* 57b; *JT Mo'ed Katan* 3,81b. Las tumbas de ambos se encuentra en Jish, un pueblo actualmente maronita de Galilea.

mesianismo monárquico. Esta función la cumplió el *Testamento de los Doce Patriarcas*, cuya versión griega proasmonea fue escrita entre el 104 y el 63 a.C. con el objetivo evidente de legitimar la monarquía teocrática asmonea: “Por ello os ordeno que prestéis oídos a Leví, porque él conoce la ley del Señor. Él formulará las instrucciones precisas para los juicios y sacrificios por todo Israel hasta la consumación de los tiempos, pues él es el sumo sacerdote ungido de que habló el Señor (...) Él bendecirá a Israel y a Judá, porque el Señor ha decidido reinar por él sobre todos los pueblos. Inclinaos ante su descendencia, porque morirá por vosotros en batallas visibles e invisibles y será vuestro rey para siempre”⁶⁸¹; “Entonces suscitará el Señor su sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras del Señor. Él juzgará rectamente en la tierra durante muchos días. Su estrella se levantará en el cielo como un rey”⁶⁸². Se trata de una innovación sin precedentes en la Historia de Israel. Los sumos sacerdotes habían tenido un poder considerable en época persa y habían instaurado un gobierno teocrático amparado por los reyes aqueménidas que tuvo continuidad durante el dominio de los lágidas, pero nunca habían osado usurpar el cargo de la dinastía de David, que sobrevivía en Judea, multiplicándose, a la espera de su oportunidad.

La asunción del título de rey no incrementaba la autoridad del sumo sacerdote, que era absoluta desde los primeros asmoneos y totalmente independiente desde Juan Hircano I. Por tanto, hay que buscar otra explicación para entender por qué Aristóbulo I decidió tomar este nuevo camino que atentaba contra la Historia de Israel. Y la respuesta se muestra evidente si atendemos a la evolución de las diversas corrientes del pensamiento político judío antes y después de Aristóbulo: seguía existiendo una corriente de pensamiento que, sobreviviendo a los siglos de acoso y marginación, planteaba un régimen político alternativo que entroncaba con el más glorioso y legendario pasado de Israel, la corriente de los defensores de la restauración monárquica de la legítima dinastía davídica. Dicha corriente de pensamiento, alentada sin duda por los múltiples descendientes de Zorobabel, había tomado nuevos bríos con el enorme éxito que los textos mesiánicos habían tenido en el pueblo judío, planteando de forma alegórica un panorama apocalíptico en el que se mezclaban las esperanzas políticas con los anhelos de bienestar económico y la creencia en la vida después de la muerte. El objetivo de Aristóbulo I era, pues, desalentar las esperanzas mesiánicas de aquellos grupos que habían elegido apoyarse en la Casa de David para legitimar sus aspiraciones políticas y religiosas: los esenios.

Conocidos desde antiguo por el testimonio foráneo de Plinio el Viejo, la descripción romanizada que de ellos hizo Flavio Josefo y la descripción desde

681 TestRub 6,8-12.

682 TestLev 18,2-3a.

la óptica egipcia que hizo Filón de Alejandría, el descubrimiento de los textos de Qumrán ha permitido profundizar intensamente en el pensamiento de los esenios. Hoy día prácticamente ningún investigador serio rechaza que la mayoría de los manuscritos no bíblicos de las cuevas 1 y 4 son obras esenias y en ellos, como se verá después, aparece con cada vez más fuerza la esperanza mesiánica davídica. Pero antes de profundizar en el análisis de los textos esenios, es preciso observar lo que Plinio, Filón y Josefo dijeron respecto a ellos, sobre todo Josefo.

En época de Filón su número no excedía de 4.000, es decir, un número ligeramente menor que el de los fariseos y superior probablemente al de los saduceos. Respecto a su nombre, Filón pensaba que se relacionaba con la palabra griega “santidad” y dice que también los llamaban “hombres santos” (en hebreo, *hasidim*). Decía, además, que no sacrificaban animales, que vivían en aldeas y evitaban el contacto con las ciudades y con otros judíos a los que consideraban impuros, que rechazaban las riquezas, que no tenían ni dinero ni propiedades, que rechazaban oficios tales como la fabricación de armas, la usura o el comercio, que no tenían esclavos y condenaban la esclavitud como infracción de la ley natural, que no cultivaban la lógica ni la física pero sí la ética (es decir, el dictado de normas morales siguiendo la tradición religiosa judía), que eran rigurosos en la observación del sábado, día en que frecuentan sus propias sinagogas, que evitaban jurar, que apreciaban la paciencia, la sencillez, la humildad y la estabilidad, que sus casas estaban abiertas a quienes tenían los mismos ideales y llegaban de otros lugares, que utilizaban bolsas para los gastos comunes, que realizaban comidas comunales, y que tenían un fondo para atender a los enfermos, ancianos y viudas⁶⁸³.

Esta descripción de los esenios se parece tanto a la de los primeros cristianos -con excepción del rigor sabático- que no debe extrañarnos que se conservara un fragmento sobre ellos de la *Apología de los judíos* de Filón en una obra de Eusebio de Cesarea, fragmento en que se insiste en la relación de su nombre con la santidad y en el hecho de que ponían sus bienes en común administrado por una persona elegida para tal función, de modo que hasta los vestidos eran comunes. Por otra parte, aquí decía Filón que los esenios vivían en aldeas y ciudades, contradiciendo lo que había comentado en el texto anterior. Finalmente, añadía la cuestión del ascetismo, en un pasaje típicamente misógino, explicando que las comunidades esenias estaban compuestas sólo de hombres maduros y ancianos, no admitiendo niños, ni adolescentes, ni jóvenes⁶⁸⁴.

En su tratado *Sobre la vida contemplativa*, Filón decía que después de haber hablado en otros lugares sobre los esenios, iba a tratar aquí de los terapeutas, a los que consideraba semejantes. Puesto que, sin duda, Filón conoció

683 FILÓN: *Todo hombre bueno es libre*, 75-91.

684 EUSEBIO: *Preparación evangélica*, 8,11.



21. Laderas del Desierto de Judá que dan al Mar Muerto.

mejor a los terapeutas del desierto cercano a Alejandría, es muy posible que en ocasiones hablara de los esenios influido por la concepción que tenía de los terapeutas, especialmente en lo que se refiere a su situación en el desierto. Por otra parte, el rechazo de la fabricación de armas, tema que algunos investigadores han interpretado como rasgo pacifista de los esenios, poco tiene que ver en realidad con el pacifismo, puesto que muchas eran las profesiones rechazadas por los judíos y más serían las rechazadas por los esenios.

En cuanto a la breve noticia de Plinio, las tres únicas informaciones relevantes que nos proporciona son que los esenios eran ascetas, que no poseían riquezas y que vivían en el desierto junto al Mar Muerto, donde precisamente se situaba Qumrán⁶⁸⁵. Pero el texto de Plinio hay que situarlo en el contexto de su visita a Oriente poco después de la Guerra Judía, cuando muchos esenios expulsados de la destruida Jerusalén y de otras ciudades y aldeas arrasadas se asentaron a orillas del Mar Muerto.

La más veraz y directa descripción de los esenios es la de Josefo, que los comparaba con fariseos y saduceos en dos extensos pasajes de sus dos obras principales⁶⁸⁶.

Así, frente a fariseos y saduceos, que no guardaban abstinencia sexual, Josefo confirmaba la cuestión del celibato de los esenios pero matizando que era la

⁶⁸⁵ PLINIO: *Historia Natural* V 17,4.

⁶⁸⁶ JOSEFO: *B.J.* II 119-166; *A.J.* XIII 5,9 (171-173); más extenso el de *Bellum Judaicum*.

opción de una de las dos congregaciones de esenios existentes, ya que existían dos colegios de esenios: los que se casaban y los que hacían voto de castidad.

La cuestión sexual, aunque no lo parezca, está relacionada con la creencia en la inmortalidad del alma, ya que implica una concepción dual del ser humano, compuesto de alma y cuerpo, como la filosofía platónica había difundido. Las dos congregaciones esenias creían en la inmortalidad del alma, al igual que los fariseos, ideas que, como se ha visto en el capítulo anterior, se difundieron entre los judíos a finales del s. III y principios del II a.C. a partir de la literatura henóquica. Los saduceos, sin embargo, negaban las honras y penas de las almas y no les daban ni gloria ni tormento.

Un tema relacionado con el de las almas, es el del Destino, la predestinación y el libre albedrío, que Josefo comentaba por encima en la *Guerra* y desarrollaba en las *Antigüedades*. Los saduceos negaban que el hombre estuviese predestinado por la Fortuna, sino que consideraban que era él mismo quien se labraba su futuro optando libremente por el bien o el mal. Esta doctrina estaría en la línea del pensamiento judío antiguo: haz lo que Dios manda y recibirás sus dones en vida. La creencia en el libre albedrío, por otra parte, se relaciona también con la idea de que no existían ni ángeles ni demonios que inclinasen al hombre al bien o al mal. Frente a ellos, el grupo de los esenios, según Josefo, “*declara al Destino amo y señor de todas las cosas y, según ellos, no hay nada que les ocurra a los hombres sin su determinación*”. Finalmente, los fariseos tomaban respecto a este tema una postura intermedia entre saduceos y esenios, asegurando tan sólo que en algunas cosas estaba en manos del ser humano decidir con su libre albedrío y en otras era la Fortuna, el Destino, o mejor, la voluntad de Dios, la que influía sobre las decisiones de los seres humanos. Lo último que dice Josefo comparando a esenios, fariseos y saduceos es que mientras estos no estaban unidos entre sí, sino que diferían en costumbres y se enfrentaban con fiereza entre sí, los fariseos y los esenios estaban muy unidos entre sí y se apoyaban, deseándose el bien mutuo.

Además de comparar las tres sectas, Josefo se extendía considerablemente más sobre los esenios, como si fuera más interesante para sus lectores. De hecho, por sus palabras podemos deducir que intentaba aclarar las noticias que Plinio el Viejo había dado sobre ellos y habían suscitado curiosidad en Roma. Así, partiendo de los temas del ascetismo y del comunitarismo, que tanto llamaron la atención de Plinio, explicaba la cuestión de sus lugares de residencia, corrigiendo la visión que el romano había dado de que se trataba de una especie de tribu del desierto de Judea: “*No tienen una ciudad concreta donde se recojan, sino que en cada una viven muchos*”. Y en cada ciudad había procuradores o inspectores de cada una de las dos congregaciones, encargados de recibir hospitalariamente a los miembros de la misma que estuviesen de paso en la ciudad.

Curiosamente, la actitud de Josefo en la *Guerra Judía* era más positiva hacia los esenios que hacia los fariseos, mientras que en *Antigüedades Ju-*

daicas se hizo más neutral y en *Vida* se proclamó repentinamente fariseo, adaptándose, probablemente, a su nueva residencia en una Judea donde saduceos y esenios habían ya desaparecido, el celotismo estaba dormido, y los fariseos dominaban las sinagogas, de las que habían expulsado a los cristianos.

Aunque Josefo nos pretendía transmitir una visión de los esenios y los fariseos como guardianes de la tradición, al situarnos en el contexto histórico del helenismo vemos que los saduceos eran en realidad los más fieles herederos del espíritu tradicionalista y antihelenista, ya que intentaban mantener un judaísmo arcaico, puramente basado en la Torá y ajeno a las ideas nuevas que habían ido apareciendo progresivamente a lo largo de los siglos de helenismo. Tampoco debe extrañarnos que los más furiosos luchadores por la independencia frente a los griegos acabaran helenizándose, porque lo mismo cabe decir de los asmoneos, que olvidaron pronto sus orígenes para asumir nombres griegos como Aristóbulo y Alejandro, por no hablar del sistema político monárquico, inspirado en la realeza helenística⁶⁸⁷. Pero de las tres sectas, paradójicamente, la más helenizada en pensamiento era la más contraria a los gentiles, la de los esenios.

Comenzando por el aspecto sexual, tanto saduceos como fariseos seguían la doctrina tradicional del judaísmo al respecto, en la que la sexualidad era considerada positivamente en cuanto que generadora de vida, pero siempre dentro del matrimonio. No parece que tuvieran los prejuicios negativos hacia ella que los esenios casados demostraban, al renunciar a las relaciones conyugales durante el embarazo, aunque ambos observaran sin duda otras costumbres de puritanismo sexual que la propia Torá legislaba. Sin embargo, estas tradiciones judías eran las propias de una sociedad profundamente patriarcal, donde la procreación de una prole numerosa era fundamental para la supervivencia y el enriquecimiento de la familia y donde los crímenes de adulterio adquirían una importancia trascendental. Pero de ahí al ascetismo, hay un abismo. El celibato no había existido jamás en el judaísmo. Los nazires no eran ascetas sexuales, tan sólo se abstendían de vino, de cortarse el pelo y de acercarse a cadáveres, nada dice la Torá de abstinencia sexual⁶⁸⁸. El origen del ascetismo esenio, por tanto, hay que buscarlo en otra parte. Y no puede ser otra que el mundo helenístico. En efecto, corrientes filosóficas como el pitagorismo, el orfismo, el cinismo y el platonismo medio propugnaban prácticas ascéticas sexuales con mayor o menor intensidad. Se trata de ideologías que creían en la separación tajante entre alma y cuerpo y que despreciaban el cuerpo como parte del mundo material, inferior. Sin duda, el esenismo ascético, a pesar de que se proclamaba riguroso y piadoso, era la corriente más helenizada en lo que se refiere a sexualidad, ya que la Torá mandaba crecer y multiplicarse y, por tanto, no la abstinencia.

687 HENGEL, M.: *Judaism and Hellenism*, 1974, v. I, p. 76, v. II, p. 150, n. 753.

688 Nm 6,1-21.

Lo mismo podemos decir de la creencia en la vida después de la muerte: los saduceos mantenían la tradicional visión judía que consideraba que todas las almas se hundían en un *sheol* triste y anodino, en el que, como decía *Qohelet*, ni sentimientos tenían. Esto no significa que negaran la inmortalidad del alma en sí, sino que mantenían las antiguas creencias sobre el alma comunes en el Próximo Oriente Asiático e incluso en la Grecia arcaica. Lo que realmente negaban era el juicio final con sus consecuentes castigos y recompensas. Esenios y fariseos, en cambio, seguían la línea helenizada que se comentó en el capítulo anterior respecto a la inmortalidad del alma. Ahora bien, si esenios y fariseos coincidían en el destino de las almas de los malvados, “*suplicios y tormentos que nunca fenecen ni se acaban*”, diferían, en cambio, según Josefo, en el destino de las almas de los justos: las islas de los bienaventurados para los esenios, la reencarnación para los fariseos. Situar el destino de los justos en un lugar del Océano, donde no hacía ni calor ni frío, asemejaba, según Josefo a esenios y griegos. Podría pensarse que Josefo forzaba las ideas de los esenios para que su público romano-helenístico valorase el pensamiento judío. Pero lo cierto es que obras judías como el *Libro de los Vigilantes* o el *Testamento de Abrahán*, como ya se vio en el capítulo anterior, situaban el Paraíso en Occidente, en el Océano, por lo que no cabe atribuir a Josefo este rasgo de helenización del pensamiento judío. En cuanto a su opinión sobre la reencarnación como doctrina de los fariseos, lo más probable es que se refiriera simplemente a la idea de la resurrección corporal y anímica tras el juicio final, idea que no es helenística, sino persa, como ya se explicó, y que también se detectaba en el *Libro de los Vigilantes*. Es cierto que la forma de exponer dicha idea por parte de Josefo se aproxima más al pitagorismo pero hay que tener en cuenta que, al igual que al tratar los esenios, el historiador judeorromano intentaba aproximar las ideas judías a las grecorromanas, no sólo para que su público lo entendiera, sino también para tender puentes.

En cuanto a la forma en que Josefo expresaba la idea esenia de la pre-destinación, que puede parecer a primera vista excesivamente helenista, en realidad aparecía ya formulada en el *Libro de Astronomía*, como también se vio en el capítulo anterior.

En cuanto al origen de los esenios, Josefo no dice nada, pero los menciona por primera vez en el reinado de Aristóbulo I (104-103 a.C.), hablando de Judas el Esenio, que profetizó la muerte de Antígono, el hermano del rey⁶⁸⁹.

El término griego “esenio”, que en algunos textos aparece como “esaioi” o “osaioi”⁶⁹⁰, procede del hebreo *hasid*, que en arameo era *hese*, procedencia que ya se apreciaba en la interpretación que del término hacía Filón, como se ha visto más arriba. Por tanto, el esenismo en realidad era la continuación

689 JOSEFO: *A.J.* XIII 11,2 (307-313); *B.J.* I 78.

690 Εσσηνοί, Εσσαιοί, Οσσαιοί.



22. Palmeral situado en el desierto de Judá, cerca del Valle del Jordán y del Mar Muerto.

del movimiento hasidí, surgido a raíz de la profanación del Templo por parte de Antíoco IV.

Como ya se ha anticipado, Josefo mencionaba la existencia de dos colegios esenios diferenciados por su postura ante el matrimonio: rechazado por los esenios ascetas y pudorosamente aceptado por los otros, que creían necesaria la procreación, pero rechazaban el placer sexual, por lo que no tenían relaciones sexuales cuando las mujeres estaban embarazadas (mientras que los demás judíos tenían prohibidas dichas relaciones sólo durante la menstruación de la esposa⁶⁹¹). Por otra parte, sabemos por los textos de Qumrán que en torno al 125 a.C.⁶⁹² se produjo una separación entre los miembros de la congregación de la Nueva Alianza que seguían siendo fieles a la regla del *Documento de Damasco* y los que promulgaron una regla diferente, la *Regla de la Comunidad* que, si bien tiene muchos elementos en común con la anterior, contiene también diferencias drásticas. La principal, precisamente, es que los judíos regidos por la regla del *Documento de Damasco* se casaban e incluían a las mujeres y niños en su congregación, mientras que los de la *Regla de la Comunidad* eran exclusivamente varones adultos y la presencia de las mujeres estaba excluida. Es evidente que los seguidores de la regla del *Documento de Damasco* eran los esenios que aceptaban el matrimonio y los

⁶⁹¹ Lv 15,19-28.

⁶⁹² VÁZQUEZ ALLEGRE, J.: *La 'Regla de la Comunidad' de Qumrán*, Salamanca, 2006, pp. 42-43.

seguidores de la *Regla de la Comunidad* eran los esenios ascetas, puesto que las coincidencias ideológicas de ambos textos con lo que Josefo decía de los esenios son considerables⁶⁹³.

Pero las diferencias que manifiestan las dos reglas son significativas y explican algunas contradicciones aparentes de Filón, Plinio y Josefo: los esenios del *Documento de Damasco* vivían en ciudades y aldeas, mientras que los de la *Regla de la Comunidad* preferían aldeas y campamentos del desierto; los primeros permitían y regulaban el contacto con otros judíos e incluso con los gentiles, mientras que los segundos prohibían cualquier tipo de contacto; el Inspector de la Alianza de Damasco actuaba solo, mientras que el de la *Regla de la Comunidad* se hallaba rodeado de un consejo; los jueces sacerdotales del *Documento de Damasco* no aparecían en la *Regla de la Comunidad*; los miembros de las comunidades familiares conservaban sus bienes y sueldos, mientras que los de las comunidades ascéticas ponían sus bienes en común y, consecuentemente, no necesitaban el sistema de ayuda mutua económica previsto en el *Documento de Damasco*; para ingresar en las comunidades familiares no era necesario un largo proceso de prueba de dos años, como en las comunidades ascéticas⁶⁹⁴; por último, el pensamiento político de la *Regla de la Comunidad* era ligeramente diferente al del *Documento de Damasco*, porque iba más allá del mesianismo sacerdotal.

La *Regla de la Comunidad*, conocida por copias de las cuevas 1 y 4 de Qumrán, está estructurada en tres partes: la primera consta del prólogo, rito de ingreso y tratado de los dos espíritus; la segunda es la parte legislativa por excelencia; y la tercera se divide a su vez en un tratado sobre elementos y normas de la comunidad y un tratado escatológico. Es esta tercera parte la que más información nos da sobre el pensamiento político de estos esenios. Comienza diciendo: “*el consejo de la comunidad será de doce hombres y tres sacerdotes, fieles a lo revelado por la Torá, para practicar la verdad, la justicia, el juicio*”⁶⁹⁵. El número de tres sacerdotes representa a los tres clanes levíticos⁶⁹⁶ y los Doce a las antiguas tribus de Israel. Se trata de instituciones novedosas, basadas en el pasado e inspiradas en las Escrituras. Nadie hasta entonces había recurrido a una institución basada en las Doce Tribus, puesto que las tribus del norte habían desaparecido hacía ya setecientos años. No cabe duda de que cuando ciento cincuenta años después de la primera edición de la *Regla de la Comunidad* Jesús de Nazaret instituyese el colegio de los Doce Apóstoles se estaría inspirando en la organización de la comunidad esenia ascética.

693 COLLINS, 2010, pp. 122-165.

694 GARCÍA MARTÍNEZ, 1996, pp. 52-53.

695 *Regla de la Comunidad* 1QS 8,1-2a.

696 Nm 3,17.

La vinculación con el pensamiento hasidí de esta regla se aprecia claramente en la importancia concedida a la dinastía sadoquita como puede comprobarse, por ejemplo, en el siguiente fragmento, en que se enuncia también la esperanza mesiánica de la comunidad: “*Sólo los hijos de Aarón tendrán autoridad en materia de juicio y de bienes, y su palabra determinará la suerte de toda disposición de los hombres de la comunidad y de los bienes de los hombres de santidad que marchan en perfección. Que no se mezclen sus bienes con los bienes de los hombres de falsedad que no han purificado su camino separándose de la iniquidad y marchando en camino perfecto. No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar en toda obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel*”⁶⁹⁷.

Es como si los descendientes de la dinastía sadoquita y los de la Casa de David se hubieran aliado en esta comunidad esenia para reivindicar un nuevo régimen, diferente al de los “hombres de falsedad que no se habían separado de la iniquidad”, es decir, los fariseos y saduceos que apoyaban a los asmoneos. Resulta también llamativa la alusión al profeta, con lo que en este texto se suman las diferentes esperanzas mesiánicas de Israel: el profeta como Moisés prometido en el Deuteronomio, el mesías de la Casa de David de los Profetas y el *III Oráculo Sibilino* y el mesías de la Casa de Aarón del *Documento de Damasco*. En el régimen político soñado por los esenios de la *Regla de la Comunidad* no habría pues una teocracia absolutista, como en el régimen asmoneo, sino un curioso sistema de separación de poderes en el que probablemente al profeta correspondiese el poder legislativo (como Moisés), al Sumo Sacerdote el poder religioso en sentido administrativo y ritual (como Aarón), y al rey el poder ejecutivo (como David).

Finalmente, esta regla iba mucho más allá que el *Documento de Damasco* también en lo que se refiere al pensamiento igualitarista propio de la ideología jubilar: “*Al comienzo de los septenarios hasta el tiempo fijado para la liberación. Y en toda mi existencia estará el precepto grabado en mi lengua*”⁶⁹⁸. Los septenarios eran los 49 años anteriores al jubileo, año de la liberación⁶⁹⁹. Esta reivindicación del jubileo no está exenta de críticas a la injusticia social: “*(Distribuiré) el precepto con la cuerda de los tiempos (...) justicia y amor misericordioso con los oprimidos y reforzar las manos de los (...) comprensión con los de espíritu extraviado, para instruir en la enseñanza a los que murmuran, para responder con humildad al altivo de espíritu, y con espíritu contrito a lo hombres del palo, los que*

⁶⁹⁷ *Regla de la Comunidad* 1QS 9,7-11.

⁶⁹⁸ *Regla de la Comunidad* 1QS 10,8.

⁶⁹⁹ VÁZQUEZ, 2006, p. 129, n. 262.

*extienden el dedo y hablan iniquidad y son celosos de la riqueza*⁷⁰⁰. Además, como ya se ha dicho, ponían todos los bienes en común⁷⁰¹, tal como después harían los cristianos de Jerusalén, según *Hechos*.

Hay que señalar una importante similitud entre los *Testamentos de los Doce Patriarcas* y la *Regla de la Comunidad*: la Doctrina de los Dos Caminos. “*Oíd, hijos de Aser, a vuestro padre y os mostraré todo lo que es recto ante Dios. Dos caminos dio él a los hombres, dos mentes, dos acciones, dos maneras (de vida) y dos fines. Por esta razón, todas las cosas existen por pares, una enfrente de otra. Hay dos caminos, del bien y del mal, y para ellos hay en nuestro pecho dos facultades que los juzgan*”⁷⁰²; “*creó al hombre para dominar el mundo y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en manos del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas*”⁷⁰³.

Se trata de una doctrina de origen iranio⁷⁰⁴. En principio podría extrañar que una obra proasmonea y otra antiasmonea tuvieran en común un fondo ideológico como este. Pero, en realidad, no debe sorprender. Primero, porque ambas tienen un origen común hasidí. Segundo, porque, como se mencionó anteriormente, la versión proasmonea del Testamento de Leví es de finales del siglo II a.C. y sabemos por Qumrán⁷⁰⁵ y porque la cita *Jubileos*, que sin embargo, la obra original es muy anterior, de principios del siglo II o finales del III a.C. En cualquier caso, no es una cuestión baladí, porque hay una relación directa entre estas obras y las judeocristianas *Bernabé* y *Didajé*, que interpolan ambas un texto que ha sido denominado “Los Dos Caminos”.

Por otra parte, como ha señalado Émile Puech, en una de las copias arameas del *Testamento de Leví* hallada en Qumrán aparece la versión más antigua del mesías sacerdotal como siervo sufriente de Isaías, lo que hace de esta obra un importante precedente del cristianismo⁷⁰⁶.

700 *Regla de la Comunidad* 1QS 10,26b-11,2a.

701 *Regla de la Comunidad* 1QS 1,11-13.

702 *Testamento de Aser* 1,2b-5.

703 *Regla de la Comunidad* 1QS 3,17-21.

704 Inspirada en uno de los más famosos de los *Gathas* o himnos del *Avesta*, el *Yasna* 30. Véase WINSTON, 1966, p. 200 ss.

705 4Q213 (TLevi a) es un manuscrito del siglo II a.C. y 4Q214 (TLevi b) de los años 150-125 a.C.

706 PUECH, E.: “Fragments d’un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique, 4QTestLévi c-d(?) et 4QAJa”, en TREBOLLÉ, J y VEGAS, L.: *Madrid Qumran Congress*, v. II, Madrid, 1992, pp. 449-501.

Pero hay más textos de Qumrán que deben atribuirse a los esenios ascéticos, como así reconoce la inmensa mayoría de los investigadores. Me refiero a textos de las cuevas 1 y 4 literariamente vinculados a la *Regla de la Comunidad*. Destaca, en primer lugar, la *Regla de la Congregación* (1QSa), un apéndice apocalíptico a la *Regla de la Comunidad* de la cueva 1 en el que se regula la organización de la misma al Final de los Tiempos⁷⁰⁷. Fue redactado en torno al 110 a.C. Frente a la regla a la que complementa, en esta obra sólo se habla de un Mesías de Israel. Esto no significa que se rechace el sadoquismo, al revés, en los dos únicos capítulos de esta regla se menciona a Sadoc y a Aarón en seis ocasiones⁷⁰⁸. En una de ellas, incluso se insiste en la obligación de sometimiento de los hijos de Leví (referencia a los asmoneos) respecto a los hijos de Aarón (referencia a los sadoquitas)⁷⁰⁹. En segundo lugar, es importante la posible concepción de la creación del Mesías por Dios: “*Esta es la asamblea de los hombres famosos, (los convocados a) la reunión del consejo de la comunidad, cuando engendre (Dios) al Mesías con ellos. Entrará (el sacerdote) jefe de toda la congregación de Israel y todos (sus hermanos. Los hijos) de Aarón, los sacerdotes (convocados) a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán an/te él, cada uno) de acuerdo con su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes (de los clanes de Israel, cada) uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus (posiciones) en sus campamentos y en sus marchas. Y todos los jefes de los clanes de la congregación con los sabios y los instruidos) se sentarán ante ellos, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y (cuando) se reúnan a la mesa de la comunidad (o para beber) el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad (y mezclado) el mosto para beber, (que nadie extienda) su mano a la primicia del pan y del (mosto) antes del sacerdote, pues (él es el que ben) dice la primicia del pan y del mosto (y extiende) su mano hacia el pan. Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan. (Y después ben) dirá toda la congregación de la comunidad, cada (uno de acuerdo con) su dignidad. Y según esta norma actuarán en cada comida, cuando se reúnan al menos diez hombres*”⁷¹⁰. Mucho se ha discutido respecto a este interesantísimo pasaje que habla de un Mesías engendrado por Dios y reproduce una escena similar a la descripción cristiana de la Última Cena⁷¹¹. El nacimiento de un Mesías engendrado por Dios es, en realidad, una idea plenamente judía, relacionada con *Salmo 2,7*: “*Tú eres mi hijo, hoy yo te he engendrado*”, como ya se

707 *Regla de la Congregación* 1QSa I,1.

708 *Regla de la Congregación* 1QSa 1,2; 1,16; 1,23; 1,24; 2,3; 2,13.

709 *Regla de la Congregación* 1QSa 1,22-23.

710 *Regla de la Congregación* 1QSa 2,11-22.

711 SUTCLIFFE, E.F.: “The Rule of the Congregatio (1QSa) II, 11-12: Text and Meaning”, *RQ* 2, 1960, pp. 541-547; SCHIFFMAN, L.H.: *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of Congregatio*, Atlanta, 1989.

ha mencionado anteriormente. Y no significa que el individuo que Dios convierte en Mesías tenga un origen divino, anterior incluso a la creación, sino que se trata de un ser plenamente humano al que Dios “reengendra” en el día de su coronación, como hizo con David, siguiendo una extendida fórmula próximo-oriental. Pero no deja de ser relevante que los esenios insistieran en dicha idea antes que los judeocristianos. De hecho, es prácticamente seguro que los judeocristianos adquirieron la idea de los esenios, ya que ninguna otra secta judía de la época, que se sepa, utilizaba este edificio conceptual.

Otro aspecto interesante es que hay en esta obra una referencia al misterioso *Libro de Hagy* mencionado también por el *Documento de Damasco*⁷¹², y comentado anteriormente: “Desde su ju(ventud lo edu)carán en el Libro de HAGY, y de acuerdo con su edad le instruirán en los preceptos de la alianza y re(cibirá ins)trucción en sus normas; durante diez años será contado entre los niños. A la edad de veinte a(ños pasará entre) los alistados para entrar en el lote en medio de su familia a unirse a la congregación santa. No se (acercará) a una mujer para conocerla por ayuntamiento carnal hasta que haya cumplido los veinte años, cuando conozca (el bien y) el mal. Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (sobre) los preceptos de la ley y para ocupar su sitio en la proclamación de los preceptos. Y cuando se cumpla para él... Vacat. A la edad de veinticinco años entrará para ocupar su sitio entre los “fundamentos” de la congregación”. Y a los treinta años se acercará para arbitrar disputas y juicios, y para ocupar su puesto entre los jefes de millar de Israel, los comandantes de centena, comandantes de cincuenta, (comandantes) de decena, los jueces y los oficiales de sus tribus, con todas sus familias, (según la de)cisión de los hijos de (Aa)rón, los sacerdotes y de todos los jefes de los clanes de la congregación”⁷¹³.

La referencia al *Libro de Hagy* no es la única vinculación entre la *Regla de la Congregación* y el *Documento de Damasco* pues, como se aprecia en el pasaje arriba reproducido, esta regla no está dedicada sólo a una asociación de varones ascetas, como la *Regla de la Comunidad*, sino que estipula claramente la edad con la que los varones podrán conocer mujer, los veinte años. Por tanto tiene que ver más con la regla del *Documento de Damasco* que con la *Regla de la Comunidad*. Sin embargo, se encontró en la cueva 1 como apéndice del rollo 1QS de dicha regla, lo que implica que fue escrita o usada por los esenios ascéticos. Hay una explicación satisfactoria a esta aparente contradicción: esta *Regla de la Congregación* no es propiamente una regla, en el sentido de que no regula las pautas de la vida cotidiana de la comunidad esenia, sino que es un documento escatológico, que regula cómo habrá que organizar a la comunidad para la guerra final; por lo que los esenios ascéticos

712 CD 10,6; 13,2; 14,7-8.

713 *Regla de la Congregación* 1QSa 1,6b-16a.

pretendían simplemente con este apéndice a su regla planificar la reunificación con la comunidad esenia no ascética, que seguía organizándose mediante el *Documento de Damasco* y el *Libro de Hagy*.

Dicha reunificación se produciría al Final de los Tiempos, con la venida del Mesías, el momento en que los hombres instruidos y sin defectos físicos formarían la “asamblea de los hombres famosos”, “*para salir a la guerra para aplastar a las naciones; únicamente, su familia le inscribirá en el registro del ejército*”⁷¹⁴. Ya se mencionó anteriormente la influencia ejercida por el ejército republicano romano en el *Documento de Damasco*. Aquí no se hace más que contar con la tradición iniciada por esa regla de mayor antigüedad.

El rollo de 1QS no sólo tenía como apéndice 1QSa, sino también una obra que se ha denominado *Colección de Bendiciones* (1Qsb), datada en las mismas fechas que 1QSa. En ella se muestra claramente el carácter mesiánico del “Príncipe (*nasi*) de la Congregación”⁷¹⁵, con lo que es evidente que para los esenios el Mesías debía pertenecer a su comunidad. Por otra parte, se incrementa aquí su carácter belicista y su odio a los gentiles: “*Que el Señor te eleve a una altura eterna, como torre fortificada sobre la muralla elevada. Que (golpees a los pueblos) con la fuerza de tu boca. Que con tu cetro devastes la tierra. Que el aliento de tus labios mate a los impíos (...) Que te ponga cuernos de hierro y herraduras de bronce. Cornearás como un toro (... pisotearás los pue) blos como el barro de las ruedas. Porque Dios te ha establecido como cetro. Los que dominan (... todas las na) ciones te servirán*”⁷¹⁶. Esta última referencia parece referirse a los romanos, pero de forma aún distante, por lo que es evidente que todavía no habían ocupado Jerusalén ni profanado el Templo.

Por otra parte, la guerra escatológica que se produciría con la llegada del Mesías, no sólo se orientaría contra los paganos, también contra los judíos impíos que apoyaban el régimen cada vez más helenizado de los asmoneos: “*Y con los ángeles san(tos ...) Que guerree (delante de) los millares (contra) la generación perversa*”⁷¹⁷. La presencia de los ángeles en esta batalla apocalíptica, mencionada también en 1QSa 2,8-9, es muy importante, porque estaba igualmente en la mente de Jesús cuando contestó a Pedro en el Monte de los Olivos que si quería podía llamar a legiones de ángeles para hacer frente a sus enemigos -romanos y soldados del Templo-, pero que había que esperar a que se cumpliera lo profetizado⁷¹⁸.

El texto más violento y belicista de todos es la *Regla de la Guerra*, escrito, al igual que la *Regla de la Comunidad*, en torno al 125 a.C. Su relación con los esenios que escribieron la *Regla de la Comunidad* es clara, ya que,

714 *Regla de la Congregación* 1QSa 1,19-21; 2,5-11.

715 PUECH, 1999, pp. 261-264.

716 *Colección de Bendiciones* 1Qsb 5,24-25.

717 *Colección de Bendiciones* 1Qsb 3,6b-7.

718 Mt 26,53-54.



23. Jerusalén desde el Monte de los Olivos

desde el principio, utiliza el aparato conceptual de los “hijos de la luz” y los “hijos de las tinieblas”, identificando claramente en los primeros versículos a los “hijos de las tinieblas” con los pueblos vecinos: Edom, Moab y Amón, en primer lugar⁷¹⁹, y con los “kittim de Asur” y los “kittim de Egipto”, en segundo lugar⁷²⁰. La aplicación del término “kittim” en los textos de Qumrán varía según la época en que el texto fuera escrito. Su uso procede de *Génesis* 10,4. Noé tuvo tres hijos: Sem (pueblos mesopotámicos), Cam (pueblos del sur) y Jafet (pueblos del norte o euroasiáticos). Jafet tuvo a Yaván, y Yaván tuvo a Kittim. Según algunos, “kittim” procede de “Kitión”, ciudad de Chipre. Es probable, pero, en cualquier caso, en este texto se usa con claridad para designar a los griegos, ya que se menciona a los “kittim de Asur” y los “kittim de Misraim (Egipto)”, cuando Asur era hijo de Sem y Misraim era hijo de Cam y, por tanto, no descendían de Yaván y Jafet, como Kittim. El autor del texto se refiere, evidentemente, a los reinos helenísticos de Siria y Egipto. La guerra profetizada en la obra, de hecho, debía durar 29 años de los cuales 9 se emplearían en derrotar a los hijos de Sem, 10 a los hijos de Cam y los diez últimos a los hijos de Jafet⁷²¹. No hay concesiones en esta obra a los gentiles, como en Isaías: había que exterminarlos a todos sin piedad⁷²².

719 *Regla de la Guerra* 1QM 1,1.

720 *Regla de la Guerra* 1QM 1,2-4.

721 *Regla de la Guerra* 1QM 2,10-14.

722 *Regla de la Guerra* 1QM 9,1-6.

En el capítulo 4 nos describe una organización militar idéntica a la de la *Regla de la Congregación* y al *Documento de Damasco*, en millares, centurias, cincuentenas y decurias; y en el capítulo 5 detalla el armamento del soldado de infantería de este ejército ideal judío, que se inspira en el armamento del legionario romano. No debe extrañarnos en un momento en que Juan Hircano I había firmado un tratado con los romanos, el pueblo que había derrotado a Antíoco III y a Filipo de Macedonia y había humillado a Antíoco IV⁷²³.

Sin embargo, la jefatura suprema del ejército, presidido por el Sumo Sacerdote y su segundo, seguía teniendo carácter plenamente judío y, de hecho, se intentaba reinstaurar la institución de “los Doce” como jefes militares de casta sacerdotal aarónida, servidos por doce levitas⁷²⁴. Como puede apreciarse, la institución de los Doce para los esenios tuvo un carácter no sólo judicial, sino también militar. Cabría preguntarse si en el movimiento de Jesús, los Doce tuvieran las mismas prerrogativas. Puesto que la función judicial está claramente enunciada en los textos evangélicos y, puesto que en la Antigüedad no se disociaba con claridad el poder judicial del ejecutivo, lo más lógico es responder positivamente.

Otro rasgo esenio de la organización militar de este ejército de santos es la prohibición de la presencia en el campamento de mujeres, discapacitados y todos aquellos que no se hubiesen purificado “de su fuente”, así como de cualquier tipo de desnudez⁷²⁵.

Un rasgo curioso de esta obra es su devaluado monoteísmo, ya que habla de los dioses en plural sin ningún reparo y plantea incluso que la guerra escatológica no es sólo una guerra entre pueblos, sino también entre dioses⁷²⁶, hasta el punto de que el resultado final de la misma es que Yahvé, como el Rey de Reyes aqueménida, se convierte en un “Dios de dioses”⁷²⁷. El reconocimiento de la existencia de los dioses no está reñido con la angelología, típicamente esenia, en la que Belial es el señor de los ángeles malignos y Miguel una especie de ángel de la guerra⁷²⁸. Lo que de hecho se extrae de la lectura de este texto al reflexionar sobre la creencia en los dioses y en los ángeles es que el autor está usando los términos “dioses” y “ángeles” como sinónimos. En cualquier caso, los ángeles de Dios estarían presentes en el campamento de los judíos, luchando junto a ellos⁷²⁹, como en las dos reglas esenias anteriormente comentadas.

723 Firmado en el consulado de Fanio y Sempronio, es decir, en el año 132 a.C. JOSEFO: *AJ* XIII 9,2 (259-266).

724 *Regla de la Guerra* 1QM 2,1.

725 *Regla de la Guerra* 1QM 7,3-7

726 *Regla de la Guerra* 1QM 1,10-11.

727 *Regla de la Guerra* 1QM 18,6b.

728 *Regla de la Guerra* 1QM 17,6.

729 *Regla de la Guerra* 1QM 7,6.

Pero la participación de los ángeles en la batalla no deja a Dios al margen de la batalla: *“tú, Dios grande y terrible, estarás en medio de nosotros para saquear a todos nuestros enemigos ante nosotros (...) Dios va con vosotros a guerrear por vosotros contra vuestros enemigos”*⁷³⁰, poco afortunada descripción de un dios que no sólo es guerrero sino que además se rebaja a practicar el saqueo con su pueblo. *“¡Pues la batalla es tuya!”*, le repite el autor del texto a su dios⁷³¹.

Y no sólo Yahvé es un dios guerrero, sino que también lo es el Mesías, denominado aquí, como en 1QSb, el “Príncipe de la Congregación”⁷³², o como “rey de gloria” o “héroe de la guerra”: *“Tú eres un Dios terrible en la gloria de tu realeza y la congregación de tus santos está en medio de nosotros para ayuda eterna. (Trata)remos con desprecio a los reyes, con burla y derrisión a los potentes, pues el Señor es santo y está el rey de gloria con nosotros junto con sus santos. Los héroes del ejército de sus ángeles están con nuestros alistados; el héroe de la guerra está en nuestra congregación; el ejército de sus espíritus, con nuestra infantería y nuestra caballería. Son como nubes y rocío para cubrir la tierra, como la lluvia torrencial que riega juicio en todo lo que crece. ¡Álzate, héroe, toma a tus cautivos, oh gloriosos, recoge tu botín, obrador de proezas! ¡Echa tu mano al cuello de tus enemigos y tu pie sobre montones de muertos! ¡Golpea a las naciones, tus adversarios y que tu espada devore carne culpable!”*⁷³³.

Con un dios y un rey tan sanguinarios, no debe extrañar que el autor de la regla recomendase a los soldados judíos victoriosos que se acostasen tranquilamente con sus vestimentas sanguinolentas y que, sólo al día siguiente, *“por la mañana lavarán sus vestidos y se lavarán de la sangre de los cadáveres culpables”*⁷³⁴.

Una de las copias de la *Regla de la Guerra*, 4Q491, que en ocasiones parece anterior a la copia de la cueva 1 y en ocasiones posterior, incluye una sorprendente descripción del Mesías divinizado: *“He sido instruido, pero no hay enseñanza comparable (...) ¿Y quién me atacará cuando yo abra (mi boca)? ¿Y quién puede soportar el flujo de mis labios? ¿Y quién se me enfrentará y mantendrá la comparación con mi juicio? (...) Pues yo soy contado entre los dioses, y mi gloria está con los hijos del rey. A mí el oro puro y a mí el oro de Ofir”*⁷³⁵. El texto no puede interpretarse como una alusión a Dios, puesto que Dios no puede ser instruido. Se trata, por tanto, de la figura mesiánica descrita anteriormente, exaltada aquí hasta el punto de

730 *Regla de la Guerra* 1QM 10,1-4.

731 *Regla de la Guerra* 1QM 11,1 y 11,4.

732 *Regla de la Guerra* 1QM 5,1.

733 *Regla de la Guerra* 1QM 12,7-12a; 19,2-4; y 4Q492 f.1.

734 *Regla de la Guerra* 1QM 14,2.

735 *Regla de la Guerra* 4Q491 16b-19.

contarlo entre los dioses. Aunque el texto es confuso y fragmentario, es un precedente importante, en cierto sentido el único, de la divinización de un Mesías o Cristo.

Otro texto relevante para conocer el pensamiento político esenio es 4Q285, que Eisenman y Wise⁷³⁶ consideraron una obra diferente aunque relacionada con la *Regla de la Guerra*, a la que denominaron *Dstrucción de los Kittim* y en la que, según su traducción, el Mesías moría. García y Puech, recuperando la tesis primera de Milik, consideran 4Q285 como parte de la *Regla de la Guerra*, discutiendo además la traducción de Eisenman y Wise, de modo que el Mesías, según ellos, no muere, sino que mata al príncipe de los kittim⁷³⁷: “*serán cortados (los más gruesos del bosque con el hierro y el Líbano, con su esplendor,) caerá, saldrá un renuevo del tocón de Jesé (...) el retoño de David entrará en conflicto con (...) y le matará el Príncipe de la Congregación, el retoño de David ...) y con heridas. Y un sacerdote ordenará (...) la destrucción de los kittim*”⁷³⁸. Nos encontramos ante un Mesías davídico plenamente guerrero que se mancharía de sangre las manos en el combate, en la tradición de la *Torá* -“*aplata las sienas de Moab, destroza los cráneos de todos los hijos de Set*”- y los *Salmos* -“*con cetro de hierro los quebrarás, los quebrarás como vaso de alfarero*”-, un “Cristo Guerrero”.

Los esenios de esta época incrementaron los *pesharim* con el comentario al profeta davídico por excelencia. El *Pesher Isaías*, datado en torno al año 100 a.C., recupera todo el furor davídico del profeta identificando al “Príncipe de la Congregación” con el azote o vara de Dios mencionado por Is 10,26 como instrumento contra los gentiles que invaden Judea⁷³⁹, y con la vara del “tocón de Jesé” o vástago de la Casa de David de Is 11,1-4, que “herirá la tierra con la vara de su boca”: “*(La interpretación de la cita se refiere al retoño) de David que brotará (en los días postreros, puesto que con el aliento de sus labios ejecutará a) sus enemigos y Dios le sostendrá con (el espíritu de) valentía (...) trono de gloria, corona (santa) y vestiduras bordadas (...) en su mano. Dominará sobre todos los pueblos y Magog (...) su espada juzgará a todos los pueblos. Y lo que dice: “No (juzgará por apariencias) ni sentenciará de oídas”, su interpretación: que (...) según lo que le enseñarán así juzgará, y sobre su boca (...) con él saldrá uno de los sacerdotes de renombre llevando en su mano vestidos*”⁷⁴⁰.

736 EISENMAN, R.H. y WISE, M.: *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Rockport, 1992.

737 MILIK, J.T.: “Milkî-Sedeq et Milkî-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens”, en *JJS* n° 22, 1972, p. 143; GARCÍA, F.: «Nuevos textos mesiánicos de Qumrán y el mesías del Nuevo Testamento», en *Communio* n° 26, 1993, pp. 3-31; PUECH, 1999, p. 263.

738 4Q285 f. 5.

739 *Pesher Isaías* 4Q161 frag. 2-6, col. II, 15.

740 *Pesher Isaías* 4Q161 frag. 8-10, col. III 18-25.

Al introducir en esta cita de Isaías la figura del “sacerdote de renombre”, el autor está, según Émile Puech, subordinando la figura del Mesías davídico al orden sacerdotal⁷⁴¹.

Además de ser una obra antigentil, el *Pesher Isaías* está dirigido contra la “congregación de los hombres insolentes que están en Jerusalén”⁷⁴². Puesto que a los fariseos se les denominará en otros textos “los buscadores de interpretaciones fáciles” y en el momento histórico en que esta obra fue escrita no estaban en el poder, sino contra él, dicha congregación enemiga debe ser la de los saduceos, “buscadores de cosas lisonjeras”⁷⁴³.

Insiste el *Pesher Isaías* en la importancia concedida por la institución de los Doce, interpretando Is 54,11-12 como referencias “a los doce (jefes de los sacerdotes que) iluminan con el juicio de los Urim y Tumim (sin que) falte ninguno de entre ellos, como el sol en toda su luz. Y to(das tus puertas de piedras resplandecientes). Su interpretación se refiere a los jefes de las tribus de Israel en los dí(as postreros) de su lote, sus funciones (...)”⁷⁴⁴.

En la misma línea de mesianismo davídico militarista se pronuncia el *Pesher del Génesis*, concretamente el fragmento 4Q252, que menciona la “vara” del Mesías como “alianza de la realeza” y al “Mesías de Justicia” como “retoño de David” que ha recibido la realeza para él y sus descendientes por toda la eternidad. Como comenta Florentino García⁷⁴⁵, la interpretación de Gn 49,10⁷⁴⁶, pasaje en que Jacob bendecía a Judá prometiéndole la sumisión de los gentiles, es en este *pesher* claramente militarista, al interpretar “piernas” como “los millares de Israel”⁷⁴⁷.

Otro texto fundamental para entender la relación entre el mesianismo esenio y el cristiano es el *Apocalipsis mesiánico* (4Q521), datado también en la primera mitad del siglo I: “pues los cielos y la tierra escucharán a su mesías, [y todo) lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos de los santos. ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, (vosotros) todos los que esperan en su co(r)azón? Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los

741 PUECH, 1999, p. 165.

742 *Pesher Isaías* 4Q162 frag. 1, col. II 10.

743 *Pesher Isaías* 4Q163 frag. 23, col. II 10-11.

744 *Pesher Isaías* 4Q164 frag. 1, 4b-8.

745 GARCÍA, F.: “Los manuscritos del Mar Muerto y el mesianismo cristiano”, en PIÑERO, A. y FERNÁNDEZ-GALIANO, D.: *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio*, Córdoba, 1994, pp.189-206, concretamente p. 192.

746 “No se irá de Judá el báculo, el bastón de mando de entre sus piernas. Hasta tanto que se le traiga el tributo y le rindan homenaje las naciones”.

747 “No faltará quien se siente sobre el trono de David. Pues el ‘báculo’ es la alianza de la realeza y los millares de Israel son ‘los pies’” (4Q252 V 2-3).

*renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia él juzgará] y a nadie le será retrasado el fruto [de la obra) buena, y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha dicho] pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, colmará [a los indigentes, conducirá los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá (...)] (Aquél) que la bendición del Señor en su benevolencia [...] la tierra ha exultado en todos los lugares [...] ya que todo Israel en la exultación[...] y su cetro y ellos exaltarán”⁷⁴⁸. Es evidente que habla de un Mesías davídico, dada las menciones del trono y el cetro. Sin embargo es interesante que en los fragmentos 8 y 9 califique de “ungidos” a los profetas, asimilando profeta y mesías de una forma que sólo se encuentra también en los textos cristianos (Jesús es el “profeta como Moisés”, el Mesías “Hijo de David” y el Mesías sacerdotal como Melquisedec, descendiente de Aarón a través de su madre). El texto se basa claramente en Is 29,18-19 (que menciona a los sordos, los ciegos, los afligidos y los necesitados) y en Is 61,1 (que menciona cómo el Espíritu de Dios ha ungido al mesías para traer la buena nueva). En Lc 4,16-20 Jesús abre el libro de *Isaías* en la sinagoga de Nazareth precisamente por Is 61,1, atribuyéndose la profecía. Pero como han dicho Florentino García y otros, la influencia del texto qumránico en el evangelio Q va más allá de *Isaías* como fuente común: “*Id y contadle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos recobran la vista, los cojos caminan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia*”⁷⁴⁹. La relación entre las “buenas noticias”, o evangelios, y la resurrección de los muertos, es una novedad de 4Q521, “*lo que parece indicar que el autor neotestamentario conoce nuestro texto, o al menos que se inspira en una tradición común*”⁷⁵⁰. Yo diría más, si consideramos histórico este dicho de Jesús, y la antigüedad de la fuente, así como la indiscutible relación de Jesús con el Bautista así lo avalan, lo más lógico es suponer que cuando Jesús le dijo a los discípulos del Bautista que le transmitieran estas palabras, lo que estaba haciendo es decir a alguien que conoce el texto qumránico tan bien como él: “yo soy el mesías proclamado en 4Q521”.*

No es el único texto qumránico que presenta una relación clara con la literatura evangélica. *4QBendiciones*, por ejemplo, dice: “*Y el Espíritu San(to) reposará sobre su Mesías*”, cita de Is 11,2⁷⁵¹, en que se habla del Espíritu de Yahvé, pero formulada de manera más cercana al cristianismo. En cualquier

748 4Q521 frag. 2, II 1-13 y III 3-7.

749 Q = Lc 7,22 = Mt 11,5.

750 GARCÍA, 1996, p. 192.

751 4Q287 10,3. Traducción de PUECH, 1999, p. 260.

caso, es una referencia clara a un Mesías guerrero, que “*herirá la tierra con la vara de su boca y con el espíritu de sus labios matará al impío*”⁷⁵². Por otra parte, *4QBienaventuranzas* (4Q525) es el mejor precedente del Sermón de la Montaña⁷⁵³. Pero el que tiene más relación con el concepto cristiano de “Mesías” es *4QHijo de Dios*, un pequeño texto esenio datado en la segunda mitad del siglo II a.C. que ha dado mucho que pensar: “*Será denominado Hijo de Dios, y le llamarán Hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos (los gentiles); reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descanse de la espada. Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en verdad y dere(cho). La tierra (estará) en la verdad y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra y todas las ciudades le rendirán homenaje. Él es un dios grande entre los dioses. Hará la guerra con él; pondrá los pueblos en su mano y arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno*”⁷⁵⁴. Sin duda, los judeocristianos que escribieron los Evangelios, como Marcos o Mateo, estaban pensando en este tipo de “Hijo de Dios” cuando decían que iba a traer la espada a la Tierra, pero también la paz, una aparente contradicción que, en realidad, no lo era tanto, dado que esa fue precisamente la forma en que Augusto, el Hijo de Dios del Evangelio Imperial, trajo la *Pax Romana*, mediante la espada, como se verá en el siguiente capítulo. Por otra parte, este texto, al igual que el *Rollo de la Guerra*, nos demuestra que los esenios no habían evolucionado aún hacia el judaísmo absolutamente monoteísta, que negaba la existencia de los dioses extranjeros, o los devaluaba al nivel de simples demonios, sino que eran aún henoteístas, es decir, que creían en la existencia de múltiples dioses, de los cuales el mayor y único digno de veneración era Yahvé. Y, aunque la lectura pueda parecer confusa, se refiere al Mesías cuando dice que “es un dios grande entre los dioses”, ofreciendo una interpretación idéntica a la ya vista en el *Rollo de la Guerra*: el “Mesías”, que habría nacido como “Príncipe de la Congregación”, sería divinizado tras la guerra escatológica. La divinización del Mesías, pues, no es un invento cristiano, sino una creencia anterior.

Está bastante claro que los esenios eran tan militaristas, imperialistas y fundamentalistas como los celotes⁷⁵⁵, secta a la que aún quedaban cien años para nacer. No debería sorprender a nadie esta afirmación, puesto que es evidente que los esenios procedían de la corriente fundamentalista por excelencia del judaísmo, los *hasidim*, nacidos en torno al 168 a.C. para combatir con las

752 Is 11,4. Ver también Is 11,11-16.

753 PUECH, E.: “Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes”, en GARCÍA, F. y PUECH, E.: *Memorial Jean Carignac*, París, 1988, pp. 84-87.

754 *4QHijo de Dios* col. II 1-9.

755 ATKINSON, K.: “On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17”, en *JBL*, v. 118, n° 3, 1999, p. 445, n. 26.

armas la helenización experimentada bajo los seléucidas. No en vano, Josefo se remontó a estos sucesos para comenzar su *Guerra Judía*, en la que los esenios aparecen combatiendo a los romanos como el que más.

VIII. EL PENSAMIENTO POLÍTICO JUDÍO
FRENTE A LA ROMANIZACIÓN

A) ROMANIZACIÓN DE JUDEA Y GALLILEA DEL 63 A.C. AL 30 D.C.

A la muerte de Salomé Alejandra, la viuda de Alejandro Janneo, en el 69 a.C., los dos partidos principales del judaísmo oficial, el saduceo y el fariseo, promovieron una guerra civil que favorecería la incorporación del reino al Imperio Romano. El heredero legítimo de Alejandra era su primogénito, Juan Hircano II, apoyado por los fariseos, que habían gobernado durante la década anterior. El hijo segundo de Alejandra, Aristóbulo II, “*con el apoyo de los sacerdotes*”, es decir, del partido saduceo, protagonizó una rebelión armada y derrotó en Jericó a su hermano, con lo que se coronó Rey de los Judíos. Hircano, sin embargo, con el apoyo del gobernador de Idumea, Antípatro, entabló “*conversaciones secretas con los judíos más influyentes*”, es decir, con los fariseos, y protagonizó una nueva revuelta, gracias a su alianza con el Rey de Nabatea, Aretas III, consuegro de Antípatro. El general romano Escauro, enviado por Pompeyo a Damasco mientras él derrotaba a Tigranes de Armenia en el 66 a.C., ayudó a Aristóbulo II y derrotó a Hircano. Sin embargo, en julio del año 63, después de recibir embajadas de Hircano y de Aristóbulo, y de haber tomado partido por Hircano, Pompeyo derrotó a Aristóbulo, tomó Jerusalén, profanó el Templo, separó Celesiria y la costa palestina de Judea, incorporando ambas a la provincia de Siria y dejó a Hircano en Judea como Sumo Sacerdote y etnarca de los judíos, sometidos desde entonces a tributo por parte de la República Romana⁷⁵⁶.

La llegada de Pompeyo a Judea supuso un cambio tremendo para la realidad política judía. En primer lugar, incorporó la totalidad del territorio asmoneo a la provincia de Siria⁷⁵⁷. El hecho de que se mantuviese al asmoneo Hircano como etnarca de los judíos y sumo sacerdote de Jerusalén, destitui-

⁷⁵⁶ JOSEFO: *AJ* XIV 1,2-4,5 (8-76).

⁷⁵⁷ Muchos mapas de la época dejan erróneamente a Judea fuera de la provincia creada por Pompeyo. Prueba de que el reino asmoneo fue incorporado a la provincia es que Josefo (*A.J.* XIV 73-76) menciona primero el hecho de que todo territorio arrebatado a los asmoneos era incorporado a Siria y, más adelante, reseña las intervenciones de los sucesivos Legados Proconsulares de Siria en Judea: Gabinio (63-54 a.C.), Craso (54-53 a.C.), Escipión (49-48 a.C.), Sexto Julio César (47-46 a.C.), Murco (46-44 a.C.), Casio (44-42 a.C.), Fabio (42-41 a.C.). Sólo a partir de 40 a.C., Antonio nombraría a Herodes Rey de Judea. Por tanto, del 63 al 40 a.C., Judea fue parte de la provincia de Siria.

yéndole del honor de rey, significa tan sólo que Hircano mantuvo un poder religioso, pero no político. Prueba de ello es que Josefo dice que Aulo Gabinio, legado de Siria del 57 al 54 a.C., cambió la organización política y territorial de Judea “y a partir de entonces los judíos, desligados de un poder monárquico, vivieron en un régimen aristocrático”⁷⁵⁸. De hecho, Gabinio repobló las ciudades griegas destruidas por Alejandro Janneo y dividió el antiguo territorio asmono en cinco toparquías: Gadara (Transjordania septentrional), Amatunte (Transjordania meridional), Séforis (Galilea), Jericó (Benjamín y Samaría) y Jerusalén (Judea e Idumea). Aquí el término *toparquía* transmitido por Josefo corresponde a una región del tamaño de una *meris* ptolomaica pero, en realidad, el término romano original sería sin duda *conventus*, es decir, la división territorial menor a una provincia y mayor que una *civitas* (distrito urbano) o un *pagus* (distrito rural). El gobierno interior de cada *conventus* fue asignado al sínodo o senado de la metrópolis que daba nombre al *conventus*, de ahí que Josefo hablara de aristocracia. Es interesante destacar que Gabinio fue más allá que Pompeyo en la reducción del territorio gobernado desde Jerusalén. Pompeyo, como dijo Josefo, “al conjunto de la nación judía, que anteriormente había alcanzado vastos límites, la redujo a sus estrictos límites”⁷⁵⁹, mientras Gabinio arrebató a Judea los territorios de Galilea, Samaría y las toparquías del antiguo territorio de la tribu de Benjamín (probablemente Gofna, Acrabatta, Tamna y Lida, además de Jericó, nueva capital de un territorio que también incluía Samaría).

Este régimen aristocrático duraría hasta el año 48 a.C. en que César, en agradecimiento por la ayuda prestada en Farsalia, nombró a Antípatro procurador de Judea. En principio, lo lógico es pensar que esta Judea era el *conventus* reducido creado por Gabinio. Pero hay después una noticia de Josefo que ha producido cierta confusión “Luego, al ver a Hircano lento y retraído, nombró gobernador de Jerusalén y de su zona a Fasael, que era su hijo mayor, y al siguiente de sus hijos, que era Herodes, lo designó procurador de Galilea”⁷⁶⁰. Podemos interpretar este texto de dos formas: primera, Fasael recibió un cargo menor aunque honorífico, el del gobierno de la ciudad de Jerusalén, mientras que su hermano Herodes ejerció sobre Galilea el mismo cargo que su padre detentaba en Judea, procurador; segunda, Antípatro gobernaba un territorio mayor al del *conventus* de Judea que se extendía hasta Galilea y nombró gobernador de una zona a Fasael y de otra a Herodes. Personalmente me inclino por la primera interpretación, ya que Josefo menciona después cómo Herodes fue nombrado procurador de Cele-Siria (entendiendo por tal la región de Damasco) por Sexto Julio César en el 46 a.C., y confirmado en dicho puesto por Murco (46-44 a.C.) y Casio (44-42 a.C.).

758 JOSEFO: A.J. XIV 5,4 (91).

759 JOSEFO: AJ XIV 4,5 (74-76).

760 JOSEFO: A.J. XIV 8,5-9,5 (143-158).

El término usado aquí es el mismo que emplea Josefo para definir el cargo de Antípato en Judea y el anterior de Herodes en Galilea. De todo ello cabe deducir que Siria desde César seguía dividida en *conventi* y al frente de cada *conventus* se situaba un procurador dependiente del Procónsul de Siria. En conclusión, del régimen aristocrático establecido por Gabinio se había pasado al régimen dictatorial establecido por César.

Ahora bien, a la muerte de César, la situación en Judea y todo el Imperio se complicaría de tal modo que el triunviro Marco Antonio decidió devolver a los judíos una relativa independencia al estilo de otros reinos vasallos orientales mediante el nombramiento del ciudadano romano Herodes, hijo de Antípato, como Rey de los Judíos. Josefo cuenta extensamente la Historia de Herodes el Grande en los libros XIV-XVII de sus *Antigüedades Judaicas*. En el 47 a.C., había desempeñado el cargo de procurador de Galilea, donde derrotó y ejecutó al bandido Ezequías sin consultar al Sanedrín, hecho por el que fue llamado a Jerusalén por el Sumo Sacerdote Hircano II y juzgado por el Sanedrín, juicio que habría que interpretar no cómo un dominio real de Hircano, sino más bien como un intento de recuperación de un poder que ya no tenía. De hecho, la carta de Sexto Julio César, gobernador de Siria, obligando a Hircano a dejar en libertad a Herodes, demuestra que el poder real era del gobernador romano de Siria y que Herodes, como procurador de Galilea, no debía rendir cuentas ante el Sanedrín, sino ante dicho gobernador. Sexto, de hecho, le concedió el cargo de procurador de Celesiria. Probablemente, perdió dicho cargo tras el asesinato de Sexto en el 46 a.C., pero todavía conservaba el gobierno de Galilea en el 44 a.C., cuando Casio, el asesino de Cayo Julio César, se hizo con el gobierno de Siria, y le exigió tributos especiales que, por supuesto, Herodes entregó. Tras la muerte de Antípato en el 43 a.C., Herodes ayudó a su hermano Fasael contra Málico, su asesino. El sucesor de Casio en el gobierno de Siria, Fabio, apoyó en el 42 a.C. a Antígono, el hijo de Aristóbulo II, contra su tío Hircano. En esta campaña, Marión, tirano de Tiro, apoyó a Antígono invadiendo Galilea, pero fue derrotado por Herodes que acudió con su ejército en ayuda de Fasael e Hircano, derrotando a Antígono, por lo que Hircano, que había desposado a Herodes con su nieta Mariam, le ciñó la corona con el beneplácito del pueblo, según Josefo. Ese mismo año, Antonio y Octavio vencieron a Casio en Filipos. En el 41 a.C., Herodes fue nombrado Tetrarca por Antonio. Antes de que acabara el año, Antígono ocupó Jerusalén con ayuda de los partos, ejecutando a Fasael y mutilando a Hircano para que no pudiera ejercer el cargo de Sumo Sacerdote. Herodes huyó a Roma y en el año 40 a.C. fue nombrado Rey de Judea por Antonio y Octavio, que le confiaron tropas para expulsar a Antígono y los partos. Evidentemente, tras la invasión parta los límites entre los cinco sínodos o *conventi* creados por Pompeyo habían desaparecido. De hecho, Josefo habla de guarniciones de Antígono en Judea, Samaría, Galilea y la costa. Probablemente, el decreto del senado nombrando a Herodes Rey de Judea no entraba en cuestiones de limi-

tación territorial. Herodes reinaría sobre todo aquel territorio que arrebatara a los partos. De hecho, invadió primero Galilea, donde la población se le unió contra Antígono, luego ocupó la ciudad fenicio-palestina de Jaffa, desde allí se liberó Masadá, donde su hermano José sufría el cerco de las tropas de Antígono. Entre el 39 y el 38 a.C., realizó campañas en Jericó, Samaría y Galilea. Finalmente, en el 37 a.C. conquistó Jerusalén y envió a Antígono a Marco Antonio, que lo ejecutó. Había logrado así reconstruir bajo su égida el reino de los asmoneos, con la más que probable excepción de las posesiones transjordanas adquiridas por Alejandro Janneo que, tras la expulsión de los partos habrían sido ocupadas por los árabes nabateos. Filadelfia, ciudad fundada por los Ptolomeos, era todavía propiedad de Egipto, y Cleopatra deseaba ampliar sus posesiones en la zona transjordana a costa de Arabia, por lo que por mediación de Antonio ordenó a Herodes, a finales del año 32 o principios del 31 a.C., que reuniese su *“ejército con la intención de invadir inmediatamente Arabia y, efectivamente, una vez que tuvo a punto las fuerzas de caballería e infantería, llegó a Dióspolis⁷⁶¹, donde los árabes se encontraron con él, puesto que sus preparativos bélicos no les habían pasado inadvertidos. Y se produjo una tenaz batalla que ganaron los judíos. Pero con posterioridad a estos hechos un numeroso ejército árabe se concentró en Canata, que es una localidad de Celesiria (donde por la traición de Atenión, general de Cleopatra, sufrió una tremenda derrota). A partir de aquí Herodes se dedicó al bandolerismo y recorriendo continuamente Arabia, llevaba la desgracia a aquellas tierras con estas incursiones y acampado en las montañas”⁷⁶²*. Como puede apreciarse, mientras Filadelfia era egipcia, Canata era parte de la procuraduría de Celesiria, que formaba parte de la provincia romana de Siria. No existía la Decápolis por aquel entonces ni tenía Herodes posesión alguna en Transjordania.

Sin embargo, en el año 30 a.C., tras la derrota de Antonio en Actium, el Rey Malco de Arabia Nabatea decidió -según Josefo- invadir Judea. Herodes cruzó el Jordán y acampó en Filadelfia, derrotando a los árabes en un campo cercano y fue tal su victoria que *“todos los de aquella tierra lo deseaban por señor (...) Después, yendo César (Augusto) a Egipto por Siria, Herodes lo recibió con toda la riqueza del reino (...) por tanto, cuando vino a Egipto, muertos ya Antonio y Cleopatra, no sólo le acrecentó todos los honores que antes le había otorgado, sino que también le añadió a su reino parte de aquello que Cleopatra le había antes quitado. Y le dio también Gadara, Hippos y Samaría, y de las ciudades marítimas Gaza, Antedón, Jaffa y el Pirgo o Torre de Estratón”⁷⁶³*. Es decir, que fue

761 La judía Lod y griega Lydda, cercana a Jaffa. Los árabes, pues, habían atravesado Judea con su ejército, por lo que es probable que la iniciativa fuera suya.

762 JOSEFO: *AJ XV 5,1 (121-146)*; *BJ I 367-375*.

763 JOSEFO: *BJ I 380-396*; *AJ XV 5,4 (147-160)* y *7,2 (212)*.



24. Templo de Herodes y Torre Antonia. Maqueta del Museo Arqueológico de Jerusalén.

entonces cuando el sínodo de Gadara (que incluía ciudades como Pella, Gerasa o Dión), constituido en procuraduría de la provincia de Siria por Pompeyo, pasó a formar parte de su reino que, ahora sí, recuperaba los límites territoriales del antiguo reino asmoneo. Augusto, además, le encomendó que ocupara la meseta del Tracón (actual Golán), desde la que el bandido Zenodoro saqueaba la región de Damasco, con lo que el reino de Herodes se expandió más allá de los límites del asmoneo, con la Traconítide, la Auranítide, la Gaulanítide y la Batanea.

Los años venideros los dedicó a la romanización de su reino mediante la fundación de ciudades y fortalezas -las ciudades de *Cesarea* en la Torre de Estratón y *Antipatria* en honor de su padre, y las fortalezas de *Cipre* en honor de su madre, *Fasaélide* en honor de su hermano, *Herodión* en el suyo propio, Masadá y Bartira-, así como a la refundación de ciudades pre-existentes: Samaría, que se llamó desde entonces *Sebaste*, traducción griega de “Augusta”, y la filistea Antedón que llamó *Agripia*. La presencia de esculturas, pinturas y mosaicos con imágenes en estas ciudades producía un tremendo choque cultural a los judíos que las compartían con los gentiles. Aunque, quizás, la obra más destacable de su reinado fue la transformación de Jerusalén en una gran ciudad romana, convirtiendo su templo en el más grandioso santuario del Imperio, creando un palacio llamado *Cesáreo* y otro llamado *Agripio*, así como una fortaleza llamada *Antonia*, y, a las afueras, un teatro y un anfiteatro. Eso sí, exceptuando el teatro y el anfiteatro, en

el resto de las obras fue bastante escrupuloso con los prejuicios anicónicos judíos⁷⁶⁴.

Pero en Cesarea, construida entre el 20 y el 10 a.C., fue más allá. No sólo construyó una gran ciudad plenamente romana en su estructura y arquitectura, con un magnífico puerto repleto de edificios abovedados y un pórtico con tres estatuas que sustentaban una torre, con un acueducto, un palacio, un foro, un teatro y un anfiteatro en los que se celebraban juegos cada cinco años en honor del emperador, sino que además dedicó un gran templo al culto imperial con una gigantesca estatua de Augusto que imitaba en tamaño y manera al Zeus de Olimpia esculpido por Fidias⁷⁶⁵.

Con ello daba un paso más en la romanización del territorio, avanzando desde la romanización urbanística a la religiosa. Además de la descripción de este templo, Josefo nos dice que “*después de haber llenado todo el reino de Judea de templos, quiso ensanchar también su honra en la provincia (de Siria), y en muchas ciudades edificó templos, los cuales llamó Cesáreos*”⁷⁶⁶.

Esta frase indica que Herodes fue uno de los principales promotores del culto imperial y que, si bien se cuidó mucho de construir templos dedicados al emperador en territorio plenamente judío, sí que promovió dicho culto en ciudades que habiendo pertenecido al reino asmoneo, eran de origen pagano y tenían población mixta, como fue el caso de las ciudades de la costa palestina, con una población de origen filisteo-fenicio muy helenizada. En este sentido su política religiosa no sólo fue diametralmente opuesta a la de los asmoneos, que obligaban a los gentiles a circuncidarse, sino innovadora, ya que se situaba a la vanguardia de la religión romana, que comenzaba por aquel entonces a rendir culto a los emperadores. El reino de Herodes era comparable en este aspecto a provincias como Asia o las Hispanias, pioneras en el culto imperial.

La práctica de establecer templos provinciales dedicados al culto imperial había comenzado en la propia Roma, ya que fue el mismísimo Augusto el primero en consagrar el 18 de agosto del año 29 a.C., poco después de la celebración de su triunfo sobre Antonio y Cleopatra, un templo al *Divus Julius* que se había comenzado en el 42 a.C. por orden de los triunviros Octaviano, Marco Antonio y Lépido, tras la deificación póstuma de César decretada en el Senado. El templo fue construido sobre el mismo solar en que Marco Antonio incineró el cuerpo de César en el 44 a.C., es decir, en pleno Foro romano, delante de la Regia, edificio al que dejó detrás, de modo que si antes era la Regia la que cerraba el Foro por el oeste, a partir de ese momento era el Templo de César el que presidía la plaza por el lado que daba al Palatino. Pronto las

764 ROLLER, D.W.: *The Building Program of Herod the Great*, Los Ángeles, 1998, especialmente los capítulos 7 y 8, pp. 85-238.

765 NETZER, E.: *The Architecture of Herod, the Great Builder*, Tubinga, 2006, capítulo 5 “The Port-City of Caesarea Maritima”, pp. 94-118.

766 JOSEFO: *BJ I* 401-403.

grandes ciudades del Imperio, como Alejandría o Antioquía, construirían su “Caesarion”⁷⁶⁷. El mismo año 29 a.C. en que el templo del *Divus Julius* era consagrado e inaugurado en Roma, la ciudad de Pérgamo obtuvo permiso para construir un templo al propio Augusto. Se estaba dando un paso significativo, pues no se consagraba a un difunto divinizado, sino a un hombre vivo. Augusto permitió también a los griegos de Nicomedia que le rindieran culto, mientras que para los romanos residentes en Éfeso y Nicea estableció sendos templos a Roma y a su padre el *Divus Julius*⁷⁶⁸. Hay que tener en cuenta que el culto a Roma en la provincia de Asia se remontaba al siglo II a.C. y que al menos en una ocasión se había añadido junto a él un culto a un magistrado romano, como fue el caso de Publio Servilio Isárico, procónsul de Asia entre el 46 y el 44 a.C. Probablemente el lugar de culto dedicado a este gobernador en Éfeso fue el mismo que luego se dedicó a Julio César⁷⁶⁹. El ejemplo de Pérgamo cundió y, como explica Fernando Lozano, por aquellas mismas fechas comenzaría a celebrarse el culto a Augusto en Atenas, si bien probablemente no en un templo aún, sino en un altar⁷⁷⁰. Lo mismo puede decirse de Tarra- co, capital de la Hispania Citerior en la que existía ya un altar a Augusto en el 26-25 a.C., como narra Quintiliano⁷⁷¹, que se transformaría en templo en el 15 d.C. tras la muerte de Augusto⁷⁷². Es probable que en un principio los griegos de Asia dedicaran el templo a la diosa Roma mientras que a Augusto se le trataba como a un héroe, pero lo cierto es que en un decreto de Hypaipa datado entre el 2 a.C. y el 14 d.C., hay una referencia a un sumo sacerdote de la diosa Roma y del Emperador Augusto, al que se califica ya como “Hijo de Dios”⁷⁷³. De hecho, es evidente por posteriores inscripciones y por los testimonios literarios que el objeto principal del culto era el propio Augusto, al menos en vida del emperador. Cuando Augusto distinguía según la noticia de Dión Casio entre el culto al *Divus Julius*, como culto para los romanos de Asia, del culto a él mismo en Pérgamo y Nicomedia, estaba haciendo una clara distinción religiosa entre la costumbre romana de rendir culto a los antepasados y la costumbre griega de adorar a los héroes⁷⁷⁴. Para un romano

767 SJÖQVIST, E.: “Kaisareion: A Study in Architectural Iconography”, *OpRom* 1, 1954, pp. 86-108.

768 DION CASIO: *Historia Romana*. 51, 20, 6-9.

769 PRICE, S.R.F.: *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984, p. 51.

770 LOZANO, F.: *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford, 2002, capítulo 3; *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010, pp. 205-214.

771 QUINTILIANO: *Instituciones oratorias* VI, 3, 37.

772 TÁCITO: *Anales* I 78. Respecto a la tesis tradicional de una rápida expansión del culto imperial en Hispania, véase la reciente interpretación contraria de CASTILLO, E.: *Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflejos urbanísticos*, tesis doctoral presentada en Madrid en 2008 y publicada en internet.

773 IGR 4.1611.

774 PRICE, 1984, p. 75.

era inaceptable adorar a un hombre vivo, pero no al espíritu de un muerto. El culto a los manes y lares era una de las prácticas religiosas más extendidas en Roma. La palabra *divus*, emparentada con la persa *daeva*, se relacionaba con el culto a un hombre muerto y por tanto se conectaba con el culto a los *dii manes*, un género de divinidad más cercano a los humanos que los dioses olímpicos y, por tanto, más adecuados para encomendarles favores relacionados con los intereses cotidianos. El espíritu del difunto César sería sin duda el más influyente de los dioses manes. En cualquier caso, en Roma e Italia no se construyó templo alguno a un emperador hasta después de su muerte. En vida, sin embargo, Augusto era ya para los romanos el *Divi Filius*, es decir, el hijo del divino Julio. Es muy probable que el término “Hijo de Dios” surgiese de la errónea traducción que los griegos hicieron del latino *divi filius*. Al no existir en griego un término diferenciado para *divus* aplicaron el término equivalente a *deus*, Θεός⁷⁷⁵. Así, de ser el hijo del divino Julio, Augusto pasó a convertirse en el Υἱὸς του Θεοῦ, el Hijo de Dios, denominación que tenía un sentido muy particular para los judíos, como se verá después, y tendría otro muy diferente para los cristianos. Como Price señaló⁷⁷⁶, otro calificativo que se aplicó desde el principio a los emperadores en el mundo griego, relacionándolo con los dioses, fue el de *Epífanēs*, epíteto usado ya por los reyes helenísticos desde Ptolomeo V y Antíoco IV. La ἐπιφάνεια era la manifestación de un dios a los hombres y había ocurrido ya con dioses tradicionales, como Artemisa o Apolo, pero adquirió nuevo sentido al aplicarse a los monarcas, ya que, ningún dios era tan *epífanēs* como el emperador. Jesús también tendría su *epifanía*. Posteriormente, otros autores han insistido en el paralelismo terminológico existente entre la religión imperial y el cristianismo. Horsley habla del *Evangelio de la Salvación Imperial*. Partiendo de que religión y política en el mundo antiguo estaban inexorablemente unidos, Horsley reunió los artículos de prestigiosos autores especialistas en el tema de la religión imperial y la religión cristiana. Basándose en numerosos testimonios de escritores clásicos, Brunt describió los rasgos ideológicos sobre los que se sustentaba la idea del Imperio Romano: primero, la Victoria, obtenida por voluntad de los dioses; segundo, la Clemencia o *humanitas* romana para con los pueblos conquistados; tercero, la Justicia con los pueblos sometidos⁷⁷⁷. Por otra parte, Georgi realizó, partiendo de la crítica que el autor del *Apocalipsis* hizo al carácter profético del culto imperial, un análisis exhaustivo del *Carmen Saeculare* de Horacio, comparándolo con textos similares como la Cuarta Égloga de Virgilio⁷⁷⁸. Para él, “*Virgilio y Horacio expresan las di-*

775 PRICE, S.R.F.: “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult”, en *JHS* 104, 1984, pp. 79–95, sobre “hijo de Dios” pp. 84–85.

776 PRICE, 1984b, pp. 86–87.

777 BRUNT, P.A.: *Laus Imperio*, en HORSLEY, R. (ed.): *Paul and Empire*, Harrisburg, 1997, p. 25–35.

778 GEORGI, D.: “Who is the True Prophet?” en HORSLEY, R. (ed.): *ibid.*, pp. 36–46.

*menciones escatológicas de este cambio creciente: el capitalismo de los suburbios y de los estados rurales como escatología realizada*⁷⁷⁹. Pero más interesante aún es el segundo texto de Georgi que Horsley incluye en su libro, porque aquí trata la equivalencia entre el Evangelio Imperial y el Evangelio cristiano. En primer lugar, la propia palabra εὐαγγέλιον proviene de la ideología religiosa imperial. “*Todos los intentos de derivar el uso paulino de euangelion (evangelio) de los LXX han fallado. El sustantivo no aparece allí con el doble significado paulino que denota al mismo tiempo el acto y el contenido de la proclamación. Sin embargo, en uso griego extrabíblico el término posee un significado dinámico que también abarca contenido y acción*”⁷⁸⁰, citando como ejemplo una inscripción de Priene dedicada a Augusto. Lo mismo puede decirse de los términos Σωτήρ (Salvador), Ειρήνη (Paz), Ζοή (Vida), Ελπίς (Esperanza), Χαρά (Gozo), Χάρις (Gracia), Δικαιοσύνη (Justificación, Rectitud, Justicia), Πίστις (Fe, Confianza, Fidelidad).

Es posible que los templos “Cesáreos” construidos por Herodes en Judea y Siria fueran templos dedicados a Roma y al *Divus Julius*, como indica el propio nombre. Ahora bien, los templos de Sebaste y Cesarea Marítima estaban claramente dedicados a Augusto. Samaría, destruida por Juan Hircano en torno al 108 a.C., y reconstruida por Gabinio en el 55 a.C. con el nombre de Gabinópolis, fue refundada por Herodes en el 22 a.C. con el nombre de Sebaste, es decir, “Augusta”, asentando en ella a 6.000 veteranos de su ejército entre los que redistribuyó las tierras de la campiña⁷⁸¹. En cuanto al templo construido por Herodes en el puerto de Cesarea Marítima, denominado Sebastos (Augusto), fue construido, como toda la ciudad, entre el 20 y el 10 a.C., también en vida de Augusto. Por tanto, hay que considerar a Sebaste y Cesarea, junto a Pérgamo y Nicomedia, las primeras ciudades del Imperio en construir un templo a un emperador vivo, con lo que ello significa desde el punto de vista religioso.

En Sebaste, cuyas murallas había reconstruido Gabinio, la actuación de Herodes consistió en desvincularla del pasado ptolemaico y romanizarla. Para ello, además de reconstruir el Templo de Koré, la Perséfone-Ceres grecorromana, sobre un templo anteriormente dedicado a Isis⁷⁸² y de edificar un estadio junto a dicho templo, Herodes construyó en lo más alto de la acrópolis, presidiendo la ciudad, un gran templo a Augusto. Se elevaba sobre un podium de 4-5 metros de alto y tenía unas medidas de 33'5 x 24 metros. Alrededor del templo se extendía un enorme témenos con tres establos con capacidad para

779 GEORGI, D.: *ibid.*, p. 46.

780 GEORGI, D.: “God Turned Upside Down”, en HORSLEY, R. (ed.): *ibid.*, p. 148. Este texto forma parte de la obra de GEORGI, D.: *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, 1987.

781 JOSÉFO: *AJ* XIII 10,3 (280-283) y XV 8,5 (296-297).

782 MAGNESS, J.: “The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods”, en *HTR* v. 94, n° 2, 2001, pp. 157-177.

58 caballos cada uno, ocho almacenes, una vía de dos metros de ancho que comunicaba el templo con un edificio absidial situado al sur cuya función no está aún clara (¿edificio religioso, edificio de entretenimiento, baño?), al oeste del cual se encontraban unas piscinas y un palacio al que se conoce como “la casa del atrio”, probablemente residencia del gobernador de la ciudad⁷⁸³. En definitiva, el *Augusteum* de Sebaste era una obra colosal que se percibía desde toda la llanura de Samaría y debió impresionar y ofender a los samaritanos piadosos.

En Cesarea, puesto que no tenía una acrópolis elevada como Sebaste, Herodes hizo lo mismo que en el Templo de Jerusalén: elevar el templo sobre una explanada artificial. El Templo a Roma y Augusto de Cesarea se construyó, concretamente, sobre un terraplén con sillares almohadillados de 11'5 metros de altura en la parte occidental y de 90 x 100 metros de anchura, que daba al Puerto “Sebastos”, al que se descendía por una monumental escalinata; en el centro de la explanada se situaba un podium de 28'5 x 46'2 metros sobre el que se elevaba un templo corintio, períptero y próstilo de unos 22 metros de altura⁷⁸⁴. Aunque esta explanada del Templo fuera una tercera parte de la jerosolimitana, el paralelismo debió parecer a los judíos indignante. El templo de Roma y Augusto que presidía la ciudad de Cesarea no sólo era visible desde lejos en el mar, sino también desde la campiña interior. En el lado occidental del témenos, en lo alto de la escalinata que descendía al puerto, se situaba el altar, que los arqueólogos han rescatado, con relieves de sacrificios de bueyes. El pueblo disfrutaría de los banquetes celebrados en el cumpleaños de Augusto y en las fechas fijadas para adorar a Roma. En los otros tres lados del témenos o explanada del templo se situaban sendas stoas en las que se comerciaría y se celebrarían reuniones de todo tipo, políticas, filosóficas o simplemente amistosas. Estos pórticos constituían el centro político de Cesarea, especialmente las stoas septentrional y oriental, flanqueadas por el *Cardo* y el *Decumano Máximus* y, por tanto, volcadas hacia el foro de la ciudad. En definitiva, Herodes otorgó al templo de Roma y Augusto el papel principal en la vida religiosa, política, social y económica de la ciudad que estaba destinada a convertirse en la capital de la prefectura de Judea.

Aunque la literatura de la corte de Herodes sería destruida por los propios judíos sin dejar más rastro que el del historiador herodiano Nicolás de Damasco, hay un texto filorromano muy cercano a la ideología herodiana que ha pervivido al introducirse de forma un tanto sibilina dentro de una colección mayor: el *XI Oráculo Sibilino*. El autor describe con palabras elogiosas la llegada al poder de Augusto: “*Mas cuando muchos gobiernen sobre Roma floreciente, no por cierto elegidos de los bienaventurados, sino tiranos,*

783 NETZER, 2006, capítulo 4: “Building Projects in Samaria-Sebaste”, pp. 81-93.

784 HOLUM, K.G.: “Caesarea’s Temple Hill: The Archaeology of Sacred Space in an Ancient Mediterranean City”, en *NEA* v. 67, nº 4, 2004, pp. 184-199.

que llegarán a estar al mando de millares y decenas de millares, también las asambleas legales las regirán los vigilantes y magnos cónsules con su cotidiana inquisición. El último de estos que gobierne será el que tiene en su nombre el número diez⁷⁸⁵, y caerá a tierra extendiendo sus miembros en terrible enfrentamiento herido por varón enemigo, los hijos de Roma le llevarán con sus propias manos y le darán piadosa sepultura; sobre él levantarán un monumento en prueba de su amistad y para honrar su memoria. Mas cuando llegues al final de la duración del año en el que cumplirás dos veces trescientos y dos veces diez desde que tu fundador, el hijo de la fiera, gobernó, ya no existirá un dictador que tenga su mandato medido, sino que el soberano y rey se convertirá en un ser divino⁷⁸⁶. Posteriormente el oráculo describe su guerra contra Cleopatra y culmina así su obra, en la que también había descrito la ruina de Babilonia, Persia y la Hélade. Tan solo Italia y Roma se libran de su crítica. Al contrario, el autor ensalza a Eneas⁷⁸⁷. Probablemente perteneciese a la corte de Herodes el Grande. Eso explicaría su odio a Cleopatra, que había intentado perjudicar a Herodes ante Marco Antonio y le había arrebatado tierras de la Transjordania, un odio, por otro lado, compatible con la exaltación de Egipto, “la del negro suelo, la de hermosas espigas, la del nuevo mundo, la divina tierra”⁷⁸⁸. Ahora bien, lo realmente importante es que calificó claramente a Augusto como “ser divino”, palabras difícilmente pronunciables por un judío que no fuese herodiano. El oráculo pretendía quizás convertirse en un texto que hiciera compatible el culto imperial con la religión judía. No debemos escandalizarnos. Estamos ante un fenómeno recurrente en la historia literaria de Israel. Ya se vio en el capítulo 1 cómo el Deuteroisaiás quiso convertir a Ciro en el “mesías” del Protoisaiás. Aquí no se ha llegado a tanto. Probablemente porque la literatura herodiana otorgaba al propio Herodes el título de “mesías”. Y lo fue, sin duda, porque “mesías” era simplemente “rey de Israel”. Además, Herodes cumplió con las profecías del Protoisaiás que anunciaba el dominio de Israel sobre la costa palestina, Edom, Moab y Ammón.

Sin embargo, no debía resultar fácil mantener unido un reino tan diverso, por lo que, al morir en el año 4 a.C., Herodes el Grande lo dividió entre tres de sus hijos y su hermana Salomé: a Arquelao le otorgó el título de rey y las regiones de Judea, Samaría e Idumea, incluyendo la costa fenicio-filisteá desde Cesarea; a Antipas el título de tetrarca y las regiones de Galilea y Perea; a Filipos el título de tetrarca y las regiones de Traconítide, Gaulanítide, Auranítide y Batanea; y a Salomé las ciudades costeras de Yamnia, Ashdod y la dedicada a su hermano Fasael en territorio de Jericó, llamada Fasaélide⁷⁸⁹.

785 El diez es la I de Iulius Caesar.

786 OrSib XI 261-276.

787 OrSib XI 109.

788 OrSib XI 241-2.

789 JOSEFO: AJ XVII 8,1 (188-189).

Filipo y Antipas siguieron la política de su padre respecto a la romanización, la urbanización y a la expansión del culto imperial⁷⁹⁰. Filipo fundó Cesarea Panias junto a las fuentes del Jordán, y Julias Betsaida (también llamada Livias) en la ribera nordeste del Lago de Gennesaret, es decir, al norte y al sur del Golán, como enclaves comerciales con las regiones vecinas: Damasco y Fenicia en el caso de Cesarea Panias, Galilea y Perea en el caso de Julias. Por los nombres de las ciudades es evidente que en ambas se celebró algún tipo de culto imperial. Antipas refundó Séforis, a la que denominó *Autocratis*, sinónimo de “Imperial”, y creó Tiberiades en las orillas del Mar de Galilea o de Gennesaret, lago que acabaría por adoptar el nombre de la ciudad. En ambas ciudades, sin duda, se establecieron centros de culto imperial.

No ocurrió lo mismo en Judea propiamente dicha, dados los conflictos que se produjeron a la muerte de Herodes. Mientras Arquelao y Antipas viajaban a Roma, se produjo una rebelión de judíos y galileos reprimida por el legado de Siria, Varo, que destruyó Séforis -de ahí que Antipas tuviera que refundarla- y Emaus antes de tomar Jerusalén y crucificar a dos mil rebeldes. Augusto, después de recibir una embajada judía consentida por Varo a la que se sumaron 8.000 judíos residentes en Roma, decidió respetar el testamento de Herodes con dos excepciones: no otorgó a Arquelao el título de rey, sino el de etnarca, y separó de su territorio a la ciudad de Gaza y del territorio de Antipas las ciudades de Gadara e Hipos, cuya administración hizo depender del legado de Siria. A los diez años de gobierno de Arquelao, sin embargo, los judíos protestaron ante Augusto de su mal gobierno y este lo destituyó, otorgando el territorio a un prefecto dependiente del legado de Siria. Judas el Galileo volvió a protagonizar una rebelión al negarse a pagar los tributos decretados tras el censo de Cirino en el año 6 d.C. Este es, según Josefo, el momento de fundación de la cuarta filosofía o secta de los celotes⁷⁹¹.

Paradójicamente, los prefectos romanos (Coponio, Ambivio, Rufo, Grato, Pilato, Marcelo y Marulo) que gobernaron este territorio entre el 6 y el 41 no promovieron la romanización como lo hiciera Herodes el Grande ni como lo harían sus hijos Antipas y Filipos en sus respectivas tetrarquías. Ninguno de los prefectos, por ejemplo, fundó en estos 35 años ciudad alguna. Pilato fue el único que intentó promover cierta romanización con poco éxito, realizando una importante obra nueva para Jerusalén propia del ingenio romano, el acueducto. En efecto, el túnel excavado en el siglo VIII a.C. por Ezequías desde la fuente de Giom hasta la piscina de Siloé no bastaba para abastecer a una ciudad que había doblado o triplicado su tamaño. Pilato quiso usar el tesoro del Templo y tuvo que sofocar con porras una manifestación pacífica del

790 ROLLER, 1998, pp. 239-253, capítulo dedicado a las construcciones de los descendientes de Herodes.

791 JOSEFO: *AJ* XVIII 1,6 (23-25).

pueblo, que lo increpaba por haber cogido el dinero sagrado⁷⁹². En Cesarea, por otra parte, Pilato fundó un templo en honor de Tiberio, como consta en la famosa Inscripción de Pilato descubierta en 1961 en el teatro y actualmente en el Museo de Israel de Jerusalén⁷⁹³. Sumando este templo al de Tiberíades y a los ya existentes en honor de Augusto en la propia Cesarea, en Sebaste (Samaría) y en Cesarea Panias, así como a los altares que Herodes el Grande promovió por todos sus territorios, se puede equiparar la evolución del culto imperial en el antiguo reino de Herodes con la evolución experimentada en la provincia de Asia durante la dinastía Julio-Claudia, donde a los templos de César en Éfeso y de Augusto en Pérgamo se añadió un templo a Tiberio en Esmirna (23 d.C.), a Calígula en Mileto (poco antes del 40 d.C.) y a Agripina en Éfeso (entre el 37 y el 59 d.C.)⁷⁹⁴, a los que habría que añadir pequeños templos o altares en distintas ciudades y aldeas de la provincia, como los atestiguados por la epigrafía en Kos o Hierápolis. Ahora bien, hay al menos dos diferencias con respecto a Judea: la gran implicación de los habitantes de las ciudades de Asia en el templo provincial de Éfeso⁷⁹⁵, y la existencia desde Calígula de un Sumo Sacerdote del culto provincial de Asia⁷⁹⁶.

El culto imperial tuvo, pues, mayor peso en Asia, pero no mucho mayor. Ahora bien, la provincia de Asia era una de las más romanizadas del Imperio. Judea, sin embargo, en época Julio-Claudia debe considerarse un territorio de romanización incipiente y no avanzada. Y es precisamente en los estadios iniciales de un proceso de aculturación imperialista cuando mayores reacciones antiimperialistas se producen. En momentos posteriores, cuando Jerusalén fuera refundada como ciudad pagana y las legiones acampasen al norte y sur del territorio, la resistencia a la romanización sería menor, evidentemente. En cambio, la época de Herodes y sus hijos fue la más conflictiva.

El problema de la romanización del reino de Herodes es que debe distinguirse la romanización de la costa, presidida por Cesarea pero seguida intensamente por ciudades como Gaza, Ascalón, Ashdod, Agripia o Yamnia, de la romanización del interior. Aparte de la romanización urbanístico-arquitec-

792 JOSEFO: *AJ* XVIII 3,2 (60-62); *BJ* II 172ss.

793 VARDAMAN, J: "A New Inscription Which Mentions Pilate as 'Prefect'" en *JBL* 81, 1962, p. 70-71; TAYLOR, J.E.: "Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea", en *NTS* n° 52, 2006, pp. 555-582.

794 Se discute si se trata de Agripina la Mayor, madre de Calígula, muerta en el 33 d.C., o Agripina la Menor, hermana de Calígula y madre de Nerón, casada con Claudio en el 49 d.C. Me inclino por esta segunda opción.

795 FRIESEN, 2003, p. 57.

796 FRIESEN, 2003, p. 40. Probablemente, lo que Calígula había ordenado en Mileto era, al igual que en Jerusalén, que su estatua estuviera junto a la de Apolo y se le rindiera culto en el mismo templo de Dídima, por lo que, a su muerte, el culto imperial desapareció de Mileto. Quizás el liderazgo del culto provincial lo retomara en los años 50 la Sumo Sacerdotisa del templo de Agripina en Éfeso atestiguada por la epigrafía, al menos hasta la muerte de Agripina en el 59. Finalmente, los Flavios, en los años sesenta, construirían el Templo a los Augustos en Éfeso, cuyo Sumo Sacerdote asumió la jefatura del culto provincial.

tónica, en los distritos de Idumea, Judea y Galilea poco más se romanizó: la tecnología, por la mayor expansión de cerámica grecorromana y de las técnicas metalúrgicas y de carpintería y albañilería romana; y la economía, puesto que a la expansión comercial derivada de la entrada en el mercado común romano habría que añadir el incremento de la monetarización, patente en la difusión de monedas acuñadas en todo el Imperio. En Judea siempre habían convivido monedas judías con extranjeras. En época helenística las monedas asmoneas eran tan abundantes como las tirias, egipcias y sirias. En estos tiempos las monedas acuñadas por Herodes el Grande eran porcentualmente poco significativas y convivían con monedas de ciudades fenicias, como el shekel de Tiro, y con monedas grecorromanas, como los denarios, tetracmas, didracmas, ases o cuadrantes⁷⁹⁷. Sin embargo, el empeño de los monarcas herodianos en acuñar un shekel⁷⁹⁸ y un medio shekel anicónicos nos indica que esa expansión de la monetarización grecorromana no sólo produjo importantes cambios económicos propios del paso de una economía rural en que los impuestos se pagaban aún en especies a una economía protocapitalista como la romana (con un incremento de la desigualdad y una mayor concentración de la propiedad), sino que además estimuló los prejuicios religiosos judíos, contrarios a la representación de efigies en las monedas como en cualquier otro objeto. El rechazo que debían producir en círculos tradicionalistas los denarios romanos con el perfil de los emperadores tenía por tanto un doble significado: socioeconómico y religioso. No sólo se rechazaba la desigualdad producida por la economía mercantil romana, sino también la introducción de imágenes impías en la bolsa que los judíos llevaban colgada en su cinturón. Es en este contexto ideológico en el que hay que entender la respuesta de Jesús a los fariseos respecto al tributo al César.

El hecho de que la romanización se limitara a elementos como la economía, la tecnología y el urbanismo incrementó los riesgos de reacción antirromana. La extensión de la ciudadanía romana y la integración de la aristocracia, por ejemplo, fueron muy limitadas. Aparte de la familia real, pocos gozaban de la ciudadanía romana en Judea. En todo caso es posible que los habitantes de Cesarea Marítima, de origen siriofenicio, obtuvieran la ciudadanía romana desde el principio, como parece deducirse del conflicto por los derechos políticos entre la comunidad siria y la comunidad judía de Cesarea en época de Nerón⁷⁹⁹.

En cuanto a la implicación de la aristocracia sacerdotal en el régimen imperial, no todos los sacerdotes apoyaban a Herodes y los romanos si bien los

797 KINDLER, A.: *The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine during Antiquity*, Tel Aviv, 1967.

798 El *shekel* fue y es aún hoy día la moneda judía. Procede del acadio *shiqḷu* y fue acuñado por primera vez, que se sepa, en época de Naram-Sin, en torno al 2.150 a.C. También era la moneda del Código de Hammurabi (1.700 a.C.). Pesaba entre 11 y 17 gramos de plata.

799 JOSEFO: *AJ* XX 8,9 (182-184).

sumos sacerdotes y sus familias aceptaron con gusto el sistema de nombramientos de Herodes -mantenido por los prefectos romanos después- que otorgaba los cargos principales a miembros de diferentes clanes sin que quedase en manos de una sola familia, como había ocurrido en la época aarónida (siglos VI-II a.C.) y en la asmonea (siglos II-I a.C.). Muchos se unieron a los esenios, que continuaban reivindicando el retorno al sacerdocio aarónida y prometían un mesías sacerdotal.

Algo parecido cabe decir de la extensión del derecho romano: en esta época como mucho se aplicaría en Cesarea, pero esto no es seguro. En el resto del territorio la Ley vigente era o bien la Torá o bien las leyes de las ciudades paganas, que las regían desde tiempos helenísticos o incluso anteriores. Hasta la destitución de Arquelao y la conversión de su tetrarquía en prefectura perteneciente a la provincia de Siria, ni el derecho ni las instituciones políticas ni el ejército romano se asentaron en el territorio judío. Su asentamiento, sin embargo, fue leve. El derecho romano convivió con el judío y sólo se aplicaba en caso de delitos cometidos contra ciudadanos romanos o contra el Estado.

En cuanto al ejército, uno de los principales factores de romanización, tuvo una escasa presencia en Judea hasta la Guerra Judía. Ninguna legión acampaba en el territorio, cuya seguridad garantizaban tan sólo una cohorte en Cesarea y otra en Jerusalén, aparte de las tropas auxiliares de los príncipes herodianos⁸⁰⁰. La cohorte de Cesarea era la I o la II Italica, una cohorte de ciudadanos romanos, por lo que de nuevo Cesarea sería la única ciudad de Palestina romanizada por el ejército, ya que, como era habitual, muchos legionarios se licenciarían en la propia ciudad quedándose a vivir en ella. Nada se sabe sobre el origen de la cohorte de la Torre Antonia, aunque todo parece indicar que era una cohorte de auxiliares, quizás una mezcla de idumeos, sirios, e incluso galos, descendientes de la guardia personal que Augusto había regalado a Herodes. En cualquier caso, aunque se demostrara la presencia de verdaderos romanos entre los 480 soldados de dicha cohorte, su influencia en una ciudad como Jerusalén sería, sin duda, ínfima.

Por último, la romanización ideológica y educativa fue sin duda muy parcial. Ya se ha tratado la cuestión de la expansión del culto imperial, que afectó sólo a la costa y a las fundaciones o refundaciones herodianas del interior. Hay que añadir el hecho indiscutible de que en los puertos y enclaves comerciales el mayor movimiento de extranjeros respecto a la época asmonea, especialmente de mercaderes de Siria, Egipto y Chipre, supondría un incremento de la difusión del pensamiento helenístico que, como se vio anteriormente, ya había sido bastante importante en los siglos anteriores. Ahora bien, como apunta Chancy, *“los locales pueden a veces apropiarse de símbolos culturales y vocabulario de la cultura helenística y/o romana*

800 ISAAC, B.: *The Limits of Empire: The Roman Army in the East*, Oxford, 1990, pp. 427-435.

*para expresar sus propias identidades; pueden incluso emplear estos símbolos y vocabulario para expresar resistencia a estas culturas*⁸⁰¹ y esto es exactamente lo que ocurrió en la inmensa mayoría de los judíos, tanto los de Palestina como los de la Diáspora. Exceptuando casos excepcionales de apostasía como el de Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría, los judíos de época romana, desde los más antirromanos celotes hasta el propio Filón, actuaron de esa manera, aceptando conceptos y símbolos grecorromanos para reformularlos en defensa de su fe religiosa y de su cultura judía. Además, el grado de asimilación del pensamiento helenístico variaba naturalmente entre los diferentes estratos sociales y sus posibilidades económicas de recibir una buena educación.

Lo mismo cabe decir de la romanización lingüística. La lengua es quizás junto a la religión el factor principal de identidad étnica. En Oriente, a la caída de los Imperios helenísticos, se produjo un curioso renacimiento de lenguas como el egipcio, el hebreo o el acadio, que indica la importancia que para el pueblo tenía en aquel entonces -como hoy- la lengua autóctona como signo de identidad, a pesar del paso de siglos de dominación y de imposición de la lengua imperial griega⁸⁰². De hecho, el egipcio perduró en el copto hasta la actualidad al igual que el hebreo como lengua religiosa judía. No ocurrió lo mismo con el acadio, pero sí, en cierto modo con el siríaco (arameo del norte), lengua culta en Oriente Medio hasta el siglo IX d.C. La expansión del griego en Judea es el factor de romanización lingüístico propio de la zona oriental del Imperio Romano, donde el latín jamás llegó a imponerse, fundamentalmente por la pragmática identificación de los romanos entre su cultura y la griega, que facilitó su dominio de esta enorme y poderosa región con tradición imperial propia, inexistente en el oeste. Si, como se vio anteriormente, la época asmonea supuso un freno a la ineludible expansión del griego, y podemos considerar las monedas trilingües de Juan Hircano como un símbolo de esta resistencia y de la heterogeneidad lingüística existente en la Judea asmonea, la situación no cambió mucho en época de Herodes el Grande, a pesar de su política lingüística filohelenística (que es lo mismo que filorromana). El hecho de que las monedas del monarca idumeo tuvieran inscripciones sólo en griego demuestra sus intenciones, pero no contradice la realidad trilingüe, ya que el arameo seguía siendo el idioma más hablado, como demuestra el hecho de que aparezca más frecuentemente en las inscripciones funerarias anteriores al 70, y el hebreo no había sido del todo olvidado, sino que se mantenía como símbolo lingüístico de identidad étnica, hecho que no sólo demuestran algunos textos, sino la acuñación de monedas por parte de los rebeldes del 66

801 CHANCEY, 2005, pp. 14-15.

802 SCHWARTZ, S.: "Language, Power and Identity in Ancient Palestine", en *Past & Present* n° 148, 1995, pp. 3-47, especialmente p. 19.

al 74, como las de la rebelión de Bar Kohba, se inscribieran en hebreo⁸⁰³. De hecho, en la sinagoga palestina, como se indicó al principio en la Introducción, la lectura se hacía en hebreo y un traductor iba interpretando directa y oralmente el texto en arameo al mismo tiempo. Para ello habría memorizado la versión de la Torá en arameo que se realizó ya en tiempos de Nehemías (en 8,8), época en la que tras el retorno de los exiliados a Babilonia, el arameo se impuso en Jerusalén mientras el hebreo quedaba relegado a las aldeas. Esta realidad debió perdurar mucho tiempo, ya que la Mishná, en torno al 200 d.C., nos dice que los matrimonios judíos se realizaban en arameo en Jerusalén y Galilea mientras en el resto de Judah se hacían en hebreo⁸⁰⁴. Pero este conservadurismo rural no debe distraernos de lo que los manuscritos, epígrafes funerarios y graffitis demuestran: que el arameo era la lengua más hablada, leída y escrita de Judea en época herodiana⁸⁰⁵. En cuanto al griego, como ha explicado con claridad Millard, el hecho de que aparezca en la literatura palestina en menor proporción que el hebreo y el arameo no demuestra que su conocimiento y uso fuera reducido, ya que su presencia en los documentos oficiales de los gobiernos herodianos o romanos, así como en las inscripciones funerarias, en graffitis, en óstraca y en papiros de correspondencias y contabilidad privadas, indica que pocas zonas de Judea ignoraron por completo el griego y que su conocimiento entre las clases medias y altas debió ser bastante común. No sólo para entenderse con los gobernantes, sino también con los habitantes de las ciudades filisteas, que tan sólo hablaban el griego en esta época, con los de las ciudades de Celesiria, donde el griego tendría mayor peso que el siríaco o el árabe nabateo, con los mercaderes provenientes de todo el Imperio pero predominantemente de las helenizadas provincias de Egipto, Chipre y Siria, y, por supuesto, con los peregrinos judíos que acudían al Templo o a la sinagoga helenista de Jerusalén para adquirir una mayor santidad y formación religiosa⁸⁰⁶.

Ahora bien, como Chancey ha demostrado, esta no era la situación de Galilea⁸⁰⁷. Apenas hay inscripciones o monedas en griego en la Galilea del siglo I, el griego es escaso en los epígrafes funerarios y en los nombres propios constatados para la época (con la excepción de los evangelios, escritos en época posterior), y no hay en nuestras fuentes ninguna referencia a escuelas griegas

803 SCHWARTZ, 1995, p. 27.

804 M. Ket. 4,12.

805 MILLARD, A.R.: *Reading and Writing at the Time of Jesus*, Nueva York, 2000, pp. 85-102.

806 MILLARD, 2000, pp. 102-117. Véanse también las obras anteriores de FITZMYER, J.A.: "The Languages of Palestine in the First Century AD", en *The Semitic Background of the New Testament*, Grand Rapids, 1997, pp. 29-56; GREENFIELD, J.C.: "The Languages of Palestine, 200 BCE-200 CE", en PAPER, H.H.: *Jewish Languages: Themes and Variations*, Cambridge, 1978, pp. 143-154.

807 CHANCEY, 2005, pp. 122-165.

en Séforis ni Tiberíades, a pesar de que Hengel lo proclamara⁸⁰⁸. Habría que esperar al siglo II para constatar un incremento de la presencia del griego. Eso sí, en Séforis y Tiberíades el uso del griego sería mayor que en la Galilea rural y, por otra parte, en las áreas cercanas a Fenicia, Celesiria y Escitópolis, inevitablemente, el conocimiento del griego debía ser mayor. El análisis de Chancey demuestra el escaso grado de helenización de Galilea en lo que se refiere al lenguaje, pero sigue siendo bastante probable que una familia dedicada a la carpintería conociera algo de griego, especialmente si trabajaba en una aldea cercana a Séforis -como Nazaret- (probablemente produciendo material para las obras de Autocratis) y se trasladó a una aldea cercana a Tiberíades -como Cafarnaún- allá por la época en que esta se fundó (probablemente produciendo material para las obras de la nueva ciudad). Un *tecton*, calificativo del padre de Jesús en los evangelios, no era un simple obrero carpintero, sino un maestro, dueño de un taller, y su clientela principal eran los constructores, que utilizaban la madera tanto para las techumbres de la mayor parte de edificios como para las estructuras con que construir bóvedas de piedra.

Por otra parte, es evidente que la romanización de la prefectura de Judea en tiempos de Jesús debió ser mayor que la romanización de las tetrarquías de Antipas y Filipos, que gobernaban sus territorios con instituciones y leyes completamente judías, mientras que en Jerusalén, Idumea y Samaría, territorios dependientes ahora del prefecto romano, se había producido una trascendental transformación político-jurídica con la introducción del gobierno directo romano. Lo mismo podemos decir de otros aspectos de la romanización, como la presencia del ejército romano en Galilea, que no se produjo hasta la Guerra del 66, o la lentitud con que se expandieron los elementos arquitectónicos, escultóricos, pictóricos y musivarios romanos en la Galilea del siglo I⁸⁰⁹. Evidentemente, los judíos que habitaban Galilea, el único territorio puramente judío que permanecía gobernado con leyes e instituciones judías, temían la expansión del derecho y el gobierno romano, cuya sombra amenazante cubría ya a sus vecinos.

No deja de ser paradójico que Galilea (*Gelil ha-goyim*, es decir, “el distrito de los gentiles”, denominación que aparece por vez primera en Isaías⁸¹⁰) fuese la zona que mantuviese más fielmente la cultura judía aramea frente a la helenización. Y es que la judaización de esta región del antiguo reino de Israel, cuyas tribus se perdieron ya en época de las deportaciones asirias, era aún reciente, puesto que fue conquistada por Juan Hircano en torno al año

808 HENGEL, 1974, p. 17.

809 CHANCEY, 2005, pp. 71-121 y 193-220.

810 En torno al 734 Tiglatpileser III arrebató a Pecal de Israel parte de Galilea y Galaad, conquistas que culminaría en el 724 con la destitución del último Rey de Israel, Oseas, y tras la toma de Samaría en el 721, el nuevo emperador asirio, Sargón, deporta en masa a los judíos estableciendo colonos asirios que producirían el sincretismo religioso samaritano. Posiblemente en Galilea ocurriera algo similar que justificara el apelativo que le da Isaías.

110 a.C., a finales de su reinado⁸¹¹. La arqueología demuestra que la cerámica usada en la Alta Galilea desde el período persa y la cerámica fenicia presente en la Galilea Occidental desaparecieron en beneficio de la cerámica judía en torno al año 100 a.C., época en la que también apareció la numismática asmonea, desaparecieron los objetos de culto pagano, fueron abandonados antiguos asentamientos y se fundaron otros nuevos en lugares diferentes, así como una red de fortalezas frente a los vecinos fenicios y celesirios⁸¹². Todo ello demuestra que debió producirse una auténtica colonización de población procedente de Judea. Durante los sesenta años de dominio asmoneo pudieron respetarse en Galilea los años sabáticos (Dt 15) e incluso el jubileo (Lv 25) con su consecuente redistribución de las tierras. Se sabe que el último Jubileo celebrado en la Antigüedad fue el 27 d.C., lo que nos lleva al 23 a.C., al 73 a.C. y al 123 a.C. como fechas de los anteriores Jubileos. Puesto que en Galilea se habían repartido recientemente las tierras entre los colonos judíos allí asentados, es posible que en el año 73 a.C., durante el gobierno de Alejandra Salomé y los fariseos, se pudiera llevar a cabo de forma mucho más efectiva que en Judea la reordenación de la propiedad establecida en el Jubileo. Por tanto, la sociedad que encontró Pompeyo en el 63 a.C. era bastante igualitaria, una sociedad de pequeños campesinos judíos libres e iguales.

Gabinio separó por primera vez esta Galilea judía de Judea creando un sínodo con sede en Séforis. Poco sabemos de la Séforis prerromana. Probablemente fue una simple fortaleza creada por los asirios y mantenida como tal por babilonios, persas, lágidas, seléucidas y asmoneos. La verdadera ciudad que durante estos imperios ejerció la capitalidad sobre los valles y montañas galileos fue la egipcia Akka, llamada Ptolemais por los lágidas y Akre por Flavio Josefo. Aunque Alejandro Janneo conquistó Ptolemais, Cleopatra VII la arrebató al reino judío y desde entonces perteneció a Fenicia y estuvo separada del interior. Los asmoneos le dieron su nombre por la vista de pájaro que desde ella se tiene del valle de la Galilea inferior (de *tsippor*, “pájaro”).

811 En teoría, Demetrio I había renunciado a Galilea, Samaría, Perea y Judea en favor de Jonatán en torno al 150 a.C.; JOSEFO: *AJ* XIII 2,3 (46-57). Pero este discurso de Demetrio I es probablemente invención de Josefo. De hecho, fue Simón Macabeo quien consiguió la verdadera independencia de la región de Jerusalén entre el 142 y el 135 a.C. El problema es que Josefo no menciona cuándo se produjo la conquista de Galilea, pero sí dice que Juan Hircano mandó allí a su hijo Alejandro Janneo, “*para que fuera criado allí*”; JOSEFO: *AJ* XIII 12,1 (322). Puesto que Alejandro Janneo murió en el 76 a.C. a la edad de 49 años, nació en el 125 a.C.; JOSEFO: *AJ* XIII 15,5 (404). Puesto que la conquista de Samaría se produjo reinando Antíoco IX en Siria y justo cuando se rompió la alianza con Ptolomeo IX de Egipto, depuesto en 110 a.C. por su madre Cleopatra III, lo más probable es que la conquista de Galilea se produjera ese mismo año o poco después. Juan Hircano conquistó Samaría e Idumea, obligando a los idumeos a circuncidarse y judaizar, por lo que es probable que hiciera lo mismo en Galilea (su hijo Aristóbulo I hizo lo mismo con los itureos, situados al norte de Galilea); JOSEFO: *AJ* XIII 9,1 (254-258); 10,2-3 (275-283); 11,3 (319).

812 FRANKEL, R. et al.: *Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee: Archaeological Survey of Upper Galilee*, Jerusalén, 2001, pp. 108-114 y 131-134.

Probablemente, en esta época siguió siendo una simple fortaleza, puesto que no se han hallado restos arqueológicos dignos de una ciudad atribuibles a este período, tan sólo algunas cisternas y piscinas para abluciones en la acrópolis y quizás algunas tiendas e incluso alguna sinagoga. Tampoco hay restos de la primera época romana, dado que la ciudad fue arrasada a la muerte de Herodes el Grande por el gobernador de Siria, por participar en la rebelión de Judas el Galileo. Pero, en cualquier caso, su transformación en capital de Galilea con sínodo propio debió suponer un considerable incremento de población y de urbanización.

Los romanos, además, introdujeron su derecho de propiedad, permitiendo la continuidad del proceso de concentración de propiedad inherente a todo sistema económico basado en la propiedad privada. Los herodianos, sin duda, promovieron el derecho de propiedad y el derecho mercantil romano, comprando y vendiendo tierras para realizar sus planes de urbanización y romanización del país. La concentración de propiedad favorecería la exportación de excedentes a las grandes ciudades de Fenicia y Celesiria, produciendo probablemente, como suele ocurrir en todos los casos de explotación colonial, hambrunas en la población desposeída.

Este es el panorama que describe Crossan en su obra *El nacimiento del Cristianismo*⁸¹³. Si el enriquecimiento derivado de la concentración de propiedad y la comercialización hizo que las élites judías fuesen filorromanas, la crisis social producida por la imposición del sistema económico romano supuso la expansión de la ideología antirromana entre las clases inferiores. Basándose especialmente en las conclusiones de los antropólogos Gerhad Lenski⁸¹⁴ y John Kautsky⁸¹⁵, Crossan estudia los hechos históricos analizando exhaustivamente los textos antiguos judíos, griegos y romanos, y contrasta sus hipótesis con los resultados de la arqueología Galilea (Reed⁸¹⁶, Strange⁸¹⁷, Meyers⁸¹⁸, Adan-Bayewitz⁸¹⁹). La conclusión principal respecto al contexto imperial en que surge la figura de Jesús es que el Imperio Romano, como cual-

813 CROSSAN, J.D.: *El nacimiento del Cristianismo*, Maliaño, 2002 (Nueva York, 1998), pp. 177-238.

814 LENSKI, G.: *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Barcelona, 1969 (Nueva York, 1966); *Sociedades humanas. Introducción a la Macrosociología*, México, 1997 (Nueva York, 1974).

815 KAUTSKY, J.: *The politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill, 1982.

816 REED, J.L.: *The population of Cafarnaún*, Claremont, 1992; *Paces in Early Christianity: Galilee, Archaeology, Urbanization and Q*, Claremont, 1994; *Population Numbers, Urbanization and Economics: Galilean, Archaeology and the Historical Jesus*, Atlanta, 1994; *The social map of Q*, Valley Forge, 1995.

817 STRANGE, J.F.: *Six Campaigns at Sepphoris*, Nueva York, 1992; *First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts*, Atlanta, 1994.

818 MEYERS, E.M.: *Roman Sepphoris in Light of New Archaeological Evidence and Recent Research*, Nueva York, 1992.

819 ADAN-BAYEWITZ, D.: *The Local Trade of Sepphoris in the Roman Period*, 1990; *Common pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade*, Ramatgan, 1992.

quier otro imperio antiguo, provocó en Galilea un proceso de comercialización que afectó a todos los sectores de la economía, pero muy especialmente al mercado de la tierra, defendido por la Ley judía contra la concentración de propiedad por medio de normas contra el endeudamiento (Ex 22, Dt 23 y 24, Lv 25), además de los ya mencionados año sabático y año jubilar. Este conjunto de normas, así como las exhortaciones de los profetas, suponían una sólida ideología campesina según la cual la propiedad de la tierra quedó plenamente repartida por Dios al entregar a Israel la Tierra Prometida y, aunque la competitividad del mercado pudiera provocar la pérdida de la propiedad por parte de algunos israelitas, los años jubilares (cada cincuenta años) supondrían un nuevo reparto de la tierra que recuperase la igualdad social primitiva. La comercialización de la tierra en el Imperio Romano supuso el desposeimiento de gran parte de la población de Galilea, que se vio obligada a realizar actividades artesanales como medio de supervivencia. Estas actividades, en las sociedades campesinas, tenían menos status que el trabajo agrario. Los jornaleros, desposeídos de sus parcelas, se vieron obligados a desempeñar otros oficios en los períodos de vacancia en la agricultura mediterránea. Oficios como la cerámica o el textil, asignados a las mujeres en las sociedades agrarias no comercializadas, quedaban en manos de jornaleros-artesanos, produciéndose cierta especialización de las aldeas de Galilea para abastecer no sólo a otras aldeas, sino especialmente a las dos grandes ciudades de la región creadas o refundadas por los romanos y los príncipes herodianos en las primeras décadas de dominación romana. La política de urbanización romana producía esas consecuencias inevitables en el mundo rural. En el caso de Galilea, arraigada a la tradición igualitarista de la Ley judaica, tal fenómeno tenía que provocar ineluctablemente la reacción y rebelión de las masas campesinas desposeídas, de las cuales la familia de Jesús, dedicada a la carpintería, era una entre tantas. El caso de Séforis debió ser especialmente impactante en la infancia de Jesús, dado que Antipas comenzó su reconstrucción en el año 1 a.C., cuando Jesús tendría unos 3 años de edad. Las excavaciones recientes, dirigidas por el profesor Zeev Weiss, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, han relativizado las conclusiones de Meyers, Strange y Adan-Bayewitz, demostrando que la mayor parte de los restos romanos hallados en la ciudad corresponden a época de Adriano, cuando fue reconstruida como Diocesarea, con un nuevo decumano y toda una serie de edificios públicos y lujosas casas romanas. Pero, aunque el grado de romanización de la ciudad en tiempos de Antipas no fuera tan elevado como en el siglo II, cuando las casas e incluso las sinagogas se adornaron con mosaicos de temática mitológica grecorromana, hay que tener en cuenta que probablemente fue ya en época de Antipas cuando se construyó el teatro de estilo griego en la falda de la montaña⁸²⁰ y probablemente el primer

820 Posibilidad sugerida por BATEY, R.A.: "Sephphoris: An Urban Portrait of Jesus", en *BAR* 18, 1992, PP. 50-63; pero criticada, por la datación a finales del siglo I d.C. de la cerámica

templo en honor al emperador, dado el nombre de Autocratis dado a la ciudad entonces. La campaña arqueológica de 2008 ha permitido a Zeev Weiss encontrar la escalinata del podium de un templo romano de época antonina⁸²¹, que quizás se construyera sobre otro más antiguo y que probablemente estuviera dedicado a Zeus y el emperador, dado el nombre con que Adriano rebautizó a la ciudad: Diocesarea. En cualquier caso, la actividad constructiva de Antipas tuvo que ser bastante importante, aunque solo fuera para reconstruir una ciudad de unos diez mil habitantes⁸²².

Igualmente, en la juventud de Jesús, concretamente en el año 20 d.C., cuando contaba unos 23 años de edad, el centro de gravedad de Galilea se desplazó de Séforis a Tiberíades y, muy probablemente, esa fue la razón para que Jesús abandonara Nazaret por Cafarnaún, aldea cercana a Tiberíades desde la que se podían vender vigas de madera a los constructores de la ciudad. Un galileo piadoso como Jesús no podía vivir en una ciudad pagana como Tiberíades, edificada sobre el cementerio judío de la antigua aldea de Rakkad, hecho que la hacía especialmente impura, a lo que habría que añadir el que estuviese poblada por una multitud diversa de judíos, sirios, idumeos y árabes, entre los que Josefo distingue “no pocos galileos”, pero también gentes llegadas de otras “tierras sometidas al tetrarca” (probable referencia a gentiles de Transjordania) y “mendigos traídos allí de todas partes, entre los cuales había algunos que no era claro incluso que fueran personas libres”⁸²³. Pero además de esos dos motivos por los que Tiberíades era impura para los galileos, había otros muchos, como su teatro con capacidad para cinco mil espectadores⁸²⁴ y, por supuesto, su culto imperial, aspectos que Josefo calló para no ofender a sus patrones Flavios y a su público griego y romano. Pero si las dos Cesareas y Livias eran ciudades paganas construidas fuera del territorio plenamente judío en zonas que tenían una población mayoritariamente no judía, Tiberíades, en cambio, era una ciudad pagana en territorio totalmente judío, por lo que debió considerarse una gran ofensa para los judíos galileos, que tanto habían luchado cien años antes por despaganizar “el distrito de los gentiles”. Tal era el odio a Tiberíades por parte de los galileos piadosos que cuando, en el año 66 d.C., Flavio Josefo llegó a Tariquea (Magdala) como gobernador nombrado por los rebeldes de Jerusalén, “llegaron muchos galileos de todas partes con sus armas y me pedían que atacase Tiberíades, la tomase por

hallada en el teatro, por WEISS, Z. y NETZER, E.: “Hellenistic and Roman Sepphoris: The Archaeological Evidence”, en NAGY, R. (ed.): *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Winona Lake, 1996, pp. 29-37.

821 WEISS, Z.: “Archaeological Report of Sepphoris 2008”, en *The Institute of Archaeology*, Universidad Hebrea de Jerusalén (<http://archaeology.huji.ac.il/news/Zippori2008.asp>).

822 CHANCEY, 2005, p. 83.

823 JOSEFO: *AJ XVIII* 2,3 (36-38).

824 HIRSCHFELD, Y.: “Excavations at Tiberias Reveal Remains of Church and Possibly Theater”, en *BA v. 54*, n.º 3, 1991, pp. 170-171.

*la fuerza, la arrasara hasta los cimientos y redujera a la esclavitud a sus habitantes, incluidos mujeres y niños*⁸²⁵.

La construcción de la nueva Séforis y de Tiberíades fue posible, como ha comentado en varias ocasiones Horsley, gracias al incremento de la presión fiscal por parte de Antipas⁸²⁶. Hasta entonces la recaudación de tributos en Galilea se había producido desde la lejana Jerusalén. Ahora, el tetrarca que vivía en la propia Galilea ejercía con sus tropas idumeas y mercenarias una gran presencia inspectora. La incorporación del sistema romano de arrendamiento de impuestos a particulares (publicanos), desconocido hasta entonces en Galilea y Judea, incrementaba aún más la presión fiscal. Los judíos que no podían pagar los impuestos se endeudaban y acababan cediendo sus tierras a los prestamistas o a los publicanos. La conflictividad social, pues, había aumentado, sumándose a la conflictividad política y económica.

Se ha calculado que el 90% de la población de Judea y Galilea pertenecía a la clase baja rural y urbana, mientras que el 9% podía considerarse aristocracia urbana y el 1% aristocracia imperial⁸²⁷. Aunque existiese cierta movilidad social, era muy limitada y el flujo de bienes tenía carácter fundamentalmente vertical: de los campesinos a la aristocracia⁸²⁸. Sólo el evergetismo permitía cierto flujo inverso de bienes en el mundo antiguo, pero el evergetismo era ejercido en Grecia y Roma a través de la religión, mediante sacrificios y espectáculos públicos que los judíos rechazaban. Y, puesto que los sacrificios del Templo de Jerusalén se diferenciaban del resto de los sacrificios templarios del mundo antiguo en que la carne no se distribuía entre los fieles, sino tan sólo entre los sacerdotes, hay que concluir que el evergetismo en Judea y Galilea era prácticamente nulo. Sólo en los templos de las ciudades paganas o en los templos imperiales podía un judío o un galileo disfrutar de la redistribución de bienes, pero ese pecado era nefasto. Ahora bien, la sociedad antigua tenía otro mecanismo de supervivencia para los desheredados, un mecanismo que, además de permitirle un medio de vida, otorgaba más poder y prestigio a la aristocracia: el patronazgo. El campesino desposeído que conseguía convertirse en cliente de un poderoso aristócrata local recibía manutención a cambio de su fidelidad y servicio. El resto de los campesinos, lógicamente, veía al nuevo cliente como un traidor a su clase. Como dijeron Peter Garsney y Greg Woolf, la ideología del patronazgo subvertía la solidaridad campesina⁸²⁹. Y si

825 JOSEFO: *Vita* 99.

826 HORSLEY, R.A.: *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, 1995, pp. 64-88; también *Archaeology, History and Society in Galilee*, Pensilvania, 1996.

827 HARLAND, P.A.: "Connections with Elites in the World of the Early Christians", en BLASI, J. DUHAIME, J. y TURCOTTE, P.A.: *Handbook of Early Christianity*, Oxford, 2002, pp. 385-408.

828 HANSON, K.C. y DOUGLAS, E.O.: *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, 1998, p. 128.

829 GARSNEY, P. y WOOLF, G.: "Patronage of the Rural Poor in the Roman World", en WALLACE-HADRILL, A.: *Patronage in Ancient Society*, Londres, 1989, pp. 153-170.

esto era válido para cualquier pueblo sometido a Roma, más lo era para judíos y galileos, que carecían de los efectos redistributivos del evergetismo y tenían un libro sagrado en que se proclamaba la necesidad de recuperar la igualdad entre los campesinos cada jubileo.

B) EL CELOTISMO Y OTRAS CORRIENTES IDEOLÓGICAS CONTRARIAS A LA ROMANIZACIÓN.

Además del uso étnico o territorial, el término “galileo” tuvo otro significado, como dice Brandon: “*La Misná (Yadaim 4.8) parece conservar, de forma como confusa, alguna memoria de hombres conocidos como Galileos que profesaban principios celotes: «Un sectario galileo dijo: ‘Protesto contra vosotros, ¡oh fariseos!, porque escribís en una nota de divorcio el nombre del gobernante junto con el nombre de Moisés’. Los fariseos replicaron: ‘Nosotros protestamos contra ti, ¡oh sectario galileo!, porque tú escribes el nombre del gobernante junto con el Nombre (de Dios) en la (misma) página, y, además, escribes el nombre del gobernante arriba y el Nombre (de Dios) abajo; puesto que está escrito: Y dijo el Faraón, ¿Quién es Yahvé para que yo le escuche su voz, ¡Deja ir a Israel!?’»*”⁸³⁰. Otra referencia a los galileos como hombres fuertes que Brandon, siguiendo a Hengel, considera que los vincula a los celotes, es la de Epicteto⁸³¹. Lo mismo puede decirse del pasaje de Hegesipo en que menciona a las sectas judías contrarias al judaísmo, en que en lugar de los celotes menciona a los “galileos”⁸³².

El fundador de la secta de los celotes fue Judas el Galileo⁸³³, que dirigió las rebeliones de los años 4 a.C. y 6 d.C. Era hijo del bandido Ezequías, al que había capturado y ejecutado Herodes en Galilea en el año 47 a.C. No debe confundirse con el fariseo Judas ben Sarifeo que junto a Matías ben Margaloto, durante la enfermedad de Herodes en marzo del 4 a.C., promovió el tumulto que derribó el águila de oro que el rey había colocado en la puerta mayor del Templo, y que fue condenado a morir quemado vivo. Tras los funerales de Herodes, el 11 de abril de ese mismo año la multitud ocasionó otro motín en el Templo en venganza por la ejecución de Judas y Matías, que Arquelao sofocó cargando con el ejército y ocasionando tres mil muertos⁸³⁴. Cuando Arquelao partió hacia Roma, como se comentó anteriormente, los judíos se rebelaron contra el administrador romano Sabino y tuvo que acudir el gobernador de Siria, Varo, con sus legiones. A pesar de sofocar la primera rebelión y dejar una legión en Jerusalén al mando de Sabino, tras su partida la situación se complicó aún más: un esclavo de Herodes llamado Simón se proclamó rey, al igual que el pastor Atronges, mientras en Galilea, Judas el hijo

830 BRANDON, S.G.F.: *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967, p. 54.

831 ARRIANO: *Discursos de Epicteto*, IV, 7,6.

832 EUSEBIO: *HE* IV 22.

833 JOSEFO, *Guerra* II 56, *Antigüedades* XVII 271-2.

834 JOSEFO: *AJ* XVII 6,2-9,3 (149-218); *BJ* I 648- II 10.

de Ezequías aprovechaba la ausencia de Antipas -que había partido igualmente a Roma para reivindicar sus derechos al trono- para saquear el arsenal de Séforis. Según Josefo, la aspiración de Judas el Galileo era igualmente la realeza. Varo tomó Séforis, la quemó y redujo a la esclavitud a sus habitantes, pero no capturó a Judas el Galileo. Tras tomar Jerusalén, Varo crucificó a dos mil rebeldes. Finalmente, al volver Arquelao a Judea y Antipas a Galilea se restableció el orden⁸³⁵. Sin embargo, diez años después, Judas el Galileo reapareció en Judea, iniciando una nueva rebelión contra el prefecto Coponio y el gobernador de Siria, Cirino, que tenía como misión elaborar el censo de las propiedades de toda Siria, en la que de nuevo quedaba incluida Judea. Proclamó su doctrina de insumisión fiscal con ayuda del fariseo Sadoc e inició así, según Josefo, la cuarta filosofía de los judíos, el zelotismo, que *“concuerdan con el punto de vista de los fariseos en todas las cuestiones, con la única diferencia de que su amor por la libertad es incommovible, puesto que no aceptan otro jefe y soberano más que únicamente Dios. Tienen por cosa de poca monta sufrir las más diferentes clases de muertes por oponerse a dar a hombre alguno el título de soberano. Y como la mayoría de la gente ha visto con sus propios ojos con cuánta firmeza soportan los mayores sufrimientos por defender estos principios, omito extenderme más en ello”*⁸³⁶.

El uso del término “celote”, que significa “fanático”, ha dividido a los historiadores desde la publicación en 1985 de la obra de Horsley y Hanson, en la que se criticaba la interpretación tradicional que se había hecho de los celotes. Según ellos, la “Cuarta Filosofía” de Judas el Galileo mencionada por Josefo, el grupo terrorista de los sicarios y los celotes eran tres movimientos diferentes: el primero, nacido a la muerte de Herodes el Grande, tenía como principio fundamental la insumisión fiscal, el segundo, nacido en los años cincuenta, tenía como objetivo asesinar a los colaboracionistas y provocar una rebelión armada, el tercero, nacido en los años de la Guerra Judía, pretendía hacerse con el poder en Jerusalén para imponer un celoso régimen de riguroso cumplimiento de la Torá⁸³⁷. No me resulta convincente esta hipótesis, bastante artificial, y creo más acertada la visión tradicional descrita por Josefo en que se considera que la secta de los celotes nació en el año 6 y tuvo continuidad hasta el 74, pero aunque se la aceptase como una teoría convincente, en realidad, es irrelevante. ¿Qué más da que los celotes constituyesen un grupo organizado desde el año 6 o desde el 66, si reconocemos, como no podía ser de otra manera, que desde el año 6 hasta el 74 hay una espiral de

835 JOSEFO: *AJ* XVII 9,1-10,10 (206-298); *BJ* II 10-76.

836 JOSEFO: *AJ* XVIII 1,6 (23-24).

837 HORSLEY, R.A. Y HANSON, J.H.: *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Harrisburg, 1999 (Nueva York, 1985), pp. 190-243; “The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt”, en *NT* v. 28, Fasc. 2, 1986, pp. 159-192.

violencia –como el propio Horsley defendería dos años más tarde en una obra que se comentará después– que comenzó con la fundación de la cuarta filosofía y terminó con la derrota de los celotes de Masadá? La discusión de Horsley se limitaba a matizar con propuestas novedosas que han tenido bastante predicamento entre los exégetas el carácter más o menos organizado y más o menos continuo de un movimiento antirromano de carácter armado de cuya existencia no se puede dudar. Lo cierto es que los descendientes de Judas el Galileo continuaron liderando movimientos rebeldes hasta la toma de Masadá en el 74, como ya se ha visto. Que celotes, sicarios o seguidores de Judas el Galileo fueran grupúsculos diferentes del mismo movimiento no significa que no existiese dicho movimiento. Y Jesús vivió de lleno en esa época, imbuido por ese ambiente.

Probablemente, los rebeldes se considerarían en realidad los verdaderos fariseos y los términos “celote” y “galileo” fueran pseudónimos despectivos usados por sus detractores, entre los que se encontrarían sin duda los fariseos de Jerusalén que habían optado por el compromiso con el poder romano, al igual que los saduceos. En realidad, habría que entender la separación entre fariseos y celotes como una fractura dentro de un movimiento, el fariseo, que siempre había sido antigentil y, hasta la muerte de Alejandro Janneo, belicista. A la muerte de Herodes el Grande los fariseos habían recuperado su furor y su carácter rebelde contra Arquelao. Sólo a partir de la transformación de Judea en prefectura romana se produciría la fractura entre los fariseos pacíficos y colaboracionistas y los que siguiendo a Sadoc el fariseo fundaron la congregación de los celotes, como deja ver Josefo en un texto que, por cierto, tiene parte de laudatorio, aunque califique una y otra vez de locos a sus seguidores. Podría decirse que los que verdaderamente cambiaron de postura no eran los celotes, sino los fariseos que abandonaron su lucha por el Reino de Dios, iniciada ciento setenta años antes frente a los seléucidas. La helenizada filosofía de los fariseos de Judea se acercó, pues, al pensamiento sacerdotal, proclive desde época persa a contemporizar con los poderes del momento, como ya habían hecho los saduceos. La doctrina política conformista de los saduceos, fariseos y herodianos se basaba en tres máximas:

1. Todo poder viene de Dios.
2. Los designios de Dios son inescrutables.
3. Cuando los judíos sean verdaderos cumplidores de la Torá, vendrá el reino de Dios, es decir, la independencia política de Israel.

Estas máximas estuvieron vigentes durante mucho tiempo en el judaísmo y lo están aún hoy en aquellas corrientes ultraconservadoras no sionistas que siguen utilizando el término *hasidim* para autodefinirse⁸³⁸. Por tanto, la

⁸³⁸ Ciertas sectas y partidos políticos hasidíes actuales rechazan al Estado de Israel y consideran que su existencia supone un retraso en la venida del Mesías. Son además pacifistas.

diferencia entre los fariseos de Judea y los saduceos quedaron en temas más filosóficos, como la inmortalidad del alma, y en cuestiones más sociales: los saduceos se apoyaban en la aristocracia sacerdotal y los fariseos en la clase media de los escribas. Frente a los fariseos de Judea, los galileos o celotes proclamaban la necesidad de luchar contra el ocupante romano, como habían hecho los asmoneos contra los seléucidas, y promovían la insumisión fiscal como medio de lucha contra el Imperio y contra los sacerdotes que lo apoyaban y que cobraban al pueblo el didracma templario. Evidentemente, esta cuarta filosofía tendría más éxito entre las clases populares desposeídas y oprimidas por la presión fiscal. La postura política de los esenios, como se vio al analizar los textos de Qumrán, era igualmente antiimperialista y violenta, pero se basaba no en la acción armada ni en la insumisión fiscal, sino en un mesianismo apocalíptico.

Judas el Galileo no fue capturado, puesto que Josefo no menciona su ejecución, como hace con cualquier otro rebelde. Tras él, Josefo menciona en el libro XVIII de las *Antigüedades* los conatos de rebelión producidos en el 26 d.C. por la introducción de enseñas y escudos romanos en el Templo por parte de Pilato, así como por el tema del acueducto, en torno al 29, por la ejecución de Juan el Bautista, galileo como Judas, y en torno al 30, por la ejecución de Jesús junto a Barrabás y otros dos “bandidos” (término usado por Josefo para designar a los celotes) que “habían participado en el motín”. Aunque Josefo no mencione el martirio de Esteban, en torno al 34, debe considerarse una



25. Ruinas de uno de los campamentos romanos que sitiaron Masadá en el año 73.

muestra más de que la tensión producida por el galileo Jesús aún estaba latente, y así continuaría hasta el 66, ya que hacia el 37, bajo el prefecto Marcelo, Pablo persiguió a los nazarenos hasta Damasco, en el 44 Herodes Agripa I ejecutó a Santiago ben Zebedeo y encarceló a Pedro, en el 49 Claudio expulsó a los judíos de Roma a causa de Crestus, y en el 62 el Sumo Sacerdote Ananos ejecutó a Santiago el hermano de Jesús.

Durante todos esos años, los conflictos violentos no estuvieron exclusivamente relacionados con los “galileos” o “nazarenos”, sino que hubo mucho otros, de naturaleza igualmente mesiánica: en el 35 se produjo una matanza de samaritanos por parte de Pilato en el Monte Gazarim, en el 38 hubo una matanza de judíos en Alejandría, en el 39 casi estalló la guerra por la decisión de colocar una estatua de Calígula en el templo, sorteada por el legado de Siria Petronio y por Agripa I, entre el 46 y el 48 el procurador Tiberio Alejandro, sobrino de Filón de Alejandría, reprimió la rebelión de Simón y Santiago, hijos de Judas el Galileo, en el 52 se produjo un conflicto armado entre judíos y samaritanos, apoyados estos últimos por el procurador Cumano, que acabó con la intervención de Agripa II y el destierro de Cumano, entre el 58 y el 60 el procurador Félix ejecutó al jefe de los “bandidos” (celotes) Eleazar ben Dineo junto a muchos de los suyos, instigó el asesinato del Sumo Sacerdote Jonatán y reprimió la rebelión del Mesías Egipcio, además de que en esta época se produjeron disturbios entre judíos y sirios en Cesarea durante el cautiverio de Pablo. Finalmente, en el 66 el procurador Floro crucificó a algunos judíos provocando la sublevación que desencadenó la Gran Guerra Judaica (66-70), liderada por celotes como Juan de Giscala, Simón Bar Giora, Menahem, hijo de Judas el Galileo, que murió en las luchas intestinas en Jerusalén en el 66, y Eleazar ben Jairo, nieto de Judas el Galileo, que resistió en Masadá hasta el año 73.

Como hemos podido apreciar, los galileos tuvieron desde el principio hasta el final un papel fundamental en la actividad violenta antirromana. Pero los habitantes de Judea no sólo veían a los galileos como gente violenta, sino también como rústicos supersticiosos y fanáticos. Galilea era una región muy rural, de tierras fértiles y población dispersa por el campo en multitud de aldeas. En los Evangelios no se cita ni una sola ciudad, tan sólo aldeas, algunas ilocalizables. Como destaca Geza Vermes, además del prejuicio histórico sobre una región de gentiles, la pronunciación galilea del arameo era muy mala, motivo de broma y de desprecio para los judíos (así por ejemplo, Eleazar, lo pronunciaban Lázaro), a lo que hay que unir un tópico sobre la estupidez de los galileos⁸³⁹.

839 VERMES, 1977: Talmud de Babilonia: Erubin 53a y b, Megillah 24b, Pesahim 49b y 112b, Berakthoth 43b. Talmud de Palestina: Shabbath 15d. Mishnah: Nedarim 2:4. Tosefta: Sanhedrin 2:6. Y el propio Evangelio: Mt 26, 73; 27, 46; Lc 16, 20, Mc 3, 22; 7, 1-34; 14, 70; 15, 34 y Jn 4, 45; 7, 41-52.

Otro tema fundamental que trata Vermes es el de los *hasidim* galileos de los siglos I a.C. y I d.C. Jesús encaja perfectamente en esta categoría de personajes judíos que se caracterizaban especialmente por la realización de milagros y curaciones, eran muy religiosos, especialmente preocupados por la ética, críticos con las riquezas y muy poco preocupados por la *halajah*, las normas legales de conducta o de pureza. Así, en torno al 65 a.C., Honi el Trazador de Círculos, llamado Onías el Justo por Josefo⁸⁴⁰, lograba de Dios que lloviera, capacidad que heredaron sus nietos Hanan y Abba Hilkiah. En las mismas fechas, Hanina ben Dosa, además de convocar la lluvia, realizaba curaciones muy similares a las de Jesús: imponiendo las manos o con la palabra tan sólo. Incluso realizó curaciones a distancia, como la de Jesús con el siervo del centurión de Cafarnaún. Estos santones no propugnaban doctrinas diferentes a las de los fariseos, pero no compartían su obsesión por las conductas puras, violaban normas rituales e incluso, a veces, las ignoraban, hechos que suponían las críticas irritadas de los rabinos fariseos, que tras la 2ª Guerra Judaica impondrían su judaísmo basado en la *halajah*. Hanina era galileo y probablemente también Honi. Para Geza Vermes, Juan el Bautista y Jesús fueron también *hasidim* galileos.

Claro que, puesto que los textos rabínicos en que se apoya Vermes no mencionan a los esenios, lo más lógico es suponer que cuando se refieren a un *hasid* o *hesse* galileo, lo que quieren decir es lo mismo que Josefo, Filón y Plinio cuando mencionan a un *esenio*.

Aunque no tengamos la certidumbre de la existencia de textos de los celotes o de los hasidíes galileos, los documentos que se han datado en esta época nos muestran un fenómeno ideológico novedoso: el incremento del mesianismo davídico, ahora de carácter antirromano.

Entre los primeros textos antirromanos que se escribieron destacan los apócrifos *Salmos de Salomón*, escritos entre el 48 y el 30 a.C. El autor o los autores pertenecían bien a una comunidad esenia, bien a un grupo pietista hasidí muy cercano a los esenios. Merece la pena citar un largo pasaje del Salmo 17 para comprender la fuerza de tal mesianismo:

“Tú, Señor, escogiste a David como rey de Israel; Tú le hiciste juramento sobre su posteridad, de que nunca dejaría de existir anti Ti su casa real (...) Míralo, Señor, y suscitales un rey, un hijo de David, en el momento que tú elijas, oh Dios, para que reine en Israel, tu siervo. Rodéale de fuerza, para quebrantar a los príncipes injustos, para purificar a Jerusalén de los gentiles que la pisotean, destruyéndola, para expulsar con tu justa sabiduría a los pecadores de tu heredad, para quebrar el orgullo del pecador como vaso de alfarero, para machacar con vara de hierro todo su ser, para aniquilar a las naciones impías con la palabra de su boca, para que ante su amenaza huyan los gentiles de

840 JOSEFO: AJ XIV 2,1 (22-24).

su presencia, y para dejar convictos a los pecadores con el testimonio de sus corazones. Reunirá (el rey) a un pueblo santo al que conducirá con justicia; gobernará las tribus del pueblo santificado por el Señor su Dios. No permitirá en adelante que la injusticia se asiente entre ellos, ni que habite allí hombre alguno que cometa maldad, pues sabrá que todos son hijos de Dios. Los dividirá en sus tribus sobre la tierra; el emigrante y el extranjero no habitará más entre ellos; juzgará a los pueblos y a las naciones con justa sabiduría. Obligará a los pueblos gentiles a servir bajo su yugo; glorificará al Señor a la vista de toda la tierra, y purificará a Jerusalén con su santificación, como al principio, para que vengan las gentes desde los confines de la tierra a contemplar su gloria, trayendo como dones a sus hijos, privados de su fuerza, para contemplar la gloria del Señor, con la que Dios la adornó. Él será sobre ellos un Rey justo, instruido por Dios; no existe injusticia durante su reinado sobre ellos, porque todos son santos y su Rey es el Cristo Kiryos. No confiará en caballos, jinetes ni arcos; no atesorará oro y plata para la guerra, ni el día de la batalla acrecentará sus esperanzas la multitud de sus guerreros. El Señor es su Rey. Su esperanza es la del fuerte que espera en Dios. Él se apiadará de todas las naciones que vivan ante Él con religioso temor. Golpeará la tierra continuamente con la Palabra de su boca, pero bendecirá al pueblo del Señor con sabiduría y gozo. El Rey mismo estará limpio de pecado para gobernar un gran pueblo, para dejar convictos a los príncipes y eliminar a los pecadores con la fuerza de su Palabra. No se debilitará durante toda su vida, apoyado en su Dios, porque el Señor lo ha hecho poderoso por el Espíritu Santo, lleno de sabias decisiones, acompañadas de fuerza y justicia. La bendición del Señor está sobre él en la fuerza, no sentirá debilidad. Su esperanza está puesta en el Señor, ¿quién podrá contra él? Es fuerte en sus actos y poderoso en su fidelidad a Dios, apacentará el rebaño del Señor con justicia y fidelidad. No le permitirá a ninguno flaquear mientras es apacentado. Conducirá a todos con rectitud, y no habrá en ellos orgullo para oprimir a los demás. Tal es la majestad del Rey de Israel, la que dispuso Dios suscitar sobre la casa de Israel para corregirla. Sus palabras son más acrisoladas que el oro apreciadísimo; en las asambleas juzgará las tribus del pueblo santificado; sus palabras son como palabras de santos en un pueblo santificado. Felices los que nazcan en aquellos días, para contemplar la felicidad de Israel cuando Dios congrege sus tribus. Apresure Dios sobre Israel su misericordia, líbrenos de la inmundicia de enemigos impuros. El Señor es nuestro Rey para siempre jamás⁸⁴¹.

841 SalSl 17, 4 y 21-46.

El *Cristos Kiryos* aquí descrito sería un Mesías o Rey de Israel, fuerte y violento, que machacaría con “vara de hierro” a sus enemigos, los pecadores y los gentiles, pero que después de la victoria gobernaría con justicia mediante el poder de su Palabra. Es decir, se trata del mesías de Isaías. Las referencias textuales a Is 11,2-4 son evidentes. Sin embargo, el odio a los gentiles es aún mayor que en *Isaías*: los gentiles se dividirían en dos tipos, los que serían destruidos y los que obtendrían como premio por su conversión o “religioso temor” la servidumbre “bajo su yugo” pero, en cualquier caso, lejos del territorio de Israel, donde “el emigrante y el extranjero no habitará más”. El texto no puede ser más xenófobo. Este sueño imperialista judío nos sitúa ante una ideología que no debe considerarse antiimperialista, sino simplemente antiromana. Ahora bien, a diferencia del *Cristos Kiryos* cristiano posterior al siglo I, el de los *Salmos* sería un simple mortal, que gobernaría con fortaleza “durante toda su vida” gracias a la energía que le transmitiría el Espíritu Santo, pero no sería el Hijo de Dios, título que se dedicaba de forma global a todos los santos integrantes del pueblo elegido, la parte selecta de Judea y la Diáspora, que sería de nuevo organizada en tribus, presumiblemente en Doce tribus. Por otra parte, Dios es definido en el texto como Rey del Rey de Israel y de su pueblo, como si hubiera una doble monarquía, un rey en la tierra, vicario del rey celestial. Esta idea permitía superar la contradicción ya mencionada en *1Samuel* entre el “Reinado de Dios” y el gobierno de un monarca terrenal. Esta doble monarquía es la que tendría en mente Jesús cuando proclamaba el “Reino de Dios” mediante su entrada mesiánica en Jerusalén.

El odio a los romanos, a pesar de considerarlos el instrumento de Dios para castigar a los asmoneos y quienes les apoyaban, era superior para los autores de los salmos al odio profesado hacia griegos, sirios, persas o caldeos: “*Sus iniquidades superaban a las de los gentiles que les precedieron, profanaron repetidamente el santuario del Señor*” (SalSl 1,8); “*Subieron a tu altar pueblos extranjeros, lo pisotearon orgullosamente con sus sandalias*” (SalSl 2,2). Roma (Pompeyo) es el dragón (SalSl 2,25), animal que en Jr 51,34 representaba a Babilonia (Nabucodonosor) y que también en el *Apocalipsis* significará el mal absoluto, Babilonia y Roma. El autor del segundo Salmo, de hecho, se regocijaba con la decapitación de Pompeyo en las playas egipcias después de la Batalla de Farsalia (48 a.C.): “*No esperé mucho tiempo a que Dios mostrara la insolencia de aquél degollada en las colinas de Egipto, despreciada como lo más baladí del mar y de la tierra. Su cadáver era mecido por las olas con gran ignominia, no había quién lo enterrase, porque Él lo aniquiló vergonzosamente*” (SalSl 2,26-27).

Por otra parte, la mención a los pobres en SalSl 5,12 y las múltiples referencias a la justicia nos indica que estamos también ante una ideología favorable a la reforma social, con seguridad en la línea ya trazada por los esenios relacionada con la igualdad social, el jubileo o la comunidad de bienes.

La influencia de los *Salmos de Salomón* en los textos neotestamentarios es evidente. Ya a principios del siglo XX, Viteau señaló múltiples paralelos lingüísticos e ideológicos. Entre los primeros destacan el uso de vocablos conceptualmente idénticos, sintagmas similares y analogías textuales. Entre las ideas, Viteau destacaba “*la providencia o la justicia de Dios; la moderación en la posesión de los bienes terrenales; el cuidado de la divinidad de asegurar la vida de sus criaturas; el interés por la plegaria, por la pureza moral; la paciencia ante las pruebas divinas; el perdón de los pecados; los novísimos, que culminan en la vida eterna o la condenación; las promesas de Dios a su pueblo, etc*”⁸⁴². Igualmente, la teología de Pablo está más cerca de los *Salmos de Salomón* que de Josefo, Marcos, Qumrán o la literatura rabínica, tal como ha señalado Lührmann⁸⁴³.

Es probable que el propio Jesús conociera la obra y se inspirase en ella, no sólo en los aspectos político-religiosos del mesianismo davídico, sino también en ideas secundarias como el famoso pasaje de los lirios y las aves, atestiguado en las más antiguas colecciones de dichos⁸⁴⁴, que se basa con bastante probabilidad en el siguiente pasaje de los salmos: “*Si siento hambre, a Ti clamaré, oh Dios, y me darás alimento. A las aves y peces Tú alimentas, dispensando lluvia a los páramos para que brote la hierba*” (SalSI 5,8-9). También la idea cristiana de la llamada a los pecadores⁸⁴⁵, y no a los justos, fue posiblemente adaptada de SalSI 9,7: “*Bendecirás a los justos y no les exigirás cuenta de sus transgresiones, pues tu bondad reposa sobre los pecadores arrepentidos*”.

Es cierto, como dice Piñero, que el concepto que los salmos tienen de los gentiles y del reinado mesiánico sobre ellos, siervos del pueblo elegido, no cuadra con el del cristianismo, al igual que el carácter terrenal y mortal del Mesías⁸⁴⁶. Ahora bien, como él mismo deja entrever, la cuestión de la igualdad entre judíos y gentiles o la divinidad del Mesías, no están presentes en todos los textos neotestamentarios, por lo que hay que dilucidar cuándo y en qué tipos de textos se producen estas lecturas diferentes de la promesa mesiánica. Como se verá más adelante, el judeocristianismo primitivo tenía una concepción mucho más cercana a la de los *Salmos de Salomón* que a la del cristianismo de mediados del siglo II. Pablo fue innovador al respecto, sin duda, pero ni siquiera él consideraba del todo iguales a los judíos y gentiles.

En una línea muy similar respecto al mesianismo davídico se sitúan algunos textos de la cueva 4 de Qumrán de época romana, pero no los que

842 VITEAU, J.: *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, pp. 141-148 y 165-176. Citado por PIÑERO, A.: “Introducción a los Salmos de Salomón”, en DÍEZ, A. y PIÑERO, A.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v. III, Madrid, 2002, p. 27.

843 LÜHRMANN, D.: “Paul and the Pharisaic Tradition”, en *JSNT* n° 36, 1989, pp. 75-94.

844 Q 12, 22b-31 = Lc 12, 22b-31 = Mt 6,25-26 = EvTom 36,1-4 (Pap Oxi. 655).

845 Mt 9,13 y Lc 15,7; 19,10.

846 PIÑERO, 2002, pp. 28-29.

ha señalado Atkinson, que no fija su atención en la posible datación de la composición de las obras qumránicas, sino en la fecha en que se copiaron los manuscritos⁸⁴⁷. De los textos mencionados por Atkinson, tan sólo el *Midrás Escatológico* (4Q174, 4Q177 y 4Q182) podría en todo caso considerarse de la época, dada la similitud de lenguaje con respecto a los *pescharim* de *Nahún* y *Oseas*, que contienen claras referencias al período romano anterior a Herodes. Frente a los textos del período asmoneo, que centraban su crítica en los saduceos, estos atacan a los “buscadores de interpretaciones fáciles”, que no pueden ser otros que los fariseos, cuyo sistema de exégesis era menos atrevido que el de los esenios (en realidad, más racional, si es que se puede denominar racional a la exégesis alegórica).

En el *Midrás Escatológico*⁸⁴⁸, parece estar reciente la profanación del Templo por Pompeyo cuando dice: “*Esto (se refiere) a la casa en la que no entrará (...) nunca, ni el amonita, ni el moabita, ni el bastardo, ni el extranjero, ni el prosélito, nunca, porque allí (revelará) a los santos; (gloria) eterna aparecerá sobre ella siempre; extranjeros no la devastarán de nuevo como devastaron al principio el tem(plo de Is)rael por sus pecados. Y ordenó construir para él un templo de hombre, para ofrecerle en él, ante él, obras de la ley. Y lo que dice David: “Te procuraré el descanso de todos tus enemigos”: (se refiere a) que les procurará el descanso de todos los hijos de Belial, los que les hacen caer, para destruir(los por sus ini)quidades, cuando vengan con los planes de Belial de hacer caer a los hij(os de) la luz*”⁸⁴⁹. Al igual que en las reglas esenias, el “retoño de David” es aquí un personaje diferente al “Intérprete de la Ley” y a “los hijos de Sadoc”⁸⁵⁰, en línea con aquella curiosa distribución del poder ejecutivo para el monarca de la Casa de David, legislativo para el profeta que interpreta la Torá, y ritual para los sumos sacerdotes sadoquitas. Por otra parte, ese Final de los Tiempos escatológico supondría una batalla en la que los monarcas gentiles se confabularían contra el “elegido de Israel”⁸⁵¹. En la segunda parte del *Midrás Escatológico*, muy mal conservada, parece que se critican las interpretaciones que los fariseos y saduceos hacían de los años sabáticos y jubilares, “tramas inicuas para destruir a los pobres”⁸⁵².

Pero el mesianismo davídico no era exclusivo de los esenios por aquel entonces: en Egipto, entre el 47 y el 30 a.C., un judío mesiánico dio forma definitiva al *III Oráculo Sibilino* incorporando a la profecía mesiánica davídica de OrSib 652-697 un nuevo vaticinio: “*Mas cuando Roma reine también*

847 ATKINSON, 1999, 445-458.

848 STEUDEL, A.: *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde*, Leiden, 1994.

849 *Midrás Escatológico* 4Q174 frag. 1-3, col. I 3b-9a.

850 *Midrás Escatológico* 4Q174 frag. 1-3, col. I 11.

851 *Midrás Escatológico* 4Q174 frag. 1-3, col. I 19.

852 *Midrás Escatológico* 4Q177, frag. 5-6-8, col. I 1-6.

*sobre Egipto, lo que hasta ahora demoró, entonces un reino muy poderoso, de inmortal rey, se aparecerá a los hombres. Y llegará el santo Soberano para someter los cetros de toda la tierra, por todos los siglos del presuroso tiempo y entonces será inexorable la cólera contra los hombres del Lacio: tres arrasarán Roma con lamentable destino. Todos los hombres en sus propias moradas perecerán cuando del cielo fluya ígnea catarata (...) Y entonces el mundo por manos de mujer se verá gobernado y será obediente en todo. En el momento en que sobre el mundo entero una viuda reine y arroje oro y plata al mar divino, y bronce y hierro de los efímeros mortales al ponto arroje, en ese preciso instante todos los elementos del mundo se quedará, como viudos, cuando Dios, que en el éter habita, enrolle el cielo igual que se enrolla un papiro; caerá toda la multiforme bóveda celeste sobre la tierra divina y el mar*⁸⁵³. Los tres que arrasaban Roma serían los triunviros Octavio, Marco Antonio y Lépido. La viuda era Cleopatra, cuyo hermano mayor y primer marido Ptolomeo XIII había muerto en el 47 a.C. tras enfrentarse a Julio César, y cuyo hermano menor y segundo marido, Ptolomeo XIV, murió envenenado el año 44 a.C., al regreso de Cleopatra a Alejandría tras el asesinato de César. La sibila profetizaba que por aquel entonces vendría el Mesías guerrero de la Casa de David para imperar sobre judíos y gentiles.

Junto a obras como estas, que fomentaban la esperanza mesiánica, hubo otras como 3 y 4 *Macabeos* que fomentaban el espíritu del martirio. 3 *Macabeos*, escrita en Egipto probablemente a principios de nuestra era, narra la supuesta persecución de los judíos por parte de Ptolomeo IV Filopátor. Probablemente la obra fue escrita en época romana para aludir a la profanación del Templo por parte de Pompeyo y a la imposición del censo por parte de Augusto tras la destitución de Arquelaos. En cualquier caso, aunque se aceptase la datación temprana de época asmonea, la lectura en época romana de esta obra tendría como objetivo fomentar la confianza en la resistencia pasiva a las persecuciones del poder establecido, con la esperanza ciega en la intervención divina. Por otra parte, leída junto a los otros libros de los *Macabeos* tendría como efecto el fomento de la esperanza política en la liberación de los judíos respecto al dominio y opresión del Imperio Romano.

En cuanto a 4 *Macabeos*, escrita probablemente en Antioquía a mediados del siglo I, cuenta con morbosos detalles las torturas que Antíoco IV infringió al anciano Eleazar y a la madre con los siete hermanos y ensalza la resistencia y el sacrificio de estos por la Torá. El rey pretendía hacerles comer cerdo, pero ellos prefirieron el sacrificio antes que incumplir el más mínimo precepto de la Torá. Aunque la resistencia pasiva de los mártires no fomentaba la violencia ni el ardor guerrero como los textos mesiánicos escritos en la propia Judea, y era más propia de un período como el de Pilato o Calígula, en que los judíos

853 OrSib III 47-54 y 75-84a.

se resistieron a las medidas tomadas por los romanos, lo cierto es que a largo plazo, la terrible descripción de las torturas y las injusticias de Antíoco IV, sumadas a la violencia de los textos apocalípticos, no podía más que fomentar el espíritu de la rebelión: *“era desgarrado en sus carnes con los látigos el anciano, la sangre le chorreaba y sus costados estaban convertidos en una llaga (...) lo condujeron al fuego, lo arrojaron allá, quemándole con refinados instrumentos de tortura y le vertieron líquido fétido en las fosas nasales”* (6,6-7 y 24-25); al primero de los hermanos le dieron latigazos y lo descoyuntaron colocando *“fuego debajo de él, lo avivaron y tensaron la rueda. Toda la rueda se teñía de sangre, el montón de brasas se apagaba con las gotas del flujo que caía, la carne arrancada rodeaba los ejes del instrumento de suplicio”* (9,19-20); al segundo le *“arañaron con las manos de hierro desde la nuca hasta el mentón y le arrancaron toda la carne y la piel de la cabeza”* (9,28); al tercero le descoyuntaron y rompieron los huesos y le arrancaron el cuero cabelludo al estilo escita, *“con las vértebras desencajadas, vio sus carnes desgarradas y los goterones de sangre que salían de sus entrañas”* (10,8); al cuarto le cortaron la lengua antes de torturarlo; al quinto *“lo doblaron por la zona lumbar sobre la cuña circular y cuando estaba totalmente curvado sobre la rueda cual un escorpión, le descoyuntaron los miembros”* (11,10); al sexto mientras lo descoyuntaban en la rueda *“le aplicaban clavos ardientes en la espalda y traspasándole los costados, le quemaban también las entrañas”* (11,19); el séptimo se arrojó directamente al brasero ahorrándoles las torturas a los verdugos, al igual que su madre. Después de escuchar los sádicos detalles con que los mártires fueron torturados, no sería raro que a más de un judío le entraran ganas de matar griegos.

Esta obra es interesante no sólo por lo que tiene del espíritu judío de lucha contra la romanización-helenización de sus costumbres, sino también por lo que tiene de cristiano. Algunos autores han considerado que los capítulos 7,19; 13,17; y 16,25 son interpolaciones cristianas, ya que en ellos se dice que los mártires no murieron como no murieron Abrahán, Isaac ni Jacob, que *“viven en Dios”*, es decir, que no estaban en el *sheol*, como el resto de los mortales, sino que residían en el cielo junto a Dios. Esta idea, patente también en los textos neotestamentarios, es fruto de la influencia helenística. Al igual que los héroes griegos, que en lugar de descender a los Campos Elíseos o al Tártaro iban directamente al Olimpo con los dioses, los principales patriarcas no habrían bajado al *sheol* como el resto de los judíos, buenos y malos, sino que habrían sido arrebatados al cielo, como Henoc o Elías. Independientemente de si consideramos o no una interpolación cristiana esta coincidencia ideológica, hay que reconocer que el libro tuvo más éxito entre los cristianos que entre los propios judíos. Tanto es así que en Antioquía en el siglo IV se veneraban las tumbas de los *“mártires macabeos”*, nombres que se les dio, aunque no pertenecieran a la familia asmonea, por relacionarse con la rebelión

macabea y con los libros de los Macabeos. Y no sólo se conservaban las tumbas sino que se celebraba una fiesta el día 1 de agosto en honor de los mártires, una de las primeras fiestas que celebraban los cristianos, tal como cuenta Gregorio Nazianceno, que consideraba directamente cristianos a los mártires del 166 a.C.: “*Una razón inexplicable e íntima, en la que abundan conmigo los que aman a Dios, me hace creer que ninguno de los que padecieron el martirio antes de la venida del Redentor pudo obtener esa gloria sin la fe en Jesucristo*”⁸⁵⁴. Esta es la explicación mística de por qué los cristianos de Antioquía celebraban una fiesta en honor de unos mártires judíos que habían muerto por negarse a comer carne de cerdo. La explicación racional de un historiador es que los judeocristianos de Antioquía celebrarían dicha fiesta siguiendo la tradición de sus antepasados judíos porque se sentían plenamente identificados con los “mártires macabeos” no sólo en la cuestión del respeto absoluto a la Tora en cuestiones alimenticias, sino también en la cuestión de la resistencia nacional contra el imperialismo extranjero.

C) EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JUAN EL BAUTISTA.

El principal problema para estudiar la figura de Juan el Bautista es la escasez de fuentes. Además de las fuentes cristianas y de Flavio Josefo, existen noticias procedentes de las escrituras mandeas, textos tardíos que se remontan, como muy temprano, al 700 d.C. El mandeísmo es una religión bautista de tipo gnóstico que se consolidó en los siglos II-VII d.C., y que tiene a Adán, Set y Henoc como sus principales profetas, coincidiendo en ello con los gnósticos, y a Juan el Bautista como Mesías, mientras que rechaza por ser falsos profetas a Abrahán, Moisés, Jesús y Mahoma. Aunque no cabe duda que los mandeos de la Antigüedad procedían de la secta de los seguidores del Bautista, lo más probable es que su religión surgiese como resultado de un sincretismo entre el gnosticismo judío y alguna secta bautista, por lo que no es fácil dilucidar qué hay hoy de origen bautista y qué de origen gnóstico en su religión.

Entre las fuentes cristianas, la más antigua en hablar del Bautista es Q, que entre los años 40 y 66 d.C., es decir, entre diez y cuarenta años después de su muerte, puso en su boca las siguientes palabras: “*raza de víboras, ¿quién os advirtió para huir de la cólera que se acerca? Dad, pues, un fruto digno de conversión y no os gloriéis diciendo en vuestro interior: tenemos por padre a Abrahán. Por que os digo que Dios puede sacar de estas piedras hijos de Abrahán. Ya está puesta el hacha junto a la raíz de los árboles. Y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego. Yo os bautizo con agua, pero el que viene detrás de mí es más fuerte que*

⁸⁵⁴ NAZIANCENO: *Homilía sobre los Macabeos*, PG XXXV 911. Junto a la fiesta de los ‘mártires Macabeos’, la primitiva comunidad cristiana celebraría sólo los santos Pedro, Pablo, Vicente, Lorenzo, Hipólito y Esteban.

yo. *Yo no soy digno de quitarle las sandalias. Él os bautizará con Espíritu Santo y fuego. Tiene su bieldo en la mano y aventará su parva, y reunirá el trigo en su granero, pero la paja la quemará en un fuego que no se apaga*⁸⁵⁵. Se trata de palabras apocalípticas inspiradas en la tradición henóquica y esenia, de indiscutible violencia verbal (víboras, cólera, hacha, cortar y arrojar al fuego eterno).

Además, Q menciona al Bautista en otro pasaje en el que Jesús habla de él y del que se deduce que ni se conocían ni tenían una relación propia de maestro y discípulo: *“Juan, al oír hablar de todas estas cosas, envió a algunos de sus discípulos para preguntarle: ¿Eres tú el que va a venir, o hemos de esperar a otro? Y él les respondió diciendo: Id y contadle a Juan lo que estáis viendo y oyendo: los ciegos recobran la vista, los cojos caminan, los leprosos son purificados, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia. Y dichoso el que no se escandalice de mí. Cuando éstos se marcharon comenzó a hablar a la gente acerca de Juan: ¿Qué salisteis a ver en el desierto? ¿Una caña zarandeada por el viento? Entonces, ¿qué salisteis a ver? ¿Un hombre vestido lujosamente? Mirad que quienes llevan vestidos lujosos están en los palacios de los reyes. Entonces, ¿qué salisteis a ver? ¿Un profeta? Yo os digo que sí, y más que un profeta. Este es aquel de quien está escrito: He aquí que yo envío mi mensajero por delante de ti, el cual preparará tu camino ante ti. Yo os digo: No ha surgido entre los nacidos de mujer uno mayor que Juan; pero el más pequeño en el reino de Dios es mayor que él. Porque vino a vosotros Juan, los publicanos le creyeron, pero las autoridades religiosas lo rechazaron. ¿A qué compararé esta generación? ¿A qué se parece? Se parece a unos niños sentados en la plaza, que provocan a otros diciendo: Os hemos tocado la flauta y no habéis bailado; hemos entonado endechas y no habéis llorado. Porque vino Juan, que no comía ni bebía, y decís: Tiene un demonio. Y vino el Hijo del Hombre, que come y bebe, y decís: Es un comilón y un borracho, amigo de publicanos y pecadores. Pero la sabiduría es justificada por sus hijos*⁸⁵⁶. Este pasaje proporciona tres informaciones claras sobre el Bautista que las demás fuentes confirman: que predicaba en el desierto, que había hecho votos de nazireato o ascetismo, y que bautizaba a los pecadores y publicanos, y era rechazado por las autoridades religiosas (los sacerdotes saduceos del Templo y los escribas fariseos). Por otra parte, aunque se considera en este dicho al Bautista, al igual que a Jesús, hijo de la Sabiduría (que es lo mismo que *Ruah*, el Espíritu Santo⁸⁵⁷), e incluso se le califica como más que un profeta, también se consideraba al más pequeño en el Reino de Dios su-

855 Q 3,2b-17 = Lc 3,2b-17 = Mt 3,7-12.

856 Q = Lc 7,18-35 = Mt 11,2-19.

857 Si 24,3-4.

terior a él. Esta afirmación parece dirigida contra aquellos que identificaban al Bautista con el Mesías y esperaban su resurrección, considerando algunos a Jesús como el propio Bautista resucitado⁸⁵⁸. Por tanto, aunque la consideración de *Q* por el Bautista es alta –más que un profeta–, se cuida mucho de considerarlo inferior a Jesús y a sus seguidores, que formarían parte del Reino de Dios. Finalmente, en este dicho de *Q* se relaciona la profecía de *Malaquías* 3,1 que menciona al mensajero que prepara la venida del “Señor de los Ejércitos” con la profecía de *Isaías* 40,3-5 que menciona igualmente al que prepara el camino, pero en el desierto. Esta relación de ideas ya la había realizado de forma muy similar el autor de la *Regla de la Comunidad*, que ordenaba a los esenios ascetas retirarse al desierto para actuar como mensajeros del Mesías⁸⁵⁹, hecho que pone ya en relación al Bautista y a Jesús o, al menos a *Q*, con la literatura de los esenios, con los que ambos tenían en común también la liturgia bautismal. Además, como se comentó anteriormente al tratar la literatura esenia, la respuesta de Jesús en este pasaje de *Q* a los discípulos del Bautista está tan directamente relacionada con *4QApocalipsis mesiánico* (4Q521), que si aceptamos la historicidad de este dicho (avalada no sólo por su antigüedad, sino también por su atestación múltiple⁸⁶⁰), deberemos reconocer que cuando Jesús ordenó que se le transmitieran estas palabras al Bautista era porque sabía que él iba a reconocer en ellas al Mesías prometido en dicho texto qumránico. O lo que es lo mismo, Jesús sabía que el Bautista conocía, al igual que él, dicho texto qumránico. En conclusión, aunque de este largo fragmento de *Q* parece deducirse que ni Jesús era discípulo del Bautista ni el Bautista sabía quién era Jesús, lo que sí parece que tenían ambos en común eran las lecturas apocalípticas esenias.

La combinación de *Malaquías* e *Isaías*, debió ser bastante conocida entre los primeros cristianos ya que *Marcos*, a finales de los años setenta, a pesar de no conocer el *Evangelio Q*, comenzó su evangelio mencionando precisamente la relación entre ambas profecías, aunque él, erróneamente, atribuyó las dos a *Isaías*, hecho que demuestra aún más que no se trata de una idea creada por el autor de este evangelio, sino que se la habían transmitido⁸⁶¹.

858 Mc 6,14 = Lc 9,7 = Mt 14,2; Mc 8,27-28 = Lc 9,18-21 = Mt 16,13-16.

859 1QS VIII 13-14; 4Q259 III 3-6.

860 Parte de los dichos de este fragmento de *Q* aparecen también en EvTom 78 y 46, y en Mc 1,1-4.

861 Mc 1,1-4: *Comienza el Evangelio de Jesús, el Cristo, hijo de Dios. Como está escrito en Isaías el profeta: He aquí yo envío a mi mensajero delante de tu faz, que apareje tu camino delante de ti. Voz del que clama en el desierto: Aparejad el camino del Señor; enderezad sus veredas. Bautizaba Juan en el desierto, y predicaba el bautismo del arrepentimiento para remisión de pecados*”. Como dice Joel Marcus, el evangelista ha mezclado tres citas veterotestamentarias en Mc 1,2-3: Ex 23,20; Mal 3,1; Is 40,2; complicando aún más la cita de *Q*, y la ha citado conforme a los LXX. Dado que *Marcos* atribuye la cita a *Isaías*, lo lógico es que la unión de las tres citas estuviese ya en la tradición oral recogida por él, y no que fuese idea suya añadir Ex 23,20. MARCUS, J.: *El Evangelio según Marcos (Mc 1-8)*,

A *Marcos* se debe la noticia de que algunos creían que Jesús era el Bautista resucitado, anteriormente mencionada. Por lo demás situaba la actividad del Bautista en el desierto y el Jordán, cerca de Jerusalén, en la provincia de Judea, es decir, en el desierto del Mar Muerto, cerca, pues, de Qumrán; describía pintorescamente al Bautista vestido de pelos de camello comiendo langostas y miel silvestre y predicando a un Mesías que bautizaría en el Espíritu Santo, un Mesías que sería bautizado por él y anunciado milagrosamente por Dios mediante el descenso de la paloma y la fórmula de coronación de los reyes de la Casa de David⁸⁶².

Este pasaje ha sido utilizado por exégetas como prueba de que Jesús conoció al Bautista y por algunos historiadores aconfesionales como prueba de que fue su discípulo. Ambas líneas de interpretación se basan en los argumentos planteados en 1835 por David Strauss, discípulo de Hegel y de Baur, junto al que lideraba por aquel entonces la escuela de Tubinga. Argumentaba Strauss que los evangelistas no crearon esa imagen de Jesús bautizado por Juan, que lo subordinaba a él, sino que se trataba de una imagen comúnmente admitida entre los judeocristianos antiguos, por lo que los evangelistas lo que pretendían al describir la escena en que Dios declaraba públicamente la filiación de Jesús era contrarrestar el hecho indiscutible de que Jesús hubiera sido bautizado por Juan con el hecho imaginado de que Juan lo reconoció como superior durante la ceremonia bautista⁸⁶³. Pero este supuesto se contradice con la información transmitida por Q, más antigua, según la cual el Bautista no conocía a Jesús. En realidad, aunque Strauss tenía parte de razón al aplicar el criterio de dificultad para considerar como hecho histórico el bautismo de Jesús por parte del Bautista, se excedió en su argumentación al aseverar que fue discípulo de Juan durante años sin basarse para ello en ninguna fuente. El criterio de dificultad tan sólo puede aplicarse al hecho del bautismo, pero Juan bautizaba a multitudes y no todos permanecían con él como discípulos. La única forma de conciliar la noticia de Q y la de *Marcos*, es plantear como hipótesis más razonable que Jesús fue bautizado por Juan pero no fue su discípulo ni lo conoció personalmente, ni Juan tenía consciencia de su mesianismo.

Salamanca, 2009 (Londres, 2000), p. 152-153.

862 Mc 1,9-15: *Aconteció en aquellos días, que Jesús vino de Nazaret de Galilea, y fue bautizado por Juan en el Jordán. Y tan pronto subió del agua, Juan vio abrirse los cielos, y al Espíritu como paloma, que descendía (y reposaba) sobre él. Y hubo una voz de los cielos que decía: Tú eres mi Hijo amado; en ti me complazco. Y luego el Espíritu Santo le impulsó al desierto. Y estuvo allí en el desierto cuarenta días (y cuarenta noches) y era tentado de Satanás; y estaba con las fieras; y los ángeles le servían. Mas después que Juan fue encarcelado, Jesús vino a Galilea, predicando el Evangelio del Reino de Dios, y diciendo: El tiempo es cumplido; y el Reino de Dios está cerca: arrepentíos, y creed al Evangelio.*

863 STRAUSS, D.: *La vita di Gesù o Esame critico della sua storia*, Milán, 1863, pp. 321-371 (v. I, Tubinga, 1835; v. II, Tubinga, 1836). Existe traducción española de 1977.

Marcos, que escribe, no lo olvidemos, en una época de persecución romana de todo lo que sonara a mesianismo político y especialmente davídico, creó esta escena para relacionar la venida del “Señor de los Ejércitos” de *Malaquías* con la coronación de un Rey de la Casa de David, recurriendo a la fórmula de *Salmo 2,7*. Se trata de una forma clara para los judíos pero velada para los romanos de decir que Jesús era el monarca mesiánico elegido por Dios para reinar sobre los judíos y derrotar a los paganos. Sólo los que estuvieran muy familiarizados con las escrituras judías podían interpretar el contenido político de este texto, mientras que los cristianos que no lo estuvieran lo interpretarían como una prueba del carácter divino de Jesús, carácter que probablemente no compartía *Marcos*, que tendría la misma opinión que Pablo respecto a Jesús, como un hombre de carne y hueso, de la Casa de David, constituido en Hijo de Dios en el sentido judío de monarca elegido por Dios. Los romanos, por otra parte, al leer este texto, no apreciarían su carácter político, sino simplemente su aspecto supersticioso. Es lógico que *Marcos* intentara ocultar dicha vinculación a las autoridades romanas que después de la caída de Masadá en el año 74 habían decretado la ejecución de todos los descendientes de David.

Otra noticia sobre el Bautista recogida en el *Evangelio de Marcos* es la que narra su crítica al matrimonio de Antipas y Herodías y su ejecución como consecuencia de dicha crítica, hechos ambos históricos, relatados también por Josefo, a los que *Marcos* añadió el novelesco episodio del baile de Salomé, en que cometió el error de considerar a Herodías viuda del tetrarca Filipo⁸⁶⁴, cuando en realidad la viuda de Filipo era Salomé, la hija de Herodías, mientras que Herodías era la viuda de Herodes, hijo de Herodes el Grande y de Mariam, la hija de Simón ben Boethus, Sumo Sacerdote del 24 al 5 a.C.⁸⁶⁵. Se trata de otro ejemplo de manipulación textual marcana para ocultar los verdaderos motivos por los que se produjo la ejecución del Bautista, de carácter claramente político, tal como explica Josefo. *Marcos* no rechazaba la vinculación del Bautista con los movimientos políticos que se oponían a la monarquía herodiana y al gobierno romano en Judea, puesto que si así fuera no hubiera recurrido a las profecías mencionadas y a la fórmula de coronación de la Casa de David.

Algunos autores han visto una diferencia entre el Bautista y Jesús en la cuestión ascética, ya que Jesús y sus discípulos no ayunaban pero, en realidad, lo que *Marcos* dice es que el ayuno debía suspenderse al estar el Mesías en la tierra y reiniciarse a su muerte, hasta su segunda venida: “*Los discípulos de Juan y los fariseos estaban ayunando; y vinieron y le dijeron: ¿Por qué ayunan los discípulos de Juan y los discípulos de los fariseos, pero tus discípulos no ayunan? Y Jesús les dijo: ¿Acaso pueden ayunar los*

864 Mc 6,14-29.

865 JOSEFO: *AJ* XV 9, 3; XVII 3,2 (53) y 4,2 (78); XVIII 5,1 (109); XVIII 5,5 (136).

*acompañantes del novio mientras el novio está con ellos? Mientras tienen al novio con ellos, no pueden ayunar*⁸⁶⁶. Sin embargo, queda claro en este pasaje que si hubo alguna vinculación entre Jesús y el Bautista, en vida de Jesús ya había una separación entre los discípulos de ambos.

El *Evangelio de Tomás*, que fue escrito probablemente en dos fases, la primera antes del 66 y la segunda en torno al 100, confirma en una versión diferente la historicidad de este debate entre los bautistas y los seguidores de Jesús⁸⁶⁷. Además, contiene dos dichos que, combinados, son casi idénticos a uno del pasaje de *Q* que aludía a la mayor grandeza de los discípulos de Jesús respecto a Juan⁸⁶⁸, pero suficientemente diferente para que se haya considerado una atestación independiente del mismo dicho de Jesús y no una copia de *Q*.

En conclusión, las tres fuentes cristianas más antiguas que hablan del Bautista, independientes entre sí, describen una relación de proximidad ideológica clarísima entre Jesús y el Bautista, pero también el rechazo que hacia Jesús experimentaron algunos de los seguidores del Bautista, un rechazo que sólo tendría sentido si el episodio descrito por *Marcos* del descenso del Espíritu Santo en forma de paloma no hubiera ocurrido, tal como parece deducirse del silencio al respecto que se observa en *Q* y *Tomás*.

En los años 80 del siglo I se data el *IV Oráculo Sibilino*, una fuente que la mayoría de los expertos considera bautista por los siguientes versículos en los que recomienda el arrepentimiento, tras describir una situación apocalíptica que afectaría al Este y el Oeste, pero más concretamente a las ciudades romanas de Asia: *“¡Ay, desgraciados! ¡Haced que esto cambie, mortales! No llevéis a Dios poderoso a que os muestre su furor de mil maneras: abandonad las espadas y los lamentos, las matanzas y las insolencias; bañad en los ríos eternos todo vuestro cuerpo; extended vuestras manos hacia el éter para pedir perdón por las acciones de antes y curad vuestra amarga impiedad con bendiciones. Dios cambiará su designio y no os destruirá*⁸⁶⁹. Hay que destacar dos cuestiones sobre la ideología bautista que

866 Mc 2,18.

867 EvTom 104: *“Dijeron: Ven, vamos a hacer oración y a ayunar. Respondió Jesús: ¿Qué clase de pecado he cometido yo, o en qué he sido derrotado? Cuando el novio haya abandonado la cámara nupcial, ¡qué ayunen y oren entonces!”*.

868 EvTom 78: *“Dijo Jesús: ¿A qué salisteis al campo? ¿Fuisteis a ver una caña sacudida por el viento? ¿Fuisteis a ver a un hombre vestido de ropas finas?(Mirad a vuestros reyes y a vuestros magnates: ellos son los que llevan (ropas) finas, pero no podrán reconocer a verdad”*; EvTom 46: *“Dijo Jesús: Desde Adán hasta Juan el Bautista no hay entre los nacidos de mujer nadie que esté más alto que Juan el Bautista, de manera que sus ojos no se quiebren. Pero yo he dicho: Cualquiera de entre vosotros que se haga pequeño, vendrá en conocimiento del Reino y llegará a ser encumbrado por encima de Juan”*. Casi idéntico a *Q* = Lc 7,24-28.

869 IV OrSib 162-169a.

emana de este texto: primero que, al igual que los textos cristianos -frente a la interpretación de Josefo-, el bautismo tenía como función el perdón de los pecados; y segundo que el Reino de Dios o final alternativo al Apocalipsis vendría no por la guerra, sino por la conversión de los humanos de toda la ecúmene. La obra no es, desde luego pacifista, dado el terrible panorama apocalíptico que describe en caso de que los humanos no se convirtiesen: “*se extenderá el fuego por el mundo entero y la mayor de las señales, con la espada y la trompeta, al salir el sol. El mundo entero escuchará el rugido y el eco violento. Incendiará toda la tierra y aniquilará a toda la raza humana, a todas las ciudades, ríos e incluso al mar; hará que todo se consuma en el fuego y se convierta en polvo ardiente. Mas cuando ya todo se transforme en ceniza y ascuas, y Dios haga descansar también al fuego inextinguible, igual que lo prendió, entonces Dios dará forma de nuevo a los huesos y las cenizas de los hombres y de nuevo hará que se levanten los mortales, como antes eran. Y entonces tendrá lugar el juicio en el que Dios mismo será de nuevo el juez del mundo*”⁸⁷⁰. Este violento vocabulario, sin duda, recuerda al que se atribuía al Bautista en *Q* y *Marcos*. La principal aportación de esta fuente a la ideología política bautista sería su carácter apocalíptico contrario a la intervención armada por parte de los seres humanos y partidario de la intervención violenta de las fuerzas divinas, en caso de que los humanos no se convirtiesen en el plazo otorgado por Dios. Y esta idea, como se verá después, se parece bastante a la ideología política de Cristo que puede extraerse de las fuentes.

Lucas, en torno al año 100 d.C., profundizó en el pensamiento social del Bautista. Además de integrar *Q* y *Marcos*, incorporó otra fuente diferente que narra el nacimiento milagroso de Juan, su origen sacerdotal (Zacarías, su padre, sería del clan de Abdías e Isabel, su madre, de linaje aarónida) y el parentesco entre su madre y la madre de Jesús⁸⁷¹. El evangelio lucano de Marción no incluía este capítulo, por lo que quizás se trata de una interpolación posterior y, por tanto, todavía menos histórica. En cualquier caso, este pasaje, que contradice el desconocimiento de Jesús mostrado por el Bautista en *Q*, ha sido considerado una creación literaria lucana por la gran mayoría de los autores, incluyendo los católicos⁸⁷². Sin embargo, la vinculación que *Lucas* o el interpolador posterior hacen del Bautista con la dinastía aarónida tiene su importancia a la hora de juzgar su relación con los esenios y su mesianismo sacerdotal, al igual que la frase con que termina el capítulo: “*y el niño crecía y se fortalecía en espíritu, y estuvo en los desiertos hasta el día en se mostró a Israel*”, información que implica que fue educado en el desierto,

870 IV OrSib 173-184a.

871 Lc 1,5-80.

872 VERMES, G.: *The Nativity. History and Legend*, Nueva York, 2006, p. 143; BROWN, R.E.: *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, Nueva York, 1973, p. 54.

lo que podría significar que vivió en una comunidad esenia ascética, ya que nadie más vivía en el desierto. Aunque no se otorgue credibilidad histórica a este pasaje, hay que tener en cuenta, al menos, que el autor del mismo probablemente pretendía otorgar al Bautista rasgos atractivos para los esenios, en absoluta decadencia en torno al año 100 y próximos a su desaparición. Probablemente se trate de una forma de atraer a los pocos esenios que continuaban vagando por las orillas del Mar Muerto hacia el judeocristianismo, en plena competición con el fariseísmo rabínico de Jamnia, que había cerrado filas por aquel entonces contra todas las herejías, excluyendo de sus sinagogas a los *minim*, entre los cuales se encontrarían los esenios junto a los saduceos, celotes, bautistas y judeocristianos. En cualquier caso, este pasaje de *Lucas* influiría en la hipótesis de Juan como esenio, que se remonta también a principios del siglo XIX y que después se debatirá⁸⁷³.

El fervor historicista de *Lucas* se aprecia en Lc 3,1-22, en que se inserta el pasaje de *Q* pero datando el comienzo de la predicación del Bautista en el año 28, y se profundiza en la doctrina sociopolítica del Bautista en favor de las masas populares y en contra de las autoridades, añadiendo principios de igualitarismo social y críticas a la tributación romana y herodiana y a los abusos de los soldados del tetrarca⁸⁷⁴. Además de ir contra las autoridades políticas, Juan estaría también contra los fariseos⁸⁷⁵. Finalmente, este pasaje termina con la incorporación del episodio de la bajada del Espíritu Santo sobre Jesús procedente de *Marcos*⁸⁷⁶, que también incorporaría *Mateo*.

El autor de este otro evangelio, escrito en los años 90, añadió poco a *Marcos* y *Q*: al pasaje sobre el bautismo de Jesús copiado de *Q* le incorporó un pequeño apéndice en el que pretendía dejar por sentado que el Bautista era inferior a Jesús⁸⁷⁷, tema que nos indica que en su época se había recrudecido el enfrentamiento entre los bautistas y los cristianos; y en el pasaje de *Q* en que el Bautista llamaba “raza de víboras” a la multitud, *Mateo* sustituye la multitud por los fariseos y saduceos que acudían a bautizarse⁸⁷⁸.

873 Probablemente el primero en plantearla fue PAULUS, H.: *Exegetisches Handbuch über die drei ersten Evangelien*, Heidelberg, 1830-33, p. 136.

874 Lc 3,12-14: *Y las multitudes le preguntaban: '¿Qué, pues, haremos?' Juan les respondía: 'El que tiene dos túnicas, comparta con el que no tiene; y el que tiene qué comer, haga lo mismo'. Vinieron también unos recaudadores de impuestos para ser bautizados, y le dijeron: 'Maestro, ¿qué haremos?' 'No recaudéis más de lo que se os ha ordenado', les respondió Juan. También algunos soldados le preguntaban: 'Y nosotros, ¿qué haremos?' 'A nadie quitéis dinero por la fuerza,' les dijo, 'ni a nadie acuséis falsamente, y contentaos con vuestro salario'.*

875 Lc 7, 29-30.

876 Mc 1,10 = Lc 3,22 = Mt 3,16.

877 Mt 3,13-15: *Entonces Jesús llegó de Galilea al Jordán, a donde estaba Juan, para ser bautizado por él. Pero Juan trató de impedirselo, diciendo: Yo necesito ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí? Y respondiendo Jesús, le dijo: Permíteme ahora; porque es conveniente que cumplamos así toda justicia. Entonces Juan se lo permitió.*

878 Mt 3,7 = Lc 3,7 = Q.

Una información diferente la proporciona el *Evangelio de los Nazarenos*, igual al de Mateo pero sin las genealogías desde Abrahán a Jesús, según Epifanio⁸⁷⁹, y ligeramente diferente en algunos pasajes, como detectó Jerónimo, que traducía el arameo: “*En el evangelio “según los Hebreos”, que fue escrito en lengua caldea y siríaca, mas con caracteres hebreos, del que se sirven hasta hoy los nazarenos, “según los apóstoles” o, como prefiere hoy la mayor parte, “según San Mateo”, conservado en la biblioteca de Cesarea, se cuenta esta historia: “He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le decían: Juan el Bautista bautiza en remisión de los pecados; vayamos y seamos bautizados por él. Mas Él les dijo: ¿Qué pecados he cometido yo para que tenga que ir y ser bautizado? De no ser que esto que acabo de decir sea una ignorancia mía*”⁸⁸⁰. Su historicidad está contrastada por su similitud, que no identidad, con el dicho 104 del *Evangelio de Tomás*, anteriormente mencionado. Por otra parte, este pasaje nos indica que, probablemente, los hermanos de Jesús fueran seguidores del Bautista, hecho que explicaría el ascetismo de Santiago el Justo. El *Evangelio de los Nazarenos* continuaría describiendo el bautismo de Jesús en el Jordán, pero con palabras diferentes a los sinópticos puesto que aquí no aparecía ninguna paloma, sino que el Espíritu Santo descendía sobre Jesús en forma de fuente, ni la voz salía de las nubes para que todos los presentes la escucharan, sino que se dirigió directamente a Jesús, con lo que todo aspecto milagroso o fantástico desaparece de la escena y es una voz interior la que dice a Jesús: “*tú eres mi descanso, mi Hijo primogénito, que reinas por siempre*”⁸⁸¹. Es difícil, por no decir imposible, decidir sobre la mayor o menor antigüedad de este evangelio con respecto a *Marcos* o *Mateo*, pero, desde luego, la forma en que se describe esta escena parece ser más antigua y, en cualquier caso, tiene como objeto el ya mencionado al hablar de *Marcos*: demostrar que Jesús era el monarca prometido de la Casa de David que reinaría eternamente.

En el *Evangelio de los Hebreos*, que algunos consideran el mismo de los nazarenos y otros una fuente diferente, aunque relacionada, Jesús consideraba al Espíritu Santo “su madre”, cuestión que dejaba perplejo a Orígenes pero que tiene mucho sentido en hebreo, ya que *ruah*, “espíritu, alma”, es femenino⁸⁸². Sin embargo, el sentido de este texto es esclarecedor: Jesús fue convertido en “Hijo de Dios” en el sentido político de “monarca de Israel”, gracias a la entrada en su interior de *Ruah*, el Espíritu Santo, su madre. Se trata, por tanto, de un texto que no aporta gran cosa a las fuentes anteriores, tan sólo una reflexión sobre el significado político del supuesto bautismo de Cristo inventado por *Marcos* y difundido por *Lucas* y *Mateo*.

879 EPIFANIO: *Panerion* I 1.

880 JERÓNIMO: *Contra Pelagio* III 2.

881 JERÓNIMO: *IV Comentario de Isaías* 11,2.

882 ORÍGENES: *Comentario de Juan* 2,6; *Homilía sobre Jeremías* 15,4.

También el *Evangelio de los Ebionitas* se basaba en el de *Mateo* y estaba relacionado con el de los nazarenos (Jerónimo consideraba que ebionitas y nazarenos usaban el mismo texto), aunque la mayoría de los investigadores actuales considera que se trata de una obra distinta, más tardía, que modificaría *Mateo* para hacerlo más conforme a sus creencias, incorporando incluso temas de *Lucas*. Es el apócrifo que tiene un texto mayor sobre el Bautista: “Y estaba Juan bautizando y vinieron hacia él los fariseos y fueron bautizados, lo mismo que Jerusalén entera. Tenía Juan una vestidura de pelos de camello y un cinturón de piel alrededor de sus lomos. Su alimento era miel silvestre, cuyo gusto era el del maná, como empanada en aceite (...) sucedió durante los días de Herodes, rey de Judea, que vino Juan bautizando con bautismo de penitencia en el río Jordán. Se decía que éste era de la descendencia del sacerdote Aarón, hijo de Zacarías y de Isabel. Y todos venían hacia él (...) habiendo sido bautizado el pueblo, vino también Jesús y fue bautizado por Juan. Y en cuanto subió del agua, se abrieron los cielos y vio al Espíritu Santo en forma de paloma que bajaba y penetraba en él. Y vino una voz del cielo que decía: Tú eres mi hijo el amado; en ti he encontrado mis complacencias. Y otra vez: Yo te he engendrado hoy. Y una gran luz iluminó al momento el lugar. Y Juan, al verle, le dice: ¿Tú quién eres? Y de nuevo se oyó una voz del cielo dirigida a él: Este es mi hijo el amado, en el que me he complacido. Y entonces, habiéndose Juan echado a sus pies, le decía: Bautízame tú a mí, Señor, te lo ruego. Él se opuso diciendo: Deja, que es conveniente que así se cumplan todas las cosas”⁸⁸³. La presencia de los fariseos y la ascendencia aarónida proceden probablemente de *Lucas*, el ruego del Bautista a Jesús como si no fuera digno de bautizarlo, procede de *Mateo*, mientras que la anacrónica datación en tiempos de “Herodes, rey de Judea”, la sustitución de las langostas por empanadas de aceite y el empeño en que Jesús fue engendrado en el Jordán por Dios, y no en el vientre de María, son interpolaciones ebionitas, en defensa de su ideología vegetariana y de la consideración de Jesús como un ser humano nacido de José y María como cualquier otro. Esta última cuestión es de nuevo una vuelta más alrededor del episodio jordanico inventado por *Marcos*.

Juan escribió en varios pasajes sobre el Bautista, con el objetivo claro de dejar siempre por sentada la prioridad de Jesús: en primer lugar, para él Jesús no sólo era más poderoso, como había dicho *Marcos* y habían repetido *Lucas* y *Mateo*, sino que existió antes que él, en el Principio, porque era “el Unigénito Hijo que está en el Padre”; en segundo lugar, *Juan* negaba por boca del propio Bautista la interpretación marcana que lo asimilaba a Elías; en tercer lugar, según él, Jesús y sus discípulos bautizaron en poco tiempo a más gente que el Bautista; finalmente, el testimonio que el Bautista dio de

883 EPIFANIO: *Panerion* 30,13.

Jesús no era más que el menor de los testimonios que sobre él se habían dado, puesto que el mismo Moisés lo hizo en el *Deuteronomio*, y Dios Padre lo estaba haciendo con sus milagros⁸⁸⁴.

Esta situación de lucha de los judeocristianos por convertir a los discípulos del Bautista se daba no sólo en Palestina y Siria, sino también en Asia, como refleja *Hechos*, obra de la misma época, narrando la conversión del bautista Apolo de Alejandría en Éfeso por parte de Priscila y Áquila, aquellos judeocristianos expulsados de Roma por Claudio que Pablo conoció en Corinto⁸⁸⁵. De hecho, de la lectura de este pasaje se extrae que el grado de cristianización de Apolo, Priscila y Áquila no debía ser aún muy alto, pues bautizaban sólo como el Bautista, un bautismo de arrepentimiento en que sólo se invocaba a Dios, y no en nombre de Cristo, como Pablo. Había, pues, diferentes grados de cristianización en los movimientos bautistas judíos de los años 50, desde los meramente bautistas hasta los paulinos, pasando por grados intermedios.

También en torno al año 100 se escribió la *Historia de la Salvación*, un texto interpolado en *Recognitiones* I, 27-42 que atribuía a Jesús, el Verdadero Profeta, la invención del bautismo, en clara polémica con los seguidores del Bautista⁸⁸⁶. Evidentemente, al plantear esta hipótesis, el autor judeocristiano del texto desconocía las historias incluidas en *Lucas* que relacionaban a Jesús y a Juan incluso por parentesco, con lo que hay que concluir que el debate entre judeocristianismo y bautismo comenzó antes de que se difundieran los textos canónicos.

En conclusión, las fuentes cristianas datadas entre finales del siglo I y principios del II aportan información respecto a una creciente oposición entre los seguidores del Bautista y los seguidores de Cristo. Del resto de informaciones tan sólo son dignas de tener en cuenta las que profundizan en cuestiones como el pensamiento político social, como la información añadida en este sentido por *Lucas*, referentes a la insumisión fiscal, idea que, por otra parte, no era extraña a otros movimientos de la época como el celotismo.

De principios del siglo II⁸⁸⁷, es también el testimonio de Ignacio, obispo de Antioquía que fue trasladado a Roma para su juicio y posterior ejecución y escribió una serie de cartas en dos de las cuales mencionó escuetamente el bautismo de Jesús por el Bautista⁸⁸⁸.

Finalmente, hay que destacar como fuente cristiana relevante al judeocristiano Hegesipo, que a mediados del siglo II escribió: "*Existían diferentes opiniones en la circuncisión, entre los hijos de los israelitas, contra la tribu de Judá y contra el Cristo, a saber: esenios, galileos, hemerobau-*

884 Jn 1,15-42; 3,22-26; 4,1-2; 5,35.

885 Hch 18,1-19,6.

886 GIMÉNEZ DE ARAGÓN, 2007, pp. 185-186 y 255-257.

887 Según el *Martyrium Antioquenum* en el noveno año de Trajano (106 d.C.), según la *Crónica* de Eusebio en el décimo (107) y según Jerónimo en el undécimo (108).

888 IGNACIO: *Esmirna* I 1c y *Éfesos* XVIII 2d.

*tistas, masboteos, samaritanos, saduceos y fariseos*⁸⁸⁹. En primer lugar es digno de reflexión el hecho de que se diga que todas estas sectas estaban contra la tribu de Judá y el Cristo, igualando a los cristianos con los descendientes de Judá o, lo que sería más exacto, con los descendientes de David y quienes apoyaban su causa. En segundo lugar, hay que aclarar que al mencionar a “los galileos”, Hegesipo se refería a los celotes, como se dijo anteriormente. Finalmente, en cuanto a hemerobautistas y masboteos, se trata de dos sectas bautistas diferentes, ya que el término “masboteos” procede de la palabra aramea *masbûtha*, que significa “bautismo”⁸⁹⁰, por lo que la diferencia entre ambos grupos residiría en que los hemerobautistas practicaban el bautismo a diario, como indica la combinación de “bautista” con el término Ἡμέρα, “día”, mientras que los masboteos tan sólo practicarían el rito cuando era necesario que un pecado fuera perdonado.

Pienso que en el testimonio de Josefo sobre el Bautista, datado en el año 93-94, se aprecia una clara alusión a la polémica entre hemerobautistas (que entendían el bautismo como una cuestión de pureza ritual) y masboteos (que entendían, al igual que los cristianos, el bautismo como una forma de perdón de los pecados diferente de los sacrificios templarios). En efecto, Banno, el maestro bautista con el que Josefo se formó entre los 16 y los 19 años, era uno de esos “hemerobautistas” que vivía en el desierto y practicaba varios rituales diarios e incluso nocturnos de purificación bautismal⁸⁹¹.

“Juan, de sobrenombre Bautista, a quien efectivamente había matado Herodes, a pesar de ser Juan un hombre bueno, quien recomendaba incluso a los judíos que practicasen las virtudes y se comportaran justamente en las relaciones entre ellos y piadosamente con Dios y que, cumplidas estas condiciones, acudieran a bautizarse, puesto que sólo así Él consideraría aceptable su bautizo, no si lo utilizaban para lograr el perdón de sus pecados, sino si acudían a bautizarse únicamente para la purificación corporal y para ninguna otra cosa, al dar por sentado que su alma estaba ya purificada de antemano con la práctica de la justicia. Y como el resto de las gentes se unieran a él, pues sentían un placer exultante al escuchar sus palabras, Herodes, por temor a que esa enorme capacidad de persuasión que el Bautista tenía sobre las personas le ocasionara algún levantamiento popular, puesto que las gentes daban la impresión de que harían cualquier cosa si él se lo pedía, optó por matarlo, anticipándose así a la posibilidad de que se produjera una rebelión a instancias de él, juzgando este hecho mucho mejor que tener que arrepentirse luego, al encontrarse con problemas tras sufrir

889 EUSEBIO: *HE* IV 22.

890 BLACK, M.: *The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961, pp. 66-74; PERRON, C.: *Jesús y la Historia*, Madrid, 1982 (París, 1979), pp. 93-94.

891 JOSEFO: *Vida* 2,11.

*un revés. Entonces Juan, tras ser trasladado a la citada fortaleza de Maqueronte, fue matado en ella*⁸⁹².

La oposición entre los bautistas rituales y los bautistas por el perdón de los pecados, sin embargo, también podía entenderse de otra forma, como si Josefo pretendiese criticar así la forma en que los cristianos entendían el bautismo e interpretaban al Bautista. En cualquier caso, como ya dijo Strauss, lo más probable es que en el propio Bautista no hubiera esta discrepancia, ya que el bautismo ritual que limpiaba las manchas levíticas exigía también el arrepentimiento previo y por tanto el perdón de los pecados (al fin y al cabo, el concepto de mancha levítico y el de pecado cristiano no eran diferentes en aquella época). Por otra parte, como Strauss señaló en la misma página, el texto de Josefo muestra claramente la relación de la predicación del Bautista con las cuestiones políticas⁸⁹³.

Recientemente, Frank Zindler, director de la *American Atheist Press*, ha cuestionado la autenticidad del *Testimonium Flavianum* sobre el Bautista, considerándolo una interpolación de un hemerobautista⁸⁹⁴. Sin embargo, la simpatía de Josefo hacia el Bautista no debería extrañar a nadie, dada su formación con Banno. Además, es poco creíble que los cristianos admitieran un testimonio que predicaba un bautismo diferente al suyo (dedicado al principio del cristianismo tan sólo al perdón de los pecados y transformado mucho después en un rito de ingreso) existiendo otras ediciones de Josefo que no contuviesen el *testimonium* sobre el Bautista. Si los monjes cristianos copiaron siglo a siglo la obra de Josefo sin manipular este fragmento contrario a la visión del bautismo cristiano debió ser porque no había más que esta versión y una manipulación del texto resultaría demasiado evidente dado el extenso conocimiento de la obra. Independientemente de que aceptemos los argumentos de Zindler o nos quedemos con la tradicional argumentación en pro de su autenticidad⁸⁹⁵, lo cierto es que existía en la Antigüedad una versión diferente sobre la muerte del Bautista que lo relacionaba con una posible rebelión galilea contra Antipas. Dicha versión estaría avalada, en cualquier caso,

892 JOSEFO: *AJ XVIII* 5,2 (116-119).

893 STRAUSS, 1863, p. 333.

894 ZINDLER, F.: *The Jesus the Jews Never Knew*, Cranford, 2003, p. 97. Zindler proporciona cinco argumentos en favor de su tesis de la interpolación del fragmento sobre el Bautista: 1º) Los pasajes 5,2 y 5,4 del libro XVIII concuerdan perfectamente el uno con el otro si 5,3 es removido; 2º) Hay una contradicción entre 5,2, que menciona la ejecución del Bautista en Maqueronte, y 5,1, que menciona la pertenencia de Maqueronte al Rey Aretas de Arabia en aquella época; 3º) Josefo menciona en 7,2 el matrimonio de Antipas y Herodías como causa del castigo divino por el que fue depuesto, mientras que en la interpolación se considera que la causa de su castigo había sido la injusta ejecución del Bautista; 4º) Josefo no mencionó al Bautista en la *Guerra Judía*; 5º) El pasaje sobre el Bautista no fue citado en la más antigua tabla griega de contenidos de *Antigüedades Judías*, aunque sí en la más antigua versión latina.

895 MEIER, J.P.: "John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis", en *JBL* v. 111, nº 2, 1992, pp. 225-237.

por la cercanía de los autores a los hechos, bien por la proximidad de Josefo respecto a la familia real herodiana, bien por el conocimiento que el posible interpolador hemerobautista tendría de los mismos.

Otra posible interpolación sobre el Bautista es la que se encuentra en el Josefo eslavo, que narra un encuentro entre el Bautista y el tetrarca Filipo: “*En este tiempo* (el del gobierno de Arquelao a la muerte de Herodes) *caminó entre los judíos un hombre vestido de una forma increíble, porque había pegado a su cuerpo pelo de animales por aquellas partes por las que no estaba cubierto por el suyo propio. Pero su rostro era como de un salvaje. Este hombre vino a los judíos y los incitó a la libertad diciendo: Dios me ha enviado a mostraros el camino de la Ley, mediante el cual os libraréis de muchos tiranos. Y ningún mortal os gobernaría sino sólo el Altísimo que me ha enviado* (...) *Cuando Filipo estaba en el poder, tuvo un sueño en el que un águila le arrancaba ambos ojos. Llamó a todos sus hombres sabios juntos. Cuando unos habían explicado el sueño de una manera y otros de otra, vino a él de repente, sin ser llamado, aquel hombre del que hemos hablado arriba que estaba vestido de pelo de animales y bautizaba a la gente en las aguas del Jordán y le dijo: “Escucha la palabra del Señor: el águila es tu venalidad, brutal y rapaz como este pájaro y este pecado te arrancará ambos ojos, que son tu dominio y tu esposa”. Y cuando él había terminado de hablar, antes de media tarde, Filipo expiró y sus dominios fueron dados a Agripa y su esposa entregada a su hermano Herodes*”⁸⁹⁶. El texto continúa narrando la historia de la oposición del Bautista a Herodes Antipas por casarse con Herodías y su consecuente ejecución, así como realizando una descripción del bautista plenamente nazorea (sin comer ni pan, ni carne, sin beber ni vino ni bebidas alcohólicas, sin afeitarse ni la barba ni la cabeza). Eisler consideró esta versión de Josefo como la más relacionada con la perdida versión aramea de Josefo⁸⁹⁷. Jack demostró que muchas de las cosas dichas en el Josefo eslavo son expansiones neotestamentarias⁸⁹⁸ y respecto a las demás, argumentó que debían proceder de una fuente apócrifa que probablemente tuvo en sus manos el copista bizantino. Esta fuente incluiría la historia de Filipo el Tetrarca que presentaba el mismo error de Marcos confundiendo al marido de Herodías con el marido de Salomé, en contra de todo lo que el propio Josefo había minuciosamente explicado de las relaciones matrimoniales en la familia herodiana. Sin embargo, la hipótesis de Jack no explica bien por qué un monje bizantino introduciría como expansión del Josefo griego la

896 EISLER, R.: *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931 (Heidelberg, 1929). El texto eslavo en las fotos 18 y 19 entre las páginas 224 y 225 de la edición inglesa.

897 EISLER, 1931, pp. 224-229.

898 JACK, J.W.: *Historic Christ. An Examination of Dr. Robert Eisler's Theory according to Slavonic Version of Josephus and Other Sources*, Londres, 1933, p. 116: Mc 1,5; 1,7; 21,32; Lc 1,16; 1,76; Mt 13,11; Jn 1,6; 1,22; Hch 17,32.

frase en negrita en pro de la libertad de los judíos y contra los tiranos.

Finalmente, hay que notar que tanto el Josefo árabe como el Josefo hebreo califican al Bautista como Sumo Sacerdote, noticia que pudo bien interpolarse procedente de *Lucas*, bien del *Evangelio de los Ebionitas* o bien procedía del Josefo arameo, del que el propio *Lucas* pudo haber extraído la información⁸⁹⁹.

En conclusión, Josefo confirma, al menos, lo que ya se apreciaba en los textos cristianos: que el Bautista defendía una postura política de oposición contra el régimen sacerdotal de saduceos y herodianos, colaboracionistas con la autoridad romana e indica por la forma en que describe al Bautista y los sucesos que desencadenaron su muerte que dicha rebelión no fue armada, sino simplemente apocalíptica.

Para terminar con el análisis de las fuentes, es preciso comentar las obras mandeas. En ellas encontramos una total oposición entre Juan el Bautista y Jesús, sobre todo en el *Haran Gawaita*, que expone los orígenes mitológicos de la secta, y en el *Drasha Dyahya* o *Libro de Juan*, colección de treinta y siete obras pequeñas entre las que se encuentra un opúsculo sobre Juan el Bautista y otro sobre la llegada de un enviado celeste a Jerusalén⁹⁰⁰. Los mandeos denominan a Juan el Bautista “Mesías”, “Profeta de la Kushta” y “Enviado del Rey de los Cielos”, y lo consideran enemigo de Jesús. También manifiestan oposición al judaísmo tradicional, puesto que consideran a Moisés como el profeta del Espíritu Malvado, al que denominan *Ruha* como el Espíritu Santo de los judíos y judeocristianos. *Ruha* sería el espíritu enviado por el falso dios, *Adonai*, al que los mandeos habían adorado en un principio, cuando estaban en el error del que los sacó el Mesías. Los trescientos sesenta discípulos del Bautista sufrieron una persecución en Jerusalén por parte de los judíos, guiados por *Adonai*, *Ruha* y sus siete hijos, los planetas (nótese como para los mandeos, al igual que para los judeocristianos, *Ruha* es también una entidad femenina, esposa de *Adonai*). Esta persecución se produjo en cierto momento histórico que podría coincidir con la que a su vez sufrieron los judeocristianos (muerte de Santiago), porque en sus textos se dice que inmediatamente después de la huida de la comunidad a un lugar al otro lado del Jordán, Jerusalén fue destruida. También refieren las fuentes mandeas la permanencia de la comunidad en una región montañosa de Media, el Harán interior, en la que se refugiaron de los judíos persecutores con el apoyo del Rey Ardban (Artabano III, IV o V de Partia, ss.I-II). Más tarde acudieron a Bagdad y vivieron allí bajo la dinastía sasánida, permaneciendo en Irak hasta la actualidad, donde forman una comunidad de unos quince mil individuos.

899 Para el *Josefo* hebreo, el manuscrito de Venecia de 1544, p. 92, columna derecha 1.18; para el *Josefo* árabe, WELLHAUSEN, J.: *Der arabische Josephus*, Berlín, 1897, p. 90. Respecto a la dependencia de *Lucas* con respecto a Josefo, la trataré en mi próxima monografía.

900 RUDOLPH, K.: “La Religione mandea”, en PUECH, H.Ch.: *Gnosticismo e manicheismo*, Laterza, 1977 (París, 1976).

El nombre que ellos mismos se dan es el de *subbah* o *subbi*, que significa los que se bautizan, término similar al que utilizaban para autodefinirse los *sabiun* del Corán, que tanto influyeron a Mahoma.

En conclusión, las fuentes mandeas son más útiles para estudiar la Historia de las comunidades bautistas que para analizar la figura histórica del Bautista. Los datos de mayor historicidad provenientes de las fuentes mandeas serían los siguientes: desde fecha muy temprana hubo oposición entre un grupo de seguidores del Bautista y Jesús y sus apóstoles (hecho que se apreciaba ya en los textos evangélicos); también hubo oposición entre los bautistas y las autoridades judías, hecho que derivaría en una expulsión de la comunidad al otro lado del Jordán (información que explica perfectamente por qué hoy sólo hay bautistas al Este de Israel y por qué rechazan a Moisés); el sincretismo entre bautismo y las corrientes antijudaicas del gnosticismo daría lugar al mandeísmo.

A continuación, es conveniente resumir el estado de la cuestión en el debate historiográfico. Aunque la figura de Juan el Bautista ha sido analizada por la historiografía crítica desde Reimarus (ya se han comentado algunas de las aportaciones de Paulus y Strauss), hubo que esperar al siglo XX para ver cómo Maurice Goguel le dedicaba una monografía en 1928, en la que defendía la tesis de que Jesús fue un discípulo del Bautista que se separó de su secta poco antes de su ejecución por Antipas⁹⁰¹.

Una interesante aunque criticada aportación sobre la figura del Bautista es la ya mencionada de Robert Eisler, basada en los manuscritos eslavo, árabe y hebreo de Josefo, y en el *Toledoth Jeshu*. Esta última obra, datada entre el siglo IV y el VI, se refería al Bautista, según Eisler, como "*Johanan, el jefe de los barjonim*"⁹⁰². La palabra *Barjonim* vendría de *bar* "fuera" y *eljôn* "Altísimo", significando por tanto, fuera de la Ley, bandido que vive en el desierto o fuera de las ciudades, rebelde⁹⁰³. En el Talmud se menciona a un Abba Sicara o "Padre Puñal" como líder de los *barjonim* de Jerusalén poco antes de su destrucción en el 70⁹⁰⁴. Para Eisler, Juan el Bautista era el Sumo Sacerdote de los celotes o *barjonim* de Judas el Galileo, que se rebeló contra Arquelao y proclamó la doctrina de la insumisión fiscal. Como ya se dijo en la nota 898, la interpretación de Eisler fue duramente criticada al año siguiente por Jack, pero aún así, noticias como esta de los *barjonim* no debían ignorarse por parte de la historiografía posterior.

Ernst Lohmeyer consideró que Juan ben Zacarías era un sumo sacerdote herético que había propuesto la disolución de los sacrificios templarios como método de perdón de los pecados y su sustitución por el bautismo, que no

901 GOGUEL, M.: *Au seuil de l'Évangile: Jean-Baptiste*, París, 1928; *Life of Jesus*, Nueva York, 1933, pp. 266-279.

902 Edición de BISCHOFF, Leipzig, 1895, p. 33.

903 EISLER, 1931, p. 252-262.

904 Gittin 56a.

entrañaba costes económicos para las desposeídas clases bajas de Galilea y Judea⁹⁰⁵.

Si estos estudios partían fundamentalmente de Josefo y las fuentes neotestamentarias, Joseph Thomas aportó un dato nuevo al detectar en las *Recognitiones* el texto anteriormente mencionado que atribuía a Jesús la fundación del bautismo en abierta controversia con los discípulos del Bautista⁹⁰⁶.

El descubrimiento de Qumrán en 1947 supuso desde el principio un replanteamiento de la figura de Juan el Bautista. No vamos a comentar la ya mencionada obra de Bárbara Thiering que identificaba al Bautista con el Maestro de Justicia, un producto pseudo-científico esquizoide destinado al mercado de los best-seller, como ha criticado contundentemente Antonio Piñero⁹⁰⁷.

El primero en relacionar seriamente al Bautista con los rollos del Mar Muerto fue William Brownlee que sugirió en un breve artículo que la vida y enseñanzas de Juan giraron en torno a Qumrán, dado el paralelismo anteriormente mencionado en la interpretación de Isaías y Malaquías, dada su educación en el desierto, dado su ascetismo, dada la importancia de las abluciones, y dado su carácter sacerdotal y apocalíptico⁹⁰⁸. En la misma línea escribieron Geysler⁹⁰⁹ y Robinson⁹¹⁰.

Charles Scobie aportó una nueva idea relacionando los movimientos bautistas, entre los que incluía Qumrán, con el samaritanismo, contrario al culto en el Templo de Jerusalén, y planteando la posibilidad de que el Bautista predicara en Samaría⁹¹¹, hipótesis ambas sin mucha base, pero que al menos deberían servirnos para entender cómo los movimientos bautistas, incluido el cristianismo, tuvieron tanto éxito entre los samaritanos.

Paul Hollenbach recuperó en 1979 la línea iniciada por Eisler para abordar el estudio de los aspectos sociales y políticos de la predicación del Bautista. Su artículo comenzaba caracterizando la situación socioeconómica de Galilea en época de Herodes Antipas por el proceso de concentración de la propiedad

905 LOHMEYER, E.: *Das Urchristentum 1. Buch: Johannes der Täufer*, Gotinga, 1932, pp. 172-183.

906 THOMAS, J.: *Les ébionites baptistes*, en «Revue d'Histoire Ecclésiastique» n° 30, 1934, pp.290-91; *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av.J.C.-300 ap.J.C.)*, Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, 2d ser., vol.28, Gembloux, 1935, pp.119-20.

907 PIÑERO, A.: "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento", en TREBOLLE, 1999, p.291.

908 BROWNLEE, W.: "A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects", en *BA* n° 13, 1950, pp. 49-72; «John the Baptist in the New Light of Ancient Scrolls», en STENDAHL, K.: *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York, 1957, pp. 33-53.

909 GEYSER, A.S.: "The Youth of John the Baptist: A Deductio from the Break in the Parallel Account of the Lucan Infancy Story", en *NT* n° 1, 1956, pp. 70-75.

910 ROBINSON, J.A.T.: "The Baptism of John and the Qumran Community", en *Twelve New Testament Studies*, Londres, 1962, pp. 11-27.

911 SCOBIE, C.H.H.: *John the Baptist*, Londres, 1964, 58-59 y 164-174.

que enriquecía a las élites y empobrecía a las masas, para después otorgar especial relevancia a Lc 3-13-14, que le permitía llegar a la conclusión de que el Bautista había incorporado a su doctrina religiosa antitemplaria los planteamientos de insumisión fiscal que caracterizaban a los celotes, ya que, cuando decía que no se debía recaudar más de lo que se había ordenado se refería a los diezmos regulados en la Ley judía, incrementados por la tributación romana⁹¹².

En una línea similar se situó Robert Webb. En la primera parte de su obra, discutió la historicidad de los textos evangélicos y llegó a la conclusión de que si los sinópticos concuerdan bastante con Josefo y otras fuentes al caracterizar al Bautista, el cuarto evangelio debe ser considerado como un texto poco riguroso desde el punto de vista histórico cuyo objetivo era sin duda polemizar con los bautistas. Además, diferenció el perfil de moralista helenístico que atribuía Josefo al personaje, del predecesor del Mesías que caracterizaba a los sinópticos. En la segunda parte, partiendo de la literatura judía sobre el bautismo en la época del Segundo Templo, caracterizó el bautismo de Juan como un movimiento de protesta contra el Templo y su élite. Finalmente, en la tercera parte, consideró al Bautista como un “líder profético popular” al estilo de otros de su tiempo, como el profeta samaritano eliminado por Pilato (26-37), como Teudas, que reunió una multitud en el Jordán y fue ejecutado por el prefecto Fado (44-46), o como el Egipcio que reunió cuatro mil hombres, se enfrentó al prefecto Félix (52-58) y fue ejecutado por el prefecto Festo (60-62), con las connotaciones de reivindicaciones sociales que ello suponía⁹¹³.

El *Jesus Seminar* dedicó dos de sus sesiones anuales al estudio de Juan el Bautista (1991-1992). En ellas se impusieron los criterios de John Dominic Crossan que, utilizando su método de valoración de los complejos sobre Jesús según la antigüedad de la fuente y la atestación múltiple, consideró que sólo seis de los dieciocho complejos en que se mencionan al Bautista tenían suficiente historicidad, con lo que estableció que los hechos indiscutiblemente históricos eran los siguientes:

1. Juan bautiza a Jesús⁹¹⁴.
2. Salida al desierto⁹¹⁵.
3. El mensaje de Juan sobre Jesús⁹¹⁶.
4. El último en el reino es más grande que Juan⁹¹⁷.

912 HOLLENBACH, P.: “Social Aspects of John the Baptizer’s Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism”, en *ANWR* II.19.1, Berlín, 1979, pp. 850-875.

913 WEBB, R.L.: *John the Baptizer and Prophet*, Sheffield, 1991.

914 Atestiguado, según Crossan, seis veces: Mc 1,9-11 = Mt 3,13-17 = Lc 3,21-22; EvHeb 2; EvNaz 2; EvEb 4; Jn 1,32-34; IGNACIO: *Esmirna* I lc y *Efesos* XVIII 2d.

915 Atestiguado cuatro veces: EvTom 78; Q = Lc 12,52-56 = Mat 16,2-3; EvNaz 13; Jn 6,30.

916 Atestiguado cuatro veces: Q = Lc 3,15-18; Mt 3,11-12; Hch 13,24-25; Jn 1,24-31; Mc 1,7-8.

917 Dos veces: EvTom 46; Q = Lc 7,28 = Mt 11,11.

5. Ayuno y bodas⁹¹⁸.
6. El Reino y la violencia⁹¹⁹.

Estos criterios son cuestionables, puesto que parten del hecho de que obras como *Juan* o los apócrifos cuando mencionan ideas similares a los sinópticos sin citar literalmente han extraído la información de otra fuente, cosa que no es posible demostrar. Mediante este método Crossan llegaba a la conclusión de que Jesús había cambiado de opinión sobre el Bautista a lo largo de su vida, siendo primero su discípulo y después separándose de él para desvincularse de sus tesis apocalípticas⁹²⁰. Las tesis de Crossan fueron desarrolladas poco después por su correligionario Barnes Tatum en una monografía⁹²¹. Otros autores cercanos al *Jesus Seminar* comparten esta especial obsesión por desvincular a Jesús del apocalipticismo del Bautista, cayendo en ese anacronismo propio de la “tercera búsqueda” de “desapocaliptizar” a Jesús, con el objetivo teológico, que no histórico, de obtener un Jesús más ético que mesiánico apropiado para el cristianismo racionalista del tercer milenio.

Carl Kazmierski relativizó la “conexión Qumrán”, argumentando que el hecho de que Juan predicara a todo Israel lo diferenciaba de los esenios, ya que estos consideraban que el reino mesiánico estaba reservado sólo al “resto” de Israel que pertenecía a la comunidad; pero que esta diferencia no significa la inexistencia de algún tipo de relación entre Juan y los esenios, ya que, en los tiempos de Juan, tras doscientos años de existencia de esenismo, la influencia del movimiento y de sus escritos se había difundido por todo el judaísmo y muchas de sus características habían influido en otros grupos e individualidades⁹²².

Al año siguiente se publicó el libro de la neozelandesa Joan Taylor, profesora de “Nuevo Testamento” en el King’s College de Londres, en que criticaba los estudios anteriores que habían relacionado al Bautista con los esenios argumentando que el Bautista era un solitario y, por tanto, independiente de una comunidad como la qumranita, e inclinándose -contra toda la tradición evangélica- por una mayor cercanía del personaje a los fariseos. Por otra parte, criticó la interpretación de Webb que relacionaba al Bautista con los movimientos proféticos populares de su tiempo considerando que, al decir que Jesús bautizaría en Espíritu Santo, se negaba a sí mismo la posesión del espíritu propia de todo profeta. Para esta autora, el Bautista no tenía nada que ver con los movimientos revolucionarios propios del desierto y el Jordán,

918 Dos veces: EvTom 104; Mc 2,18-20 =Mt 9,14-15 = Lc 5,33-35.

919 Dos veces: Q = Lc 16,16 = Mt 11,12-14; EvNaz 8.

920 CROSSAN, 2000 (1991), pp. 276-284.

921 TATUM, W.B.: *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, Sonoma, 1994, pp. 178-180.

922 KAZMIERSKI, C.R.: *John the Baptist. Prophet and Evangelist*, Collegeville, 1996, pp. 25-30.

con lo que sería un simple maestro que había hecho voto de nazireato y llamaba al arrepentimiento⁹²³. Taylor situaba así los estudios sobre el Bautista en línea con la tendencia norteamericana de historiadores de las religiones conservadores que pretenden trazar puentes entre el judaísmo (heredero del fariseísmo) y el cristianismo.

Sin embargo, el argumento sobre la posesión del Espíritu Santo no niega la similitud entre el Bautista y los líderes populares revolucionarios, fueran o no de carácter profético, ni tampoco implica un rechazo de la doctrina social del Bautista contra la aristocracia sacerdotal y herodiana.

En cuanto a la relación con los fariseos, estoy de acuerdo con Maurice Sachot, que diferenció al Bautista claramente de ellos en temas claves como el hecho de que rechazara la predicación en ciudades y sinagogas (la institución clave del fariseísmo), el hecho de que no estuviera asociado al Templo ni al poder, y el hecho de que diera un paso más que los fariseos en la exaltación de la Palabra, ya que si los fariseos habían actualizado el discurso de la Torá mediante la homilía sinagogal, en el Bautista era la Palabra la que se daba por ella misma y para ella misma en el momento mismo de su proclamación, iba directamente dirigida hacia la acción presente sin pasar por los textos, o, más bien, la relación entre la palabra presente y los textos estaba invertida: no eran los textos los que apelaban a la palabra, sino la palabra la que apelaba a los textos (en el Jordán, donde Juan bautizaba, no había sinagogas, tan sólo discurso, aunque recurriera a los textos intercalándolos en sus discursos, como haría también Jesús)⁹²⁴.

En contra de la identificación del Bautista y los qumranitas se ha pronunciado también Antonio Piñero, profesor de la Universidad Complutense, que ha resumido las semejanzas y diferencias entre el Bautista y Qumrán en un artículo en que concluye que “no parece en absoluto probable que Juan el Bautista fuera un qumranita, ni tampoco un esenio”⁹²⁵. Como concomitancias señala cuatro:

- a. El uso de Is 40,3 para justificar su misión.
- b. La tensa espera de un fin inminente del mundo tal como era entonces y la implantación de la soberanía divina en una tierra renovada.
- c. La entrega escrupulosa al cumplimiento de la Ley como camino a esa soberanía.
- d. Un cierto distanciamiento de la piedad en torno al Templo.

En cuanto a diferencias, apunta otras cuatro:

- a. El bautismo de Juan era de carácter sacramental, relacionado con el

923 TAYLOR, J.E.: *The immerger: John the Baptist within Second Temple Judaism*, Gran Rapids, 1997, pp.15-48 y 155-222.

924 SACHOT, M.: *La invención de Cristo*, Madrid, 1998, pp. 54-57.

925 PIÑERO, 1999, pp. 289-291.

- perdón de los pecados, realizado por él como sacerdote especial y sólo una vez a cada pecador, mientras que las abluciones rituales diarias de los esenios tenían un carácter más relacionado con la pureza ritual y lo realizaba cada individuo por sí mismo.
- b. El bautismo de Juan no estaba orientado hacia un grupo de elegidos, el famoso “resto”, sino hacia todo tipo de pecadores que mostraran su arrepentimiento, mientras que los esenios exigían un período de prueba de dos años antes de admitir a un nuevo miembro en su comunidad.
 - c. La alimentación y el vestido de Juan no se parece a los de los qumranitas, sino a los antiguos profetas, al estilo de Elías.
 - d. La crianza de Juan en el desierto, según Lc 1,80, puede interpretarse de otras formas e incluso considerarse un detalle redaccional de *Lucas*.

Estoy de acuerdo con Antonio Piñero, que dirige su crítica fundamentalmente contra Bárbara Thiering y la identificación del Bautista con el Maestro de Justicia, en que Juan predicaba el arrepentimiento a los pecadores en el Jordán y los bautizaba, por lo que no era un esenio. Ahora bien, las cuatro similitudes por él señaladas nos indican también cierta cercanía ideológica, por lo que la conclusión más lógica es que el Bautista decidió propagar un mensaje parecido al de los esenios aunque diferente, mediante un rito similar aunque con consecuencias distintas. De hecho, el bautismo experimentó entre los propios cristianos una evolución aun más radical que la que puede apreciarse entre los esenios y Juan, ya que en sus orígenes era el sacramento de perdón de los pecados de los judeocristianos a los que Jesús y sus apóstoles se dirigían y, cuando el cristianismo se convirtió en una religión plenamente diferenciada del judaísmo, en la segunda mitad del siglo I, se transformó en un rito iniciático por medio del cual el neófito era admitido en la iglesia. Por otra parte, no debe descartarse que el bautismo de Juan tuviera también un carácter ritual relacionado con la pureza, como dice Josefo. Finalmente, lo que está claro es que el Bautista se situaba más cerca de los esenios que de fariseos, saduceos o herodianos, tanto por la práctica de algún tipo de rito bautista, como por el ascetismo, el apocalípticismo, el distanciamiento respecto al Templo y las autoridades judías y su actitud crítica con respecto al comportamiento del pueblo judío de su tiempo, raza de víboras a la que conminaba a arrepentirse para recibir el Reino de Dios.

La línea intermedia que relaciona al Bautista con los esenios admitiendo también su diferenciación ha sido de nuevo defendida por James Charlesworth en una reseña muy crítica con la rigidez metodológica de Joan Taylor. Sus argumentos más contundentes son los siguientes: el hecho de que Juan fuera un solitario no implica una distancia radical respecto a los esenios, de la misma manera que el hecho de que San Antonio fuera un solitario no lo excluía del cristianismo; y aunque la interpretación de Is 40,3 no fuera exactamente igual en la *Regla de la Comunidad* y en los pasajes evangélicos que hablan

del Bautista, la similitud es tal que no cabe eliminar una conexión, como tampoco sería válido utilizar cualquier diferencia interpretativa entre los rabinos Hillel y Shammai para argumentar que uno de los dos no era fariseo. Concluye diciendo que no deben dejarse de lado los múltiples estudios que, si bien no han considerado a Juan un qumranita, sí han apreciado una relación clara con la ideología de los esenios, bien porque el Bautista recibiera influencias de maestros esenios, bien porque fuera un esenio que había abandonado la comunidad⁹²⁶.

Finalmente, Catherine Murphy ha escrito un libro impecable en cuanto a método que reorienta la cuestión incluyendo al movimiento bautista, junto a los esenios, los fariseos y el propio Jesús en un gran movimiento de la religión judía, el movimiento de purificación, caracterizado por el concepto de pureza y de impureza, surgido a partir de la ocupación seléucida y caracterizado por un rechazo al contacto con el helenismo así como por la esperanza en un retorno a la independencia política de Israel, entendida como “estado de pureza”. En este sentido, Murphy, que compara exhaustivamente al Bautista con el esenismo, detecta semejanzas y divergencias, pero considera imposible dilucidar con métodos socio-científicos si el Bautista fue en algún momento o no miembro de la comunidad esenia, concluyendo que lo realmente importante es que creó, consciente o inconscientemente, un movimiento diferenciado⁹²⁷.

De acuerdo totalmente con Murphy, creo indemostrable pero probable que el Bautista tuviera una educación esenia y, en todo caso, si no perteneció a la comunidad como miembro de la misma, sin duda debió estar influido por su literatura, por sus expectativas mesiánicas y por los rituales propios de los movimientos de pureza xenófobos que se habían multiplicado en el judaísmo del siglo I. De hecho, considero necesario señalar que muchos exégetas y teólogos protestantes y católicos, influidos por su ideología política conservadora, intentan separar rotundamente los movimientos esenio y bautista para después extirpar del pensamiento del Bautista aquellas ideas políticas

926 CHARLESWORTH, J.H.: “Review of *The Immerser*, of Joan Taylor”, en *DSD* v. 8, n° 2, *Qumran and Rabbinic Judaism*, 2001, pp. 208-211.

927 MURPHY, C.M.: *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age*, Collegeville, 2003, pp. 109-156. No voy a comentar la última obra aparecida en 2006 sobre Juan el Bautista de Alexander Burke, profesor de inglés de la Universidad Hofstra, porque se trata de un texto puramente divulgativo para creyentes que, siguiendo la estela de la obra sobre Jesús de Ratzinger, descarta todo lo que a lo largo de los últimos siglos se ha avanzado en el método histórico-crítico para limitarse a rememorar las fuentes en clave apologética y asumiendo siempre su historicidad, una forma de escribir criticada sutil pero contundentemente por Murray Watson, profesor de Escritura en el católico Seminario de San Pedro de Londres, que ha dicho al respecto que la lectura de los evangelios desde la Historia debe realizarse con cuidado y delicadeza para evitar una lectura fundamentalista. WATSON, F.M.: reseña en <http://www.catholicregister.org/book-reviews/jesus-mystery-revealed-through-john-the-baptist> de BURKE, A.J.: *John the Baptist: Prophet and Disciple*, Nueva York, 2006.

que puedan contradecir las suyas propias, pero para un observador neutral no hay motivo de ninguna clase que permita eliminar de las fuentes una serie de textos que concuerdan perfectamente con el pensamiento político esenio.

La más relevante de las ideas políticas del Bautista era la predicación de la inmediata venida del Reino de Dios. En principio, podría tratarse tanto de un concepto monárquico, inspirado en *Crónicas* y las obras esenias de carácter mesiánico davídico, como de un concepto sacerdotal, inspirado en *1Samuel*, *Daniel* y la literatura hasidí. El hecho de que el centro de las críticas del Bautista fuese la dinastía herodiana no demuestra que predicara un Reino de Dios davídico, puesto que pudo muy bien situarse en la tradición sacerdotal antimonárquica, de modo que sus críticas no fueran dirigidas sólo hacia los herodianos, sino hacia la monarquía en general. Otra razón para inclinarse por el carácter davídico del pensamiento político del Bautista sería el hecho de su relación con el movimiento de Jesús.

En conclusión, lo que sabemos del pensamiento político del Bautista a través de las fuentes es lo siguiente:

1. Profetizó la libertad de Israel respecto a los gentiles.
2. Proclamó la inmediata llegada del Reino de Dios.
3. Su concepto de “Mesías” era el profetizado por *Isaías*, a quien citaba, es decir, el de un rey de la Casa de David que lograría no sólo la independencia política de Israel, sino también la sumisión militar y religiosa de los gentiles.
4. Estaba en contra de la recaudación de impuestos diferentes a los establecidos por la Torá.
5. Estaba en contra de los poderes judíos establecidos que gobernaban desde el Templo y desde los palacios herodianos.
6. Estaba en contra de la concentración de riquezas en manos de la aristocracia y a favor de los pobres y de los mecanismos en pro de la igualdad económica establecida en la Torá.
7. Cuando inició su predicación apocalíptica y su campaña de perdón de los pecados mediante el bautismo, se diferenció claramente del esenismo ascético, partidario de esperar en el desierto la llegada de los dos Mesías.

Quizás por esa mayor vinculación con el pueblo, el movimiento bautista sobreviviría al esenismo, corriente que prácticamente había desaparecido a mediados del siglo II. Sin embargo, su carácter poco jerarquizado y la ausencia de textos escritos por el Bautista hicieron que su secta no se difundiera entre grandes masas de población e incluso que desde el principio surgieran divisiones entre sus seguidores, primero la de los cristianos, después la que mencionaba Hegesipo, entre los hemerobautistas y los masboteos. Finalmente, sería a partir de grupos como los elcasaitatas y los gnósticos judíos que surgiría una corriente bautista, la mandea, que sobrevivió al devenir de los siglos en Irak.

Aunque no es seguro que Jesús fuera discípulo del Bautista, tal como se desprende de Q, parece muy probable que fuera bautizado por él, tuviera una formación similar, basada en la lectura de textos esenios, y que ambos rechazaron lo mismo del esenismo: su aislamiento y su negativa a mezclarse con los pecadores. Por otra parte, parece bastante seguro que algunos de los discípulos de Jesús fueron previamente seguidores de Juan el Bautista y que la doctrina de Jesús era muy parecida a la del Bautista en aspectos tales como el carácter sacramental del bautismo relacionado con el perdón de los pecados y, como se verá a continuación, aspectos políticos tales como la crítica al Templo y a la aristocracia, la doctrina socioeconómica igualitaria, la lectura nacionalista e imperialista de Isaías y los planteamientos de insumisión fiscal.

La relación entre Jesús y el Bautista ha sido estudiada recientemente por Fernando Bermejo⁹²⁸. Una de sus primeras apreciaciones consiste en detectar en la exégesis reciente de la “tercera búsqueda” un desesperado esfuerzo por desvincular a Jesús del movimiento del Bautista, destacando las diferencias entre ambos con adjetivos como “abismo”, “diferencia fundamental”, “escisión”, “ruptura”, “contraste”. Las diferencias, que Bermejo no niega, son pocas: en primer lugar, Jesús comía y bebía, por lo que no era un nazir; en segundo lugar, Jesús predicó en las ciudades y aldeas de Israel, no en el desierto; finalmente, mientras Juan planteaba la proximidad del Reino de Dios y del Mesías, Jesús decía que el Reino ya había llegado, proclamándose el Mesías.

Sin embargo, son las semejanzas las que realmente llaman la atención:

1. fueron individuos profundamente religiosos;
2. fueron judíos “marginales”, fuera del *establishment*;
3. fueron sujetos dotados de –en sentido sociológico– carisma;
4. reunieron discípulos, actuando como maestros;
5. se inspiraron en la Tanak (Biblia judía), en especial en Isaías;
6. actuaron como heraldos del inminente drama escatológico;
7. en consonancia con la tradición profética, enfatizaron más los valores espirituales y morales que los rituales;
8. efectuaron una predicación que contenía directrices morales y exhortaba, en concreto, a compartir la propiedad;
9. no se limitaron a las oraciones estipuladas, sino que enseñaron a rezar de forma característica;
10. se dirigieron en su predicación sólo a sus correligionarios, es decir, a Israel;
11. matizaron parcialmente el nacionalismo de su mensaje mediante el énfasis en el aspecto moral, que implica que la pertenencia al pueblo no asegura la salvación;

928 BERMEJO, F.: “Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del Segundo Templo: paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles”, en *Revista de Ciencias de las Religiones* nº 15, 2010, pp. 27-56.

12. atrajeron a elementos social y religiosamente marginales de la población;
13. anunciaron una intervención de Dios en un futuro muy próximo;
14. emplearon un lenguaje pregnante, en el que la viveza y la hipérbole están al servicio de un mensaje escatológico radical;
15. anunciaron un juicio, y, por ende, salvación y condenación;
16. a la luz del juicio, hicieron un llamamiento al arrepentimiento;
17. su visión del Templo parece haber estado caracterizada por cierta ambigüedad;
18. su mensaje tenía polémicas implicaciones sociopolíticas;
19. mantuvieron relaciones tensas con Herodes Antipas;
20. fueron arrestados y ejecutados por las autoridades (en un caso, de Galilea y Perea; en el otro, de Judea);
21. la razón decisiva de sus ejecuciones parece haber sido el hecho de que su actividad fue juzgada potencialmente peligrosa para el orden público;
22. fueron exaltados tras su muerte por sus seguidores.

IX. CONCLUSIONES

En primer lugar, se ha demostrado cómo el pensamiento político-religioso judío evolucionó a lo largo del período del Segundo Templo desde tres ideologías mesiánicas diferentes –la monárquica⁹²⁹, la sacerdotal⁹³⁰ y la profética⁹³¹–, hacia una serie de ideologías –esenia, saducea, farisea, celote y bautista– en las que se mezclaban los límites de estos tres mesianismos (como se aprecia especialmente en los textos esenios⁹³²).

Se ha visto a lo largo de la exposición que toda la literatura mesiánica se caracteriza por un sentimiento claro de hostilidad hacia los gentiles, especialmente hacia los pueblos vecinos de Israel y hacia los pueblos imperialistas que dominaron Israel. En esto los autores de dicha literatura se diferencian de aquellos judíos helenistas o herodianos que prefirieron aliarse con dichos Imperios extranjeros instituidos por los inescrutables designios de Dios, en la tradición de *Jeremías* y la parte antigua de *Daniel*. Aunque apenas se hayan conservado textos de estas corrientes ideológicas judías⁹³³, su presencia continuaría incluso después de la destrucción del Segundo Templo, como demuestran las condenas talmúdicas a los *apiquersim* o judíos epicúreos. En cualquier caso, como se ha reiterado hasta la saciedad, esta xenofobia propia de las ideologías mesiánicas no debe confundirse con antiimperialismo, como han hecho algunos exégetas progresistas contemporáneos, con la intención de teñir de modernidad al judaísmo y al cristianismo, ya que se caracteriza, como se ha visto, por un claro imperialismo judío, de carácter onírico, pero tremendamente vengativo, morboso y sangriento.

929 Desde los libros bíblicos de los siglos VII-III a.C. (el *Protoisaiás*, *Jeremías*, *Ageo*, el *Tritoisaiás*, el *Protozacarías*, *Crónicas*) hasta los apócrifos de los siglos III-I a.C. (*Palabras de los luceros*, *III Oráculo Sibilino*, *Salmos de Salomón*).

930 Desde los libros bíblicos de los siglos III-II a.C. (*Qohelet*, *Sirácida*, *Esdrás*, *Nehe-mías*, *Daniel* y los dos libros de *Macabeos*) hasta los apócrifos hasidíes (*Jubileos*, *Documento de Damasco*, los *Pesharim de Habacuc*, *Salmos* y *Miqueas*), proasmoneos (el *Testamento de los Doce Patriarcas* y el tercer y cuarto libros de *Macabeos*) y saduceos (la *Carta Halá-kica*).

931 *Deuteronomio* y la desconocida literatura samaritana.

932 La *Regla de la Comunidad*, la *Regla de la Congregación*, los *Pesharim de Isaías* y *Génesis*, *4QApocalipsis mesiánico*, *4QBienaventuranzas*, *4QBendiciones*, los *Pesharim de Nahún* y *Oseas*, el *Midrás Escatológico*.

933 *XI Oráculo Sibilino*.

En segundo lugar, se han demostrado toda una serie de pequeñas hipótesis que otorgan una mayor claridad al conjunto de la historia ideológica judía en la época del Segundo Templo, destacando entre ellas las hipótesis relativas al yacimiento de Khirbet Qumrán, a los manuscritos de las cuevas de Qumrán y a la identificación del Maestro de Justicia de algunos de estos textos con el Sumo Sacerdote Onías III.

En tercer lugar, al exponer los múltiples aspectos de las ideologías políticas judías de esta época, se ha demostrado que la mayor parte de las ideas político-religiosas cristianas tienen su origen en el pensamiento político judío, destacando las siguientes:

1. La figura de Jesús se relaciona plenamente con la del último rey de la Casa de David, Zorobabel, como demuestra el hecho de que las dos genealogías atribuidas a Jesús coincidan sólo en el nombre del padre de Jesús y en el de Zorobabel como remoto ancestro⁹³⁴. Esto significa que Jesús y sus seguidores asumían como propia la tradición literaria mesiánico-monárquica de los Profetas y de algunos apócrifos, como los *Salmos de Salomón*. Sin embargo, es muy posible que aquella confusión entre los Cristos monárquico, sacerdotal y profético que caracterizó a la literatura esenia se diera también en la figura de Jesús desde el principio y, en todo caso, es indudable que sus inmediatos seguidores identificaron a Jesús con ese Mesías mixto propiamente esenio que tenía tanto carácter monárquico, de la Casa de David, como sacerdotal, tipo Melquisedec, y profético, como Moisés⁹³⁵. Por otro lado, el concepto de Mesías como siervo sufriente, inspirado en *Isaías*, tan importante entre los cristianos al menos desde Pablo, se encontraba ya en un ejemplar qumránico del *Testamento de Leví* y en el *Testamento de Job*⁹³⁶. Lo mismo puede decirse del concepto del Mesías como jefe militar de legiones angélicas, idea que aparece ya en la *Colección de Bendiciones* y en la *Regla de la Guerra* que se puso también en boca de Jesús⁹³⁷, del Mesías como Hijo de Dios, presente en la *Regla de la Congregación* y en *4QHijo de Dios*⁹³⁸, engendrado por el Espíritu Santo⁹³⁹ y divinizado⁹⁴⁰.
2. El concepto de “Reino de Dios” es fundamental en la ideología política judía y cristiana. Su origen podría remontarse al propio nombre de

934 Mt 1,1-17 y Lc 3,23-36.

935 *Regla de la Comunidad* 1QS 9,7-11; *Apocalipsis mesiánico* 4Q 521; Q = Lc 7,22 = Mt 11,5.

936 4QTestLev c-d; TestJob 33,1-4.

937 *Colección de Bendiciones* 1QSa 2,8-9; 3,6b-7; *Regla de la Guerra* 1QM 12,7-12a; 19,2-4; 4Q 492 f.1; 4Q 285 f.5; Mt 26,53-54.

938 *Regla de la Congregación* 1QSa 2,11-22; 4QHijo de Dios II, 1-9.

939 4QBendiciones 4Q287 10,3.

940 *Regla de la Guerra* 4Q 491 16b-19; ; 4QHijo de Dios II, 1-9.

- “Israel”, “Dios reina”. Este reinado de Dios era concebido por el autor sacerdotal de *1Samuel* como una época idílica en que no era necesario un poder ejecutivo sobre el pueblo, sino que bastaba el poder judicial de los Jueces, frente al reinado de los monarcas, institución importada por los judíos de los filisteos y que suponía de por sí un régimen político de abusos e injusticias. Frente a este concepto, el cronista identificó el reinado de Dios con el reinado de la Casa de David⁹⁴¹. Esta es la idea que recuperarían posteriormente Juan el Bautista y Jesús el Nazareno, la idea del Reino de Dios davídico, es decir, un reino de justicia mediante un monarca santo de la Casa de David. Las curaciones milagrosas formaban parte de los signos anunciados por los *Profetas* de la llegada del Reino de Dios o reino del heredero de la Casa de David. El relación entre el Reino de Dios y la resurrección de los muertos se remonta a obras como *Daniel* o *1Henoc* y no sólo no implica un carácter apolítico de dicho reino, sino que más bien ocurre todo lo contrario: se importa dicha idea de la cultura helenística para reforzar el entusiasmo bélico de los judíos. Independientemente de que teológicamente pudieran otorgársele otros significados al concepto de “reino de Dios”, su carácter político es indiscutible.
3. El Reino de Dios se establecería no sólo sobre Israel, sino también sobre los gentiles. Aceptando los *Profetas*, Jesús y sus seguidores aceptaban el sueño imperialista y belicista judío. La misión a los gentiles, potenciada tanto por los fariseos de la escuela de Hillel como por los cristianos, pudo tener el sentido de creación de una quinta columna projudía en la gentilidad de la Diáspora, a la espera de la llegada de las legiones angélicas anunciadas.
 4. El Reino de Dios sería un reino de justicia social. La ideología política cristiana se situaría también en la tradición de aquellas ideologías judías favorables a los grupos sociales oprimidos frente a la aristocracia sacerdotal y herodiana dominante. En este sentido destaca la influencia de obras como el *Libro de enseñanzas y castigos*, que nos muestra tanto la radical crítica de los ricos (1Hen 94ss) como la idea de enfrentamiento entre los miembros de la familia (1Hen 100)⁹⁴²; la *Regla de la Comunidad*, que regulaba la forma en que debían entregarse los bienes privados para convertirlos en propiedad colectiva, de la misma manera que se aprecia en los *Hechos de los Apóstoles*⁹⁴³. En cualquier caso, no está claro si los esenios ascéticos pretendían implantar un régimen de propiedad colectiva tras la venida del Mesías o sólo planteaban la comunidad de bienes como una necesidad de sus congregaciones, al

941 1Cro 17,14.

942 Mt 10,21.34; 24,10.

943 *Regla de la Comunidad* 1QS 1,12; 10,8-11,2; Hch 2,44; 4,32-5,11.

estilo de lo que después serían los monasterios cristianos. Tampoco está claro si la comunidad de bienes de la iglesia jerosolimitana primitiva pretendía ser un sistema alternativo o simplemente era una forma de atender la coyuntural espera del Fin de los Tiempos. En cualquier caso, lo que es indiscutible es que tanto *1Henoc* como los textos cristianos planteaban un futuro negativo para los ricos, que no participarían de los bienes del Reino de Dios, por lo que lo más lógico es inclinarse por el carácter coyuntural de la comunidad de bienes.

5. La institución de los Doce, que no tiene precedentes en ninguna otra secta o sistema de gobierno del Segundo Templo, aparece tres veces en los textos esenios: como Consejo en la *Regla de la Comunidad*, como jefes militares, y siempre en contexto escatológico⁹⁴⁴, por lo que lo más probable es que Jesús se basara en la organización de las comunidades esenias cuando decidió crear un colegio de Doce Apóstoles.
6. Las influencias del esenismo en el cristianismo no se limitan a aspectos político-religiosos, sino que hay muchas más, destacando la “Doctrina de los Dos Caminos” presente en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, en la *Regla de la Comunidad*, en *Bernabé* y en *Didajé*.

Todas estas influencias no indican que Jesús o los primeros cristianos fueran esenios, como han pretendido algunos. Las mismas diferencias ya comentadas entre el Bautista y los esenios son válidas para negar una pertenencia de Jesús a la comunidad esenia ascética. Lo que indican es la pertenencia a un mismo universo ideológico.

⁹⁴⁴ *Regla de la Comunidad* 1QS 8,1-2a; *Regla de la Guerra* 1QM 2,1; *Pesher Isaías* 4Q 164 frag. 1,4b-8.

X. ABREVIATURAS, CITAS, TRADUCCIONES Y BIBLIOGRAFÍA

ABREVIATURAS.

- ABD: The Anchor Bible Dictionary.
 AHR: The American Historical Review.
 AJA: American Journal of Archaeology.
 ANET: Ancient Near Eastern Texts Relatin to the Old Testament.
 ANRW: Aufstieg und Niedergang des Römischen Welt.
 APS: American Philosophical Society.
 ARYS: Antigüedad Religiones Y Sociedad.
 AS: The American Scholars.
 BA: The Biblical Archaeology.
 BAC: Biblioteca de Autores Cristianos.
 BAR: Biblical Archaeological Review.
 BIJS: The Bulletin of the Institue of Jewish Studies.
 BJRL: The Bulletin of the John Rylands Library.
 BZAW: Beihefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
 CBQ: Catholic Biblical Quarterly.
 CH: Church History.
 CIG: Corpus Inscriptionum Graecarum.
 CIL: Corpus Inscriptionum Latinorum.
 CIS: Corpus Inscriptionum Semiticarum.
 CPJ: Corpus Papyrorum Judaicarum.
 DJD: Discoveries in the Judean Desert.
 ET: Expository Times.
 EvT: Evangelische Theologie.
 FO: Folia Orientalia.
 HUCA: Hebrew Union College Annual.
 HTR: Harvard Theological Review.
 HAnt: Historia Antigua.
 ICS: Illinois Classical Studies.
 IEJ: Israel Exploration Journal
 IGLS: Inscriptions Grecques et Latines de la Syrie.
 JAAR: Journal of American Academy of Religion.
 JBL: Journal of Biblical Literature.

JEH: Journal of Ecclesiastical History.
JECS: Journal of Early Christian Studies.
JGRChJ: Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism.
JJS: Journal of Jewish Studies.
JNES: Journal of Near Eastern Studies.
JQR: Jewish Quarterly Review.
JR: The Journal of Religions.
JRS: Journal of Roman Studies.
JSJ: Journal for the Study of Judaism.
JTS: Journal of Theological Studies.
LNTS: Library of New Testament Studies.
MEAH: Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos.
NEA: Near Eastern Archaeology.
NT: Novum Testamentum.
NTS: New Testament Studies.
OL: Orientalische Literaturzeitung.
QC: Qumran Chronicle.
PEQ: Palestine Exploration Quartely.
RAC: Revista di Archeologia Cristiana.
Rbén: Revue Bénédictine.
RCT: Revista Catalana de Teología.
REJ: Revue des Etudes Juives.
RH: Revista de Historiografía.
RHE: Revue d'Histoire Ecclésiastique.
RelStR: Religious Studies Review.
RQ: Review of Qumran.
SCI: Scripta Classica Israelica.
SCJ: Sixteenth Century Journal
SHHA: Studia Historica. Historia Antigua.
SJCH: Studies in Jewish and Christian History.
TZ: Teologische Zeitschrift.
TZTh: Tübinger Zeitschrift für Theologie.
VT: Vetus Testamentum.
WCJS: World Congress of Jewish Studies.
ZAW: Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZGLU: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums.
ZPE: für Papyrologie und Epigraphik.
ZTK: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

CITAS.

He utilizado un sistema mixto de citas. La primera vez que cito un libro o artículo, lo hago de la forma tradicional: apellido del autor e iniciales de su nombre propio, título de la obra, lugar de publicación, año y, si procede, páginas de la cita. A partir de la segunda vez que cito la misma obra sigo el sistema apellido del autor, fecha, página. En caso de que el libro citado sea una edición diferente de la original (o una traducción al español) se incluirán ambas fechas y lugares de edición, la edición utilizada primero y la original entre paréntesis.

Generalmente cito las fuentes clásicas en español sin abreviaturas, excepto en contadas ocasiones en las que sigo las convencionales: LXX para la Biblia de los Setenta; AJ y BJ para las *Antigüedades Judaicas* y *La Guerra Judai-ca* de Flavio Josefo; HE para la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesaría.

Las fuentes epigráficas se citan según se hace en los diferentes *corpora* (en caso de no encontrarse en ellos, se cita el artículo en que se ha encontrado).

Las fuentes judías y cristianas se citan con las abreviaturas tradicionales usadas en las publicaciones que se detallan a continuación.

TRADUCCIONES.

Respecto a las traducciones de las fuentes, he usado las siguientes:

1. Biblia: el instrumento fundamental utilizado es <http://biblos.com>, una web que permite leer el texto bíblico en hebreo (Masorético), griego (Septuaginta), latín (Vulgata) y cinco traducciones diferentes al español: *Reina Valera* (2010 y 1909), *Sagradas Escrituras* (1959), *Biblia de las Américas* (1997) y *Nueva Biblia de los Hispanos* (2005). Además, uso la edición española de 1975 de la *Biblia de Jerusalén* dirigida por UBIETA y GARCÍA (cuyas introducciones a los textos veterotestamentarios son de R. DE VAUX), así como los LXX publicada por RAHLFS, A., en Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979; la *Vulgata* editada por COLUNGA, A. y TURRADO, L. en la BAC, Madrid, 1994 y el *Nuevo Testamento griego-español* de O'CALLAHAM publicado por la BAC, Madrid, 1996.
2. Apócrifos veterotestamentarios: la colección dirigida por DÍEZ MACHO en Ediciones Cristiandad.
3. Manuscritos de Qumrán: la obra de GARCÍA MARTÍNEZ en Trotta.
4. Josefo: para la *Guerra de los Judíos* he usado las traducciones de Gredos y Clíe; para las *Antigüedades Judaicas*, he usado la traducción de J. VARA DONADO en Akal; para la *Vida* y el *Contra Apión* he usado el volumen de Gredos, traducido por RODRÍGUEZ SEPÚLVEDA.
5. Filón de Alejandría: los volúmenes publicados hasta la fecha de las *Obras completas*, edición dirigida por J. P. MARTÍN en Trotta, y para las obras no publicadas aún en español traducción propia apoyada en la edición inglesa de Loeb.

6. Autores grecolatinos: las traducciones de Ediciones Clásicos de Gredos. Para los autores clásicos aún no traducidos por Gredos, he usado traducciones propias apoyándome en la edición inglesa de Loeb.

BIBLIOGRAFÍA.

- AA.VV.: *Les manuscrits de la Mer Morte: Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955*, París, 1957.
- ACHTEMEIER, E.: *The Community and Message of Isaiah 56-66: A Theological Commentary*, Minneapolis, 1982.
- ADAN-BAYEWITZ, D.: *The Local Trade of Sepphoris in the Roman Period*, 1990; *Common pottery in Roman Galilee: A Study of Local Trade*, Ramatgan, 1992.
- ALBERTZ, R.: *Historia de la religión de Israel en tiempos del Antiguo Testamento*, Madrid, 1999 (Gottinga, 1992).
- ALEXANDER, P.S.: "The Redaction-History of *Serek Ha-Yahad*. A proposal", *RQ* 17, 1996, pp. 437-456.
- ALLEGRO, J. M.: *The Dead Sea Scrolls*, Londres, 1956; "A Recent Discovered Fragment of a Commentary on Hosea from Qumran's Fourth Cave", *JBL* 78, 1959, pp. 142-147 (*DJD* V, Oxford, 1968, pp. 31-32); *The Treasure of the Copper Scroll: the Opening and Decipherment of the Most Mysterious of the Dead Sea Scrolls, a Unique Inventory of Buried Treasure*, Londres, 1960; "More Unpublished Pieces of a Qumran Commentary on Nahum (4QpHah)", *JJS* vol. 7, 1962, pp.304-308 (*DJD* vol. V, Oxford, 1968, pp. 37-42).
- ALVAR, J. y BLÁZQUEZ J.M. (eds.): *La Romanización de Occidente*, Madrid, 1996.
- AMUSIN, J.D.: "The Reflection of Historical Events of the First Century B.C. In Qumran Commentaries (4Q161; 4Q169; 4Q166)", en *HUCA* 48, 1978, pp. 123-134.
- ARANDA, G.F., GARCÍA, F., PÉREZ, M.: *Literatura judía intertestamentaria*, Estella, 1996.
- ARNALDICH, L.: "Tobías", en *Manual bíblico*, Madrid, 1968, v. II, pp. 164-171.
- ASMUSSEN, J.P.: "Aēšma", en *Encyclopedia Iranica* 1, Nueva York, 1983.
- ATKINSON, K.: "Herod the Great, Sosius, and the Siege of Jerusalem (37 B.C.E.) in Psalm of Solomon 17", en *NT* v. 38, fasc. 4, 1996, pp. 313-322; "Toward a Redating of the Psalms of Solomon: Implications for Understanding the Sitz im Leben of an Unknown Jewish Sect", en *JSP* nº 17, 1998, pp. 95-112; "On the Herodian Origin of Militant Davidic Messianism at Qumran: New Light from Psalm of Solomon 17", en *JBL*, v. 118, nº 3, 1999, p. 445, n. 26.
- AUFRECHT, W.E. y MIRAU, N.A. (eds.): *Urbanism in Antiquity*, Sheffield, 1997.

- AVIGAD, N.: *The Paleography of the Dead Sea Scrolls and related Documents*, Jerusalén, 1978.
- BAECK, L.: *Die Pharisäer*, Berlín, 1934.
- BAGNALL, R.S. y DEROW, P.: *Historical Sources in Translation. The Hellenistic Period*, Oxford, 2004 (1ª ed. 1981).
- BAILLET, M.: “Un recueil liturgique de Qumrân, grotte 4: ‘Les Paroles des Luminaires’”, en *RB* n° 67, 1961 pp. 195-250; “Remarques sur l’édition des Paroles des Luminaires”, en *RQ* n° 5/17, 1964, pp. 23-42.
- BAILLET, M., MILIK, J.T. y DE VAUX, R.: *Les ‘petites grottes’ de Qumrân*, Oxford, 1962.
- BALL, W.: *Rome in the East*, Londres, 2000.
- BANCALARI, A.: *Orbe Romano e Imperio Global. La Romanización desde Augusto a Caracalla*, Santiago de Chile, 2007.
- BAR ADON, P.: “The Hasmonean Fortresses and the Status of Khirbet Qumran”, en *Eretz Israel* 15, 1981, p. 349.
- BARCLAY, J.M.G.: *Jews in the Mediterranean Diaspora: From Alexander to Trajan (323 BCE-117 CE)*, Berkeley, 1996.
- BARNES, W.E.: *An Apparatus Criticus to Chronicles in the Peshitta Version*, Cambridge, 1897.
- BARON, S.W.: *Historia social y religiosa del pueblo judío*, Buenos Aires, 1968.
- BARTINA, S.: “El calendario solar judío”, en *Cultura Bíblica*, n.º 18, 1961, p. 100.
- BARTEL, B.: “Colonialism and cultural responses: problems related to Roman provincial analysis”, en *WA* 12, 1980, pp. 11-26.
- BARTON, G.A.: *The Religion of Israel*, Nueva York, 1918.
- BARTON, J.: *What is the Bible?*, Londres, 1991; *La interpretación bíblica, hoy*, Maliaño, 2001 (Cambridge, 1998).
- BARTHÉLEMY, D. y MILIK, J.T.: *Qumran Cave 1*, DJD vol. 1, Oxford, 1955.
- BATEY, R.A.: “Sepphoris: An Urban Portrait of Jesus”, en *BAR* 18, 1992, pp. 50-63.
- BAUMGARTEN, A.L.: “The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts”, en *JJS* n° 31, 1980, pp. 157-170; “The Name of the Pharisees”, *JBL* v. 102, n°3, 1983, pp.411-428.
- BECK, U.: *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*, Barcelona, 1998.
- BÉNABOU, M.: *La résistance africaine à la romanisation*, París, 1976.
- BEN-AMOS, D.: “Jewish Demonology”, en *Folktales of the Jews*, v. II, Filadelfia, 2007.
- BERGSMA, J.S.: *The Jubilee from Leviticus to Qumran: A History of Interpretation*, Leiden, 2007.
- BERLIN y OVERMAN: *The first Jewish Revolt. Archaeology, History*

- and Ideology*, Londres, 2002.
- BERMEJO, F.: “Juan el Bautista y Jesús de Nazaret en el judaísmo del Segundo Templo: paralelismos fenomenológicos y diferencias implausibles”, en *Revista de Ciencias de las Religiones* nº 15, 2010, pp. 27-56.
- BETLYON, J. W.: “Provincial Government of Persian Period Judea and the Yehud Coins”, en *JBL* v. 105, nº 4, 1986, pp. 633-642.
- BICKERMAN, E.: *Studies in Jewish and Christian History* I, Leiden, 1976; “The Date of Fourth Maccabees”, en *SJCH* nº 1, 1976, p. 275-281; *Gli ebrei in età greca*, Bolonia, 1991 (Cambridge, Mass., 1988).
- BLACK, J. y GREEN, A.: *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia*, Austin, 2003.
- BLACK, M.: *The Scrolls and Christian Origins*, Londres, 1961; *The Book of Enoch*, Leiden, 1985; “The Aramaic Dimension in Q with Notes on Luke 17,22-Matthew 24,26 (Luke 17,23)”, en *JSNT* 40, 1990, pp. 33-41.
- BLÁZQUEZ, J.M.: *Nuevos Estudios sobre la Romanización*, Madrid, 1989.
- BLENKINSOPP, J.: *Wisdom and Law in the Old Testament*, Oxford, 1995.
- BOATWRIGHT, M.: *Hadrian and the cities of the Roman Empire*, New Jersey, 2000.
- BOHAK, G.: “CPJ III, 520; the Egyptian Reaction to Onias’ temple”, en *JSJ* 26, 1, 1995, pp.32-41; “Asenath’s Honeycomb and Onias’ Temple; The Key to *Joseph and Asenath*”, en *WCJS* 11, A, 1994, pp. 163-170.
- BOLIN, T.M.: *Beyond Forgiveness. The Book of Jonah Re-Examined*, Sheffield, 1997.
- BOX, G.H.: *The Apocalypse of Abraham*, Londres, 1919.
- BRANDON, S.G.F.: *The Fall of Jerusalem and the Christian Church*, 1951; *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967; *The Trial of Jesus*, Londres, 1968; “Jesus and the Zealots: A Correction”, en *NTS* 17,4, 1971.
- BRAUN, H.: *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966.
- BREITENSTEIN, U.: *Beobachtungen zu Sprache, Stil und Gedankengut des Vierten Makkabäerbuches*, Basel-Stuttgart, 1978.
- BRESCIANI, E.: *Letteratura e poesia dell’antico Egitto*, I y II, Brescia, 1998-1999.
- BREYTENBACH, C. y WELBORN, LL.: *Encounters with Hellenism. Studies on the First Letter of Clement*, Leiden, 2004.
- BRISCOE, J. y MORKHOLM, O.: *Antiochus IV of Syria*, Oxford, 1968.
- BROOKE, G. J. y DAVIS, P. R. (ed.): *Copper Scroll Studies*, Sheffield, 2002.
- BROWNLEE, W.: “A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with Pre-Christian Jewish Sects”, en *BA* nº 13, 1950, pp. 49-72.
- BROYLES, C.C. y EVANS, C.A.: *Writing and Reading the Scroll of Isaiah. Studies of an Interpretative Tradition*, Leiden, 1997.
- BÜCHLER, A.: *Studies in Jewish History*, Londres, 1956.

- BURKE, A.J.: *John the Baptist: Prophet and Disciple*, Nueva York, 2006.
- BURKE, P.: *Formas de Historia Cultural*, Madrid, 2006.
- BURROWS, M.: *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, fasc. 2: *The Manual of Discipline*, New Haven, 1951.
- CAGNAT, R.L.V.: *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Académie des inscriptions et belles-lettres, 3. #1057, París, 1964.
- CAMPBELL, J.G.: *The use of scripture in the Damascus document 1-8, 19-20*, Nueva York, 1995.
- CAMPBELL, J.G., LYONS, W.J. y PIETERSEN, L.K.: *New Directions in Qumran Studies*, Nueva York, 2005.
- CARMIGAC, J.: *Les textes de Qumrân traduits et annotés*, vol. II, París, 1963.
- CARNEY, T.F.: *The Shape of the Past: Models and Antiquity*, Lawrence, 1975.
- CASTILLO, E.: *Propaganda política y culto imperial en Hispania (de Augusto a Antonino Pío): reflejos urbanísticos*, Madrid, 2008.
- CAZELLE, H.: *Historia política de Israel. Desde los orígenes hasta Alejandro Magno*, Madrid, 1985.
- CHANCEY, M.A.: *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, Cambridge, 2005.
- CHANTRAINE, P.: *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque*, París, 1966.
- CHARLES, R.H.: *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*, Oxford, 1913; *A Critical History of the Doctrine of a Future Life in Israel, in Judaism, and in Christianity*, Londres, 1913.
- CHARLESWORTH, J.H.: *The Old Testament Pseudepigrapha*, Nueva York, 1985; *Qumran and Rabbinic Judaism*, 2001.
- CHARTIER, R.: *El mundo como representación. Estudios sobre Historia Cultural*, Barcelona, 1992.
- CLARK, E.G.: *The Book of Wisdom. A commentary*, Cambridge, 1973.
- CLAYTON, N.: *3Maccabees*, Leiden, 2006.
- COHEN, S.: "Alexander the Great and Jaddus the High Priest According to Josephus", en *AJS Review* 7-8, 1982-1983, pp. 41-68.
- COHEN, S.J.D. y FRERICHS, E.S.: *Diasporas in Antiquity*, Atlanta, 1993.
- COLANI, T.: *Jésus Christ et les croyances messianiques de son temps*, Estrasburgo, 1864.
- COLLINS, J.J.: *The Sibylline Oracles of Egyptian Judaism*, Missoula, 1972; "The Provenance and Date of the Third Sibyl", en *BIJS* n° 2, 1974a, pp. 1-18; *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, Nueva York, 1984; "The Development of the Sibylline Tradition", en *ANRW* II, 20.1, 1987, pp. 421-453; *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Edimburgo, 1998; *Beyond the Qumran Community. The Sectarian Movement of the Dead Sea Scrolls*, Grand

- Rapids, 2010
- COLLINS, J.J. y FLINT, P. W.: *The Book of Daniel. Composition and Reception*, v. I, Leiden, 2001.
- CORTÉS, J.M.: "Polis romana. Hacia un nuevo modelo para los griegos del imperio", en *SHHA* 23, 2005, pp. 413-437.
- COTTON, H. y WÖRRLE, M.: "Seleukos IV to Heliodorus. A New Dossier of Royal Correspondence from Israel", en *ZPE* n° 159, 2007, pp.191-205.
- CREED, J.M.: "The Slavonic Version of Josephus' History of the Jewish War", en *HTR* 25, 1932.
- CRENSHAW, J.L.: *Old Testament Wisdom: An Introduction*, Louisville, 1998.
- CROSS, F.M.: "The Structure of Deuteronomistic History", en *Perspective in Jewish Learning*, Annual of the College of Jewish Studies n° 3, 1968, pp. 9-24; "A Reconstruction of the Judean Restoration", en *JBL* 94, 1975.
- CROSSAN, J.D.: *El nacimiento del Cristianismo*, Maliaño, 2002.
- CROWN, A.D.: (ed.) *The Samaritans*, Tubinga, 1989; *Samaritan Scribes and Manuscripts*, Tubinga, 2001.
- DARCUS, S.M.: *Daimon Parallels the Holy Phren in Empedocles*, en *Phronesis* v. 22, n° 3, 1977.
- DAVENPORT, G.L.: *The Eschatology of the Book of Jubilees*, Leiden, 1971.
- DAVIS, W.D. y FINKELSTEIN, L.: *The Cambridge History of Judaism. The Hellenistic Age*, Cambridge, 1989, v. I y II.
- DELCOR, M. y GARCÍA, F.: *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid, 1984.
- DELIA, D.: "The Population of Roman Alexandria", en *Transactions of the American Philological Assotiation* 118, 1988, pp. 275-292.
- DELCOR, M.: "Le temple d'Onias en Egypte", en *RB* 75, 1968, pp. 188-205.
- DESIDERI, P.: "La Romanizzazione dell'Impero" en SCHIAVONE, A.: *Storia di Roma 2. L'impero mediterráneo, II I principi e il mondo*, Turín, 1991, pp. 577-626.
- DETIENNE, M.: *Le notion de daimon dans le pythagorisme ancient*, París, 1963.
- DE VAUX, R.: "Fouille au Khirbet Qumrán. Raport préliminaire", *RB* 60, 1953, pp. 83-106; "Fouille au Khirbet Qumrán. Raport préliminaire sur la deuxième champagne", *RB* 61, 1954, pp. 206-236; "Fouille au Khirbet Qumrán. Raport préliminaire sur les 3, 4 et 5 campagnes", *RB* 63, 1956, pp. 533-577; *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973.
- DÍEZ DE VELASCO, F.: *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid, 2002.
- DÍEZ MACHO, A. y PIÑERO, A.: *Apócrifos del Antiguo Testamento*, v. I-VI, Madrid, 1983-2010; *El Targum*, Madrid, 1982.

- DIMANT, D. y SCHIFFMAN: *Time to Prepare the Way in the Wilderness*, Leiden, 1995.
- DIX, G.: *Jew and Greek. A study in the Primitive Church*. Londres, 1953; "The seven Archangels and the Seven Spirits", *JTS* 28, 1927, 233-250.
- DONCEEL-VOUTÉ, P.: "Early Roman Manor House in Judaea and the Site of Khirbet Qumran", *JNES* 57, 1998, pp. 185-187.
- DONELSON, L.R.: *Pseudoepigraphy and Ethical Argument in the Pastoral Letters*, Tubinga, 1986.
- DOYLE, B.: *The Apocalypse of Isaiah Metaphorically Speaking. A Study of the Use, Function and Significance of Methaphors in Isaiah 24-27*, Lovaina, 2000.
- DRIVER, G.R.: *The Judean Scrolls. The Problem and a Solution*, Oxford, 1958.
- DUNLOP, M.: "Apocrypha Sinaitica", en *Studia Sinaitica* 5, Londres 1896.
- DUPONT-SOMMER, A.: *Le quatrième livre des Maccabées*, París, 1939.
- DUPONT-SOMMER, A. y PHILONENKO, M.: *Écrits intertestamentaires*, París, 1987.
- EGO, B., LANGE, A., y PILHOFER, P.: *Gemeinde ohne Tempel: Community Without Temple*, Tubinga, 1999 .
- EDELMAN, D.V. (ed.): *The triumph of Elohim*, Kampen, 1995.
- EISENMAN, R.H.: *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran: a new hypothesis of Qumran origins*, Leiden, 1983; *James the Just in the Habakkuk Peshet*, Leiden, 1989; *The Dead Sea Scrolls and the first Christians*, Shaftesbury, 1996; *The New Testament code : the cup of the Lord, the Damascus Covenant, and the blood of Christ*, Londres, 2006.
- EISENMAN, R.H. y WISE, M.: *The Dead Sea Scrolls Uncovered*, Rockport, 1992.
- EISLER, R.: *Orpheus-The Fisher*, Londres, 1921; *The Messiah Jesus and John the Baptist*, Londres, 1931 (Heidelberg, 1929).
- ERMAN, A.: *Gespräche eines Lebeusmüde mit seiner Seele*, Wissenschaften, 1896; "Das Weisheitsbuch des Amen-em-ope", en *OL* 27, 1924, pp.241-252.
- ESKENAZI, T.C. y RICHARDS, K.H. (eds.): *Second Temple Studies 2: Temple and Community in the Persian Period*, Sheffield, 1994.
- ESHEL, H.: "Qumran Archaeology", en *JAOS*, v. 125, nº 3, 2005, pp.389.
- FALQUE, E. Y GASCÓ, F.: *Graecia capta. De la conquista de Grecia a la helenización de Roma*, Huelva, 1996.
- FALLON, F. T.: *The enthronement of Sabaoth*, Leiden, 1978.
- FELDMAN, L.H.: *Jew and Gentile in the Ancient World*, New Jersey, 1993; "Hengel's Judaism and Hellenism in Retrospect", en *JBL* nº 96, 1977, 371-382; "How Much Hellenism in Jewish Palestine?" en *HUCA*, 1986, pp. 83-111.

- FENSHAM, F.C.: *The books of Ezra and Nehemias*, Michigan, 1982.
- FINKELSTEIN, L.: *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue*, Nueva York, 1950.
- FLUSSER, D.: *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Filadelfia, 1984.
- FRANKEL, R. et al.: *Settlement Dynamics and Regional Diversity in Ancient Upper Galilee: Archaeological Survey of Upper Galilee*, Jerusalén, 2001.
- FRANKFURTER, D.: "Jews or Not? Reconstructing the 'Other'", en *HTR* 94, 2001, pp. 403-425.
- GALOR, K., HUMBERT, J.B. y ZANGENBERG, J.: *Qumran. The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretation and Debates. Proceedings of a Conference held at Brown University, November 17-19, 2002*, Leiden, 2006.
- GARCÍA, F.: "4QMss Ar. y el Libro de Noé" en *Estudios de Biblia y Oriente*, Salamanca, 1981, p. 212ss; "Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis", *FQ* 28, 1988, pp. 113-136; "A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History", *RQ* 14, 1990, pp. 521-554; *The Text of Qumran and the History of the Community*, París, 1990; *Textos de Qumrán*, Madrid, 1992; "Nuevos textos mesiánicos de Qumrán y el mesías del Nuevo Testamento", en *Comunio* nº 26, 1993, pp. 3-31; *Qumranica Minora I*, Leiden, 2007.
- GARCÍA, F. y PUECH, E.: *Memorial Jean Carignac*, París, 1988.
- GARCÍA, F. y TREBOLLE, J.: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid, 1997
- GARNSEY, P. y SALLER, R.: *El Imperio Romano. Economía, Sociedad y Cultura*, Barcelona, 1991.
- GARNSEY, P. y WHITTAKER, C.R.: *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, 1978.
- GEDALYAHU ALON: *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalén, 1977.
- GEFFCKEN, J.: *Komposition und Entstehung der Oracula Sibyllina*, Leipzig, 1902.
- GEVA, H.: "The Camp of the Tenth Legion in Jerusalem: An Archaeological Reconsideration", en *IEJ* 34, 1984, pp.239-254; y "Searching for Roman Jerusalem", en *BAR* 23.6, 1997, pp. 34-45 y 72-73.
- GEYSER, A.S.: "The Youth of John the Baptist: A Deductio from the Break in the Parallel Account of the Lucan Infancy Story", en *NT* nº 1, 1956, pp. 70-75.
- GIDDENS, A.: *Central Problems in Social Theory: Actino, Structure and Contradiction in Social Analysis*, Berkeley, 1979.
- GIMÉNEZ DE ARAGÓN, P.: *Historia de la Salvación. Una antigua fuente judeocristiana*. Madrid, 2007.

- GIRBAL, J.: *Essai sur les Psaumes de Salomon*, Toulouse, 1887.
- GODOY, G.: *Las Historias de Polibio de Megalópolis*, Santiago de Chile, 1971.
- GOLB, N.: "The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls", APS, v. 124, n° 1, 1980, pp. 1-24; "Who Hid the Dead Sea Scrolls?", BA v. 48, n° 2, 1985, pp. 68-82; "Les manuscrits de la Mer Morte: Une nouvelle approche du problème de leur origine", *Annales ESC* 40, 1987, pp. 1133-1149; "Who wrote the Dead Sea Scrolls", *The Sciences* 27, 1987, pp. 40-49; "The Dead Sea Scrolls", AS 58, 1989, pp. 177-207; "Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Wilderness: Observations on the Logic of Their Investigation", JNES, v. 49, n° 2, 1990, pp. 103-114.
- GOLDSTEIN, J.A.: *1Maccabees; 1Maccabees*, en *The Anchor Bible* v. 41 y 41A, Nueva York, 1984.
- GORDON, R.P.: *1 and 2 Samuel*, Sheffield, 1984.
- GOULD, J.B.: *The philosophy of Chrysippus*, Albany, 1970.
- GRABBE, L.L.: *Judaism from Cyrus to Hadrian*, Minneapolis, 1992.
- GRAF, F.: *La magie ans l'antiquité gréco-romaine. Idéologie et pratique*, París, 1994.
- GRUEN, E.S.: "The Origins and Objectives of Onias' Temple", en *SCI* 16, 1997, pp. 47-70.
- GUNNEWEG, J., GREENBLATT, C. y ADRIAENS, A.: *Bio- and material cultures at Qumran: papers from a COST Action G8 working group meeting held in Jerusalem, Israel on 22-23 May 2005*, Stuttgart, 2006.
- HALL, R.G.: "The 'Christian Interpolation' in the Apocalypse of Abraham", en *JBL* v. 107, n° 1, 1988, pp. 107-110.
- HANN, R.R.: "The Community of the Pious: The Social Setting of the Psalms of Solomon", en *Studies in Religion* n° 17, 1988, pp. 169-189.
- HANSON, K.C. y DOUGLAS, E.O.: *Palestine in the Time of Jesus: Social Structures and Social Conflicts*, Minneapolis, 1998.
- HARMANT, L.F. y DI LELLA, A.A.: *The Book of Daniel*, Nueva York, 1978.
- HARRIS, W.V.: *Guerra e imperialismo en la Roma republicana*, Bilbao, 1989 (Oxford, 1979).
- HATT, J.J.: *Histoire de la Gaule Romaine (120 avant J.C.-451 après J.C.) Colonisation ou colonialisme?*, París, 1966, pp. 101-211.
- HAUPT, P.: "Cherubim and Seraphim" en *Bulletins of the Twelfth International Congress of Orientalists* n° 18, 1899, p. 9-11.
- HAVERFIELD, F.: *The Romanization of Roman Britain*, Oxford, 1923.
- HAYES, J.H. y MILLER, J.M.: *Israelite and Judean History*, Filadelfia, 1977.
- HAYWARD, C.T.R.: "The Jewish Temple at Leontopolis; A Reconsideration", en *JJS* 33, 1-2, 1982, pp. 429-443.

- HENGEL, M.: *Judaism and Hellenism*, Filadelfia, 1974 (1969), v. I, p. 104ss.; *Jews, Greeks and Barbarians; Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period*, Filadelfia, 1980; *The "Hellenization" of Judaea in the First Century after Christ*, Filadelfia, 1989; "Judaism and Hellenism Revisited", en COLLINS, J.J. y STERLING, G.E. (ed.): *Hellenism in the Land of Israel*, Notre Dame, 2001, pp. 6-37; "Jacobus der Herrenbruder ¶der erste 'Papst'?" en *Glaube und Eschatologie*, Tubinga, 1985, pp.75-76.
- HERDFORD, R.T.: *The pharisees*, Nueva York, 1924.
- HERRENSCHMITDT, C. y KELLENS, J.: "Daiva", en *Encyclopedia Iranica* 6, Nueva York, 1993.
- HINDLEY, J.C.: "Towards a Date for the Similitudines of Enoch", en *NTS* n° 14, 1967-8, pp. 551-565.
- HINGLEY, R.: *Globalizing Roman Culture: Unity, Diversity and Empire*, Londres-Nueva York, 2005.
- HIRSCHFELD, Y.: "Excavations at Tiberias Reveal Remains of Church and Possibly Theater", en *BA* v. 54, n° 3, 1991, pp. 170-171; *Qumrán in Context*, 2004.
- HOLLENBACH, P.: "Social Aspects of John the Baptizer's Preaching Mission in the Context of Palestinian Judaism", en *ANWR* II.19.1, Berlín, 1979, pp. 850-875.
- HOLUM, K.G.: "Caesarea's Temple Hill: The Archaeology of Sacred Space in an Ancient Mediterranean City", en *NEA* v. 67, n° 4, 2004, pp. 184-199.
- HORNUNG, E.: *El Uno y los múltiples. Concepciones egipcias de la divinidad*. Darmstadt, 1971 (Madrid, 1999).
- HORSLEY, R.A.: "The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt", en *NT* v. 28, Fasc. 2, 1986, pp. 159-192; *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge, 1995, pp. 64-88; *Archaeology, History and Society in Galilee*, Pensilvania, 1996.
- HORSLEY, R.A. Y HANSON, J.H.: *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements in the Time of Jesus*, Harrisburg, 1999 (Nueva York, 1985).
- HUDSON, M.: "The Economic Roots of the Jubilee", en *BR* n° 15, 1999, pp. 30-31.
- HUMBERT, J.B. y CHAMNON, A.: *Fouilles de Khirbet Qumrán et de 'Ain Feshkha I y II*, Gotinga, 1994.
- HURWITZ, S.: *Lilith. The first Eve. Historical and Psychological Aspects of the Dark Feminine*, Einsiedeln, 1999.
- HUß, W.: *Ägypten in hellenistischer Zeit*, Munich, 2001.
- JACKSON, A.V.W.: *Zoroastrian Studies: The Iranian Religion and Various Monographs*, Nueva York, 2003 (1ª ed., 1928).
- JAPHET, S.: "The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew", en *VT* 18, 1968, pp. 330-371.

- JAUBERT, A.: "Le Calendrier de Jubiles et de la Secte de Qumran: Ses origines Bibliques"; *VT* n° 3, 1953, pp. 250-64; *La date de la Cène: Calendrier biblique et liturgie chrétienne*. París, 1960; "Jesús et le calendrier de Qumran"; *NTS* 7, 1960-61, pp. 1-30.
- JEREMIAS, J.: *Jerusalén en tiempos de Jesús*, Madrid, 2000 (Gotinga, 1963).
- JIMÉNEZ BEDMAN, F.: *El misterio del Rollo de Cobre de Qumrán. Análisis lingüístico*, Estella, 2002.
- JONES, A.H.M.: *Cities of the Eastern Roman Provinces*, Oxford, 1937.
- JULLIAN, C.: *Histoire de la Gaule*, v. VI, *La Civilisation gallo-romaine: état moral*, París, 1929.
- KALLERMAN, U.: "Erwägungen zum Problem der Ezradatierung", en *ZAW* 80, 1968, pp. 55-87.
- KAUTSKY, J.: *The politics of Aristocratic Empires*, Chapel Hill, 1982.
- KAZMIERSKI, C.R.: *John the Baptist. Prophet and Evangelist*, Colledgeville, 1996.
- KENT, R.G.: "The Daiva-Inscription of Xerxes", en *Language* 13, 1937, pp. 292-305.
- KESSLER, J.: *The book of Haggai*, Leiden, 2002.
- KINDLER, A.: *The Patterns of Monetary Development in Phoenicia and Palestine during Antiquity*, Tel Aviv, 1967.
- KINDERSKY, J.: "Si vis pacem para bellum: concepts of defensive imperialism", en HARRIS, W.: *The Imperialism of mid-Republican Rome*, Roma, 1984.
- KOKKINOS, N.: *The Herodian Dynasty*, Sheffield, 1998.
- KOSELLECK, R.: *Futuro pasado. Contribución a la semántica de los tiempos históricos*, Madrid, 1993.
- KUHN, H.B.: "The Angelology of the Non-Canonical Jewish Apocalypses", en *JBL* v. 67, n° 1, 1948.
- KÜNG, H.: *El judaísmo, pasado, presente, futuro*, Madrid, 1993.
- LAGRANGE, J.M.: "Le secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas", en *RB* n° 9, 1912, pp. 321-330; *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, París 1931, pp. 330-337.
- LAMARCHE, P.: *Zacharie IX-XIV: Structure littéraire et messianisme*, París, 1961.
- LAMPE, P.: *Die stadt römischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tubinga, 1987.
- LA PIANA, G.: "Foreing Groups in Rome During the First Centuries of the Empire", en *HTR* n° 20, 1927, pp. 183-403.
- LAQUEUR, R.: *Der jüdische Historiker Flavius Josephus*, Giessen, 1920.
- LE BAS-WADDINGTON: *Inscriptions grecques et latines recueillies en Grèce et en Asia Mineure* III, 1870, n° 2364 y 2365 (OGIS 419 Y 424).
- LEFKOVITS, J. K.: *The Copper Scroll 3Q15: A Reevaluation*, Leiden,

- 2000.
- LE MOYNE, J.: "Pharisiens", *DBSub* 7, 1966, pp. 1055-6; *Les Saducéens*, París, 1972.
- LONDON, J.E.: *Empire of Honor: The Art of Government in the Roman World*, Oxford, 1997.
- LENSKI, G.: *Poder y privilegio. Teoría de la estratificación social*, Barcelona, 1969 (Nueva York, 1966); *Sociedades humanas. Introducción a la Macrosociología*, México, 1997 (Nueva York, 1974).
- LEON, H. *The Jews of Ancient Rome*, Filadelfia, 1960.
- LEVENSON, J.: *Esther. A Commentary*, Louisville, 1997.
- LE ROUX, P.: "La romanisation en question", en *Annales (ESC)* 59-2, 2004, pp. 287-311.
- LESZYNSKY, R.: *Die Sadduzäer*, Berlín, 1912.
- LEVINE, L.: "The Second Temple Synagogue", en *The Synagogue in Late Antiquity*, Filadelfia, 1987.
- LEWIS, T.J.: "Beelzebul", en *ABD* 1, 1992, pp. 638-640.
- LICHT, J.: "Time and Eschatology in Apocalyptic Literature and in Qumran", en *JJS* n° 16, 1965, pp. 177-182.
- LIVERANI, M.: *Más allá de la Biblia. Historia Antigua de Israel*, Barcelona, 2005 (Roma, 2003).
- LOHFINK, N.: *Kohélet*, Würzburg, 1980.
- LOZANO, F.: *La religión del poder. El culto imperial en Atenas en época de Augusto y los emperadores Julio-Claudios*, Oxford, 2002; *Un dios entre los hombres. La adoración a los emperadores romanos en Grecia*, Barcelona, 2010, pp. 205-214.
- LUBETSKI, M.: *New Seals and Inscriptions: Hebrew, Idumean, and Cuneiform*, Sheffield, 2007.
- SJÖBERG: *Der Menschensohn mi äthiopischen Henonchbuch*, Lund, 1946.
- MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*, Madrid, 1999.
- MacMULLEN, R.: "The unromanized in Rome", en COHEN, S.J.D. y FRIEDRICH, E.S.: *Diasporas in Antiquity*, Atlanta, 1993, pp. 47-64; *Romanization in the time of Augustus*, New Haven y Londres, 2000.
- MAGEN, Y. Y PELEG, Y.: *The site of the dead sea scrolls: Archaeological interpretations and debates*, 2006.
- MAGNESS, J.: "The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods", en *HTR* v. 94, n° 2, 2001, pp. 157-177.
- MALGESINI, G. y GIMÉNEZ, C.: *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*, Madrid, 2000
- MANGAS, J.: (ed.) *Estructuras sociales durante la Antigüedad. Actas del I Coloquio de Historia Antigua*, Oviedo, 1978.
- MANSON, T.W.: "Saducee and Pharisee: the Original Significance of the Names", *BJRL* 22, 1938, pp. 153-58.

- MANTEL, H.: *Studies in the History of the Sanhedrin*. Cambridge, 1961.
- MARGOLIOUTH, G.: "The Two Zadokites Messiahs", en *JTS* n° 12, 1911, pp. 446-459.
- MASON, S.: *Flavius Josephus on the Pharisees: A Composition-Critical Study*, Leiden, 1991.
- MATTINGLY, D.J. (ed.): *Dialogues in Roman Imperialism. Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire*, Portsmouth, Rhode Island, 1997.
- MAZAR, B.: "The Tobiads", en *IEJ* 7, pp.137-145 y 229-238.
- MAZO, R.: "Active/Pasive, Acts/Passions: Greek and Roman Sexuality", en *AHR* v. 105, n° 4, 2000, pp. 1250-1265.
- Mc COWN, C.C.: "The `Araq el-Emir and the Tobiads", en *BA*, v. XX, 1957.
- MEIER, J.P.: "John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis", en *JBL* v. 111, n° 2, 1992, pp. 225-237.
- MEYNET, r.: *L'Analyse rhétorique. Initiations*, París, 1989.
- MEYERS, E.M.: *Roman Sepphoris in Light of New Archaeological Evidence and Recent Research*, Nueva York, 1992.
- MILIK, J.T.: "La patrie de Tobie", en *RB* 73, 1966, p. 522-530; "Milkî-Sedeq et Milkî-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens", en *JJS* n° 22, 1972, p. 143.
- MILES, F.: "Roman and Modern Imperialism: a Reassessment", en *Comparative Studies in Society and History*, 32/4, 1990, pp. 629-659.
- MILLER, A.: *Das Buch Tobias*, Bonn, 1940.
- MODRZEJEWSKI, J.M.: *The Jews of Egypt. From Ramses II of Emperor Hadrian*, Princeton, 1995.
- MOMIGLIANO, A.: "Per la data e la caratteristica della Lettera di Aristeo", en *Quarto Contributo alla Storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, 1969, pp. 213-223.
- MOMMSEN, Th.: *Römische Geschichte*, Berlín, 1854-1885.
- MORAG, S.: "Langue and Style in Miqsat Ma`ase ha-Torah: Did Moreh ha-Sedeq Write this Document?", en *Tarbitz* 62/2, 1996, pp. 209-233.
- MORAG, S.: "Langue and Style in Miqsat Ma`ase ha-Torah: Did Moreh ha-Sedeq Write this Document?", en *Tarbitz* 62/2, 1996, pp. 209-233.
- MORGENSTERN, J.: "The Calendar of the Book of Jubilees, its origen and its carácter" *VT*, 1955, pp. 34-76.
- MUINLENBURG, J.: "A Qohelet Scroll from Qumran", *BASOR* 135, 1955, pp. 20-28.
- MUÑOZ-LEÓN: *Dios-Palabra*, Granada, 1980.
- MURPHY, C.M.: *John the Baptist: Prophet of Purity for a New Age*, Collegeville, 2003.
- MURPHY, R.E.: *The Tree of Life*, Nueva York, 1990.
- MURPHY-O'CONNOR, J.: "La Genèse Littéraire de la Règle de la Communauté", *RB* 76, 1969, pp.528-549.

- MYERS, J.: *The linguistic and literary form of the Book of Ruth*, Leiden, 1955.
- NAGY, R. (ed.): *Sepphoris in Galilee: Crosscurrents of Culture*, Winona Lake, 1996.
- NELSON, R.D.: *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, Sheffield, 1981.
- NESTLE, E. y ALAND, K.: *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, 1979.
- NETZER, E.: *The Architecture of Herod, the Great Builder*, Tubinga, 2006.
- NEUBAUER, A.: *The Book of Tobit: A Chaldee Text from a Unique MS. in Bodleian Library*, Oxford, 1878.
- NEUSNER, J.: "The idea of purity in Ancient Judaism", en JAAR v.43, n° 1, Oxford, 1975, pp. 15-23; *A Life of Rabban Yohanan ben Zakkai, ca. 1-80 AD*. Leiden, 1962.
- NEUSNER, J. (ed.): *Christianity, Judaism, and Other Greco-Roman Cults*, Leiden, 1975.
- NEUSNER, J. y AVERY-PECK, A.J.: *George W. E. Nickelsburg in Perspective: An Ongoing Dialogue of Learning*, Leiden, 2003
- NEUSNER, J., GREEN, W.S. y FREDIRCHS, E.S. (eds.): *Judaism and Theirs Messiahs at the Turn of the Chirsitian Era*, Cambridge, 1987.
- NICKELSBURG, G.W.E.: "The Books of Enoch in Recent Research", *RelS-tR* 7, 1981, pp. 40-47.
- NORTH, R.: "The Damascus of Qumran Geography", *PEQ* 87, 1955, pp. 1-14; "The Qumran Sadducees", en *CBQ* n° 17, 1955, PP. 164-188.
- NOTH, M.: *Die israelitischen Personennamen mi Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart, 1928; *The Deuteronomistic History*, Sheffield, 1981 (Halle, 1943).
- O'CALLAGHAM, J.: "¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?", *Bíblica* 53, 1972, pp. 91-100; *Los primeros testimonios del Nuevo Testamento. Papirología Neotestamentaria*, Córdoba, 1995.
- OLIVER, J.: *Greek constitutions of early Roman Emperors from Inscriptions and papiiris*, Philadelphia, 1989.
- PAPER, H.H.: *Jewish Languages: Themes and Variations*, Cambridge, 1978.
- PARENTE, F. Y SIEVERS, J.: *Josephus and the History of the Greco-Roman Period, Essays in Memory of Morton Smith*, Leiden, 1994; "Le témoignage de Théodore de Mopsueste sur le sort d'Onias III et la fondation du temple de Léontopolis", *REJ* 154, 3-4, 1995, pp.429-436.
- PELLETIER, A.: *Leerte d'Aristée à Philocrate*, Paris, 1962.
- PERKINS, J.: *Roman Imperial Identities in the Early Christian Era*, Londres y Nueva York, 2009.
- PETRIE, W. M. F.: *Egypt and Israel*, Londres, 1911.
- PIKE, S.: *A Compendious Hebrew Lexicon*, Cambridge, 1811.

- PIKE, A.: *Indo-Aryan Deities and Worship. As Contained in the Rig Veda*, Louisville, 1930.
- PIÑERO, A.: “Enoch as Mediator, Messiah, Judge and Son of Man in the Parables of Enoch: A Jewish Response to Christian Theology?”, en la revista *Henoch*, en prensa.
- PIÑERO, A. y FERNÁNDEZ GALIANO, D.: *Los manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios*, Córdoba, 1994.
- POLLARD, N.: *Soldiers, Cities and Civilians in Roman Syria*, Michigan, 2000.
- POMYKALA, K.: *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism: Its History and Significance for Messianism*, Atlanta, 1995.
- PORTER, B.N.: *One God or many? Concepts of Divinity in the Ancient World*, Casco Bay, 2000.
- PORTULAS, J.: “La carta de Aristeas a Filócrates”, en *Revista de Historia de la Traducción* n° 1, 2007.
- PRICE, S.R.F.: *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984; “Gods and Emperors: The Greek Language of the Roman Imperial Cult”, en *JHS* 104, 1984, pp. 79-95.
- PRITCHARD, J.B.: *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, 1955.
- PUECH, E.: “Un hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes”, en *RQ* n° 13, 1988, pp. 59-88; “Une apocalypse messianique (4Q521)”, en *RQ* 15/60, 1992, pp. 475-522; “Fragment d’ une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dand) et le ‘Royaume de Dieu’”, en *RB* 99, 1992, pp. 98-131.
- PUIG MASSANA, R.: “Acerca de una reciente publicación de José O’Callaghan sobre los papiros de la cueva 7 de Qumrán”, *Filología Neotestamentaria* 9, 1996, pp. 51-59.
- RABIN, I., HAHN, O., WOLFF, T., MASIC, A., WEINBERG, G.: “On the Origin of the Ink of the Thanksgiving Scroll (1QHodayota)”, en *DSD* 16(1), 2009, pp. 97-106.
- RAJAK, T.: *Josephus. The historian and His Society*, Londres, 1984; “Was there a Roman Charter for the Jews?”, *JRS* 74, 1984, pp. 107-123; *The Jewish Dialogue with Greece and Rome: Studies in Cultural and Social Interaction*, Leiden, 2001.
- RAVASI, G.: *Qohélet*, Santa Fe de Bogotá, 1999.
- REECE, R.: *My Roman Britain*, Cirencester, 1988.
- REED, J.L.: *The population of Cafarnaún*, Claremont, 1992; *Paces in Early Christianity: Galilee, Archaeology, Urbanization and Q*, Claremont, 1994; *Population Numbers, Urbanization and Economics: Galilean, Archaeology and the Historical Jesus*, Atlanta, 1994; *The social map of Q*, Valley Forge, 1995.

- RENGSTORF, K.H.: *Hirbet Qumran und die Bibliothek vom Toten Meer*, Stuttgart, 1960.
- RICCIOTTI, G.: *Flavio Giuseppe*, Turín, 1937.
- ROITMAN, A.: *Sectarios de Qumrán. Vida cotidiana de los esenios*, Barcelona, 2000.
- ROLDÁN, M.: “El ejército romano y la romanización de la Península Ibérica”, en *HAnt* 6, 1976, pp. 125-145.
- ROLLER, D.W.: *The Building Program of Herod the Great*, Los Ángeles, 1998.
- ROTH, C.: *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1958.
- ROUGÉ, E.: *Conférence sur la religion des ancien Égyptiens*, en *Annales de philosophie chrétienne*, 5º ser. 20, 1869, pp. 325-337.
- ROWLEY, H.H.: “Criteria for dating of Jubilees”, en *Jewish Quarterly Review*, n.º 36, 1945-6, pp. 183-187; *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford, 1952; *Apokalyptic: ihre form und Bedeutung zur biblischen Zeit*, Köln, 1965.
- RUDOLPH: *La Religion mandea*, en “Histoire des Religions”, v.VI, coordinada por H.Ch. Puech, París, 1976.
- SACCHI, P.: “Da Qohelet al tempo di Gesù. Alcune linee del pensiero giudaico”, *ANRW* 1979, pp. 3-32; *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*, Madrid 2004 (Turín, 1994).
- SANDERS, E.P.: *Judaism: Practice and Belief 63 BCE-66 CE*, Filadelfia, 1992.
- SANDELMEL, S.: “Palestinian and Hellenistic Judaism and Christianity: The Question of the Comfortable Theory”, en *HUCA*, 1979, pp. 137-148;
- SAVIGNAC, J. DE: “Les seraphim”, *Vetus Testamentum* v. 22, fasc. 3, 1972, pp. 320-325.
- SCHIFFMAN, L.H.: *The Halakhah at Qumran*, Leiden, 1975; *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Court, Testimony and the Penal Code*, Chico, 1983; “Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code” en *BJS* 33, 1983, pp. 214-215; *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of Congregatio*, Atlanta, 1989; *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, Jerusalén, 1994.
- SCHLATTER, A.: *Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus*. Gütersloh, 1932.
- SCHMID, W.H.: “Königtum Gottes in Ugarit und Israel”, en *BZAW* 80, 1966.
- SCHREIBER, W. (ed.): *Von Imperium Romanum zum Global Village. “Globalisierungen” im Spiegel der Geschichte*, Neuried, 2000.
- SCHUMPP, M.: *Das Buch Tobias übersetzt und erklärt*, Münster, 1933.
- SCHÜRER, E.: *La Historia del Pueblo Judío en la Edad de Jesucristo*, Madrid, 1985 (Edimburgo, 1979).
- SCHWARTZ, S.: “Language, Power and Identity in Ancient Palestine”, en

- Past & Present* n° 148, 1995, pp. 3-47; *Imperialism and Jewish Society, 200 B.C.E. To 640 C.E.*, Princeton, 2001.
- SCOBIE, C.H.H.: *John the Baptist*, Londres, 1964.
- SCOLNIC, B.E.: *Alcimus, Enemy of the Maccabees*, Lanham, 2005.
- SEALEY, P.R.: *The Boudican Revolt against Rome*, Princes Risborough, Shire Publ., 1997.
- SEN MONTERO, F.: *Los manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, 1999.
- SETTIS, S. (ed.): *I Greci, Storia, cultura, arte, società. 2. Una storia greca, III. Trasformazioni*, Turín, 1998.
- SCHALIT, A.: *Koenig Herodes*, Berlín 1969.
- SHANKS, H.: *Los manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, 2005; "Qumran. The Pottery Factory", en *BAR* 32, 2006.
- SHEN, P., LAVI, T., KIVISILD, T., CHOU, V., SENGUN, D., GEFEL, D., SHPIRER, I., WOOLF, E., HILLEL, J., FELDMAN, M.W. y OEFNER, P.: "Reconstruction of Patrilineages and Matrilineages of Samaritans and Other Israeli Population from Y-Chromosome and Mitochondrial DNA Sequence Variation", en *Human Mutation* n° 24, 2004, pp.248-260.
- SHEPPARD, G.T.: *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in the Sapientializing of the Old Testament*, Nueva York, 1980.
- SIMON, M y BENOIT, A.: *El judaísmo y el cristianismo antiguo*, Barcelona, 1972.
- SJÖQVIST, E.: "Kaisareion: A Study in Architectural Iconography", *OpRom* 1, 1954, pp. 86-108.
- SKORECKI, K, SELIG, S., BLAZER, S, BRADMAN, R., BRADMAN, N, WABURTON, P.J., ISMAJLOWICZ, M., y HAMMER, M.F.: "Y Chromosomes of Jewish Priests", en *Nature* n° 385, 2 de enero de 1997.
- SMALLWOOD, E.M.: *Palestine ca. AD 115-118*. *Historia* 11, 1962, pp.500-510.
- SMITH, M.: SMITH, M.: *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament*, Londres, 1971.
- SPERBER: *The City in Roman Palestine*, Oxford, 1998.
- SPIEGELBERG, W.: *Die sogennante demotische Chronik des Pap. 215 der Bibliothèque Nationale zu Paris*, Leipzig, 1915.
- SPIER, A.: *The Comprehensive Hebrew Calendar*, Feldheim, 1986.
- SPITTA, F.: *Das Testament Hiob und das Neue Testament*, en *ZGLU* III, 2, 1907, pp. 139-206.
- STEGEMANN, H.: *Los esenios, Qumrán, Juan el Bautista y Jesús*, Madrid, 1996; *The Library of Qumran: On the Essenes, Qumran, John the Baptist, and Jesus*, Grand Rapids, 1998 (Friburgo, 1993).
- STECK, O.H.: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchener Verlag, 1967.
- STENDAHL, K.: *The Scrolls and the New Testament*, Nueva York, 1957.
- STERN, D.H.: *Jewish New Testament Commentary*. Jerusalén, 1992.

- STEUDEL, A.: *Der Midrasch zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde*, Leiden, 1994.
- STRANGE, J.F.: *Six Campaigns at Sepphoris*, Nueva York, 1992; *First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts*, Atlanta, 1994.
- STRUGNELL, J.: "Notes en marge du volume V des *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*", *RQ* 7, 1970, pp. 163-276.
- SUTCLIFFE, E.F.: "The Rule of the Congregatio (1QSa) II, 11-12: Text and Meaning", *RQ* 2, 1960, pp. 541-547.
- TALAMANCA, M.: *Istituzioni di diritto romano*, Milán, 1990.
- TALMON, S. (ed.): *Jewish Civilization in the Hellenistic-Roman Period*, Sheffield, 1991.
- TATUM, W.B.: *John the Baptist and Jesus: A Report of the Jesus Seminar*, Sonoma, 1994.
- TAYLOR, J.E.: *The Immerser: John the Baptist within Second Temple Judaism*, Gran Rapids, 1997; "Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea", en *NTS* n° 52, 2006, pp. 555-582.
- TCHERIKOVER, V.: *Hellenistic Civilization and the Jews*, 1959.
- TEICHER, J.L.: "The Damaskus fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect", en *JJS* n° 2, 1951, pp. 115-143; "The Dead Sea Scrolls. Documents of Jewish-Christian Sect of Ebionites" en *JJS* n° 3, 1951, pp. 67-99; "The Teaching of the pre-Pauline Church in the Dead Sea Scrolls", en *JJS* n° 4, 1953, pp. 1-13.
- THOMAS, J.: *Les ébionites baptistes*, en *RHE* 30, 1934, pp.290-91; *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av.J.C.-300 ap.J.C.)*, Gembloux, 1935.
- TRAFTON, J.L.: "The Psalms of Solomon: New Light from the Syriac Version?", en *JBL* v. 105, N° 2, 1986, pp. 227-237; "The Psalms of Solomon in Recent Research", en *JSP* n° 12, 1994, pp. 3-19.
- TRAVERS HERFORD, R.: *The Pharisees*, Londres, 1924.
- TREVER, J. C.: "Completion of the publication of Some Fragments from Qumran Cave I", *RQ* 5/18, 1965, pp. 323-336; "The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community", *BA* v. 48, n° 2, 1985, pp. 89-102.
- TREBOLLE, J.: *La Experiencia de Israel. Profetismo y Utopía*. Madrid, 1996; *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid, 1999.
- TREBOLLE, J y VEGAS, L.: *Madrid Qumran Congress*, v. II, Madrid, 1992.
- TREVER, J. C.: "The Book of Daniel and the Origin of the Qumran Community", *BA* v. 48, n° 2, 1985, p. 89-102.
- TROPPER, A.: *Wisdom, Politics, and Historiography. Tractate Avot in the Context of the Graeco-roman Near East*, Oxford, 2004.
- ULRICH, E.: "Daniel Manuscripts from Qumran", *BASOR* 268, 1987, pp. 17-37 y *BASOR* 274, 1989, pp. 3-26.

- VANDER KAM, J.:C. *Textual and Historical studies in the Book of Jubilees*, Missoula, 1977; *Calendars in the Dead Sea Scrolls. Measuring time*, Londres, 1998; *The Book of Jubilees*. Sheffield, 2001.
- VANDER KAM, J.C. (ed.): *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, part 3*, Oxford, 1996.
- VAN HENTEN, J.W. y LEBRAM, J.L. (ed.): *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*, Leiden, 1986.
- VARDAMAN, J.: "A New Inscription Which Mentions Pilate as 'Prefect'" en *JBL* 81, 1962, pp. 70-71.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J.: *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas*, Estella, 2000; *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto*, Estella, 2004; *La "Regla de la Comunidad" de Qumrán*, Salamanca, 2006; "El 'Sefer Ha-Hagy' de Qumrán", en *MEAH*, sección Hebreo 57, 2008, pp. 279-308.
- VERMES, G.: "Preliminary Remarks on Unpublished Fragments of the Community Rule from Qumran Cave 4", *JJS* 42, 1991, pp. 250-255.
- VEYNE, P.: *El sueño de Constantino*, Barcelona, 2008.
- VIELHAUER, Ph.: *Historia de la literatura cristiana*, Salamanca, 1991.
- VIGIL, M.: "Romanización y permanencia de estructuras sociales indígenas en la España septentrional", en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 152, 1963, pp. 225-234.
- VINCENT, A.: *La religion des judéo-araméens d'Eléphantine*, Estrasburgo, 1937.
- VITEAU, J.: *Les Psaumes de Salomon*, París, 1911.
- WAGNER, S.: *Bible und Qumran*, Berlín, 1968.
- WALBANK, F.W.: *Polybius*, Los Angeles, 1990.
- WALLACE-HADRILL, A.: *Patronage in Ancient Society*, Londres, 1989.
- WARD, G.: *A philological analysis of the Greek and the Syriac texts of the Psalms of Solomon*, Filadelfia, 1996.
- WASSERSTEIN, A.: "Notes on the Temple of Onias at Leontopolis", en *ICS* 18, 1993, pp. 119-129.
- WEBB, R.L.: *John the Baptizer and Prophet*, Sheffield, 1991.
- WEBSTER, G.: *Boudica. The British Revolt against Rome, A.D. 60*, Londres, 1978.
- WEBSTER, J.: "Creolizing the Roman provinces", en *AJA* 105, 2001, pp. 209-225.
- WEEKS, S., GATHERCOLE, S. y STUCKEN-BRUCK, L.: *The Book of Tobit. Texts from the Principal Ancient and Medieval Traditions*, Berlín, 2004.
- WEINERT, F.D.: "A note on 4Q159 and the New Theory of Essene Origins", en *RQ* 9, 1977, pp. 223-230.
- WEISS, Z.: "Archaeological Report of Sepphoris 2008", en *The Institute of Archaeology*, Universidad Hebrea de Jerusalén (<http://archaeology.huji>).

- ac.il/news/Zippori2008).
- WELLHAUSEN, J.: *Der Text der Bücher Samuelis untersucht*, Gotinga, 1871; *Die Pharisäer und die Sadducäer*, Greifswald, 1874; *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlín, 1894; *Der arabische Josephus*, Berlín, 1897.
- WESTERMANN, W., KEYES, C.W. y LIEBESNY, H.: *Zenon Papyri*, v.II, Nueva York, 1940.
- WHITLEY, C.E.: *Koheleth, His Language and Thought*, Nueva York, 1979.
- WHYBRAY, R.N.: *Ecclesiastes*, Londres, 1989.
- WILFORD, F.A.: “ Δ AIMΩN in Homer”, en *Numen* v. 12, fasc. 3, 1965.
- WILLIAMSON, H.: *Ezra and Nehemiah*, Sheffield, 1987.
- WISE, M.O., GOLB, N., COLLIN, J.J. y PARDEE, D.G.: *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospect*, New York, 1994.
- WINSTON, D.: “The Iranian Component in the Bible, Apocrypha, and Qumran: a Review of the Evidence”, en *History of Religions* n° 5, 1966, p.183-216.
- WOOLF, G.: “The unity and diversity of Romanisation” en BLAGG, T. y MILLETT, M.: *The Early Roman Empire in the West*, Oxford, 1990 (2002), pp. 349-352; “World System análisis and the Roman empire”, en *JRA* 3, 1990, pp. 44-58; “Becoming Roman, Staying Greek; Culture, identity and the civilizing process in the Roman east”, en *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 40, 1994, pp. 116-143; *Becoming Roman. The origin of provincial civilization in Gaul*, Cambridge, 1998.
- WRIGHT, W.: “The Psalms of Solomon, The Pharisees and the Essenes”, en *Septuagint and Cognate Studies* n° 2, Missoula, 1972.
- WYATT, N.: *Religious Texts from Ugarit: the words of Ilimiku and his colleagues*, Sheffield, 1998.
- XELLA, P. (ed.): *Arqueología del Infierno*, Barcelona 1991 (Verona, 1987).
- YADIN, Y.: *The Excavations of Masada 1963/64. Preliminary Report*, Jerusalén, 1965; *Masada, Herod's Fortress and Zealots' Last Stand*, Londres, 1966; *Megillat ha-Miqdash*, Jerusalén, 1977.
- YANIV, B.: “The Querubim on Torah Ark Valances”, en *Assaph* n° 4, 1999, pp. 155-170.
- ZEITLIN, S.: *The Rise and Fall of the Judean State*, Filadelfia, 1968; “Introduction to Judith”, en *Jewish Apocryphal Literature*, Leiden, 1972.
- ZINDLER, F.: *The Jesus the Jews Never Knew*, Cranford, 2003.
- ZUKNIQ, A.L.: *Megillat genuzot mi-tok genizah qedumah she-nimtseah be-midbar Yehudah – seqirah rishonah*, Jerusalén, 1948.