

“PARA SEPARAR LO PURO DE LO IMPURO...”: LA IDEOLOGÍA ESENA Y SU SIGNIFICADO EN EL CONTEXTO CULTURAL Y RELIGIOSO DE LA PALESTINA DE JESÚS

Prof. Dr. Nelson Tepedino*

Abstract:

This paper provides a summary of the latest consensus on the history and meaning of the community of the Essenes in the first century Palestine. This purpose is to illuminate the understanding of the historical figure of Jesus and his Gospel within the context of the controversies around the notion of religious purity as central to the establishment of Jewish identity, in opposition and resistance to “globalization” of the ecumene of the Hellenizing Roman era. To this end, we present, first, a summary of some historical and cultural aspects that explain the origin of the Essene community. Then, we proceed to expose the central axes of their way of life and, above all, its religious ideology.

- * El profesor **Nelson Tepedino** es Licenciado en Filosofía (UCAB, 1993), Doctor en Filosofía (Freie Universität Berlin, 1997). Es Profesor (Asociado) de la Universidad Simón Bolívar, en la que se desempeña desde 1998 como Investigador y Docente de los Postgrados en Filosofía y del Programa de Estudios Generales del Ciclo Profesional. Fue Coordinador de Postgrado en Filosofía desde 2002 a 2004. Ha publicado el libro *Dunkle Nacht. Mystik, negative Theologie und Philosophie. Eine philosophische Lektüre von San Juan de la Cruz* (Berlín-Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1998) y diversos artículos filosóficos en revistas especializadas de circulación internacional, entre los que pueden mencionarse *Ética y Dasein. Virtualidades y límites de Sein und Zeit de M. Heidegger para la reflexión filosófica sobre la ética* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXVII: Universidad Pontificia de Salamanca, 2000) y *El segundo Heidegger y la ética: del nihilismo a la religación* (Cuadernos Salmantinos de Filosofía, Vol. XXIX: Universidad Pontificia de Salamanca, 2002). Actualmente se desempeña como Jefe de Departamento de Filosofía de la USB. Correo electrónico: nelsontepedino@gmail.com

Finally, we offer a comparison between some texts found at Qumran expressing this ideology, and some pericopes from the Synoptic Gospels, revealing how what we now know about the mentality of the Essenes allows us to have a better understanding of the message and practice of Jesus and his Jewish world; but also and above all, the radical and important novelty of this religious view grounded in an ideology of purity as the core of man's relationship with God.

Keywords: *Essenes, Qumran, Palestine-first century, the historical Jesus, purity, identity, religious ideology*

INTRODUCCIÓN

Desde el hallazgo en 1947 de los manuscritos del Mar Muerto se ha despertado el interés en los esenios, una de las agrupaciones religiosas más importantes de la Palestina del siglo I. Si bien el Nuevo Testamento no los menciona, eran ya conocidos por las referencias que hacen de ellos Flavio Josefo, Filón de Alejandría y Plinio. Todo parece indicar que los manuscritos descubiertos en los alrededores del yacimiento arqueológico de Qumrán están en estrecha relación con la comunidad humana que allí habitaba y ésta, a su vez, debe haber sido una comunidad esenia o, al menos, emparentada con ellos. Muchas especulaciones se han tejido en torno a este importante descubrimiento y sobre sus supuestas vinculaciones con la figura de Jesús, Juan el Bautista, la Iglesia primitiva o aún las “conspiraciones vaticanas”. Más allá de las fantasías altamente rentables tejidas por los autores y vendedores de *best sellers* amarillistas, la paciente y mucho más sobria labor de edición de los textos encontrados, así como la investigación y la discusión científica sobre este magnífico legado de la Antigüedad, también han reportado resultados y debates no menos apasionantes y ricos. Gracias a ellos hoy sabemos mucho más sobre los esenios y, lo que es más importante, sobre el judaísmo y la cultura en la cual vivió Jesús y en la cual nació el cristianismo y con él, los escritos del Nuevo Testamento. Todo esto a pesar de que los Rollos del Mar Muerto no nos dicen tampoco nada sobre su vida ni sobre el movimiento que se inspiró en su figura y que está en la base de las actuales iglesias cristianas.

Este ensayo es una breve presentación de lo que hoy sabemos de los esenios. Además, el trabajo se hace teniendo en mente siempre el Nuevo Testamento y se ha concebido como una suerte de introducción general a su

contexto histórico, a través de la perspectiva que nos ofrece la investigación sobre un grupo tan interesante para la comprensión de la cultura donde se gestó lo que con el tiempo serían los escritos fundacionales del cristianismo. Así, en primer lugar se hará una condensada presentación de los aspectos políticos, económicos, sociales y culturales del judaísmo que fue el humus vital tanto de los esenios como del movimiento de Jesús y sus escritos. Sobre este telón de fondo, se hará una descripción de los aspectos esenciales de la Unión Esenia: su historia, sus creencias y sus prácticas, haciendo hincapié en lo que constituye los elementos centrales y definitorios de su identidad. Finalmente, y con todo lo ganado en mente, pondré a dialogar dos textos de los Evangelios con otros dos de los Manuscritos de Qumrán, para mostrar cómo el conocimiento de ambos se enriquece mutuamente y nos muestra no sólo su intrínseca pertenencia al mundo en el que vivieron sus autores, sino también las virtualidades y los límites de las tradiciones en las que dichas obras fueron concebidas.

Para hacer este trabajo he recurrido a la bibliografía más reciente de la que podía disponer. De la investigación bibliográfica he podido concluir que, lejos de tener certezas últimas, son muchos y variados los puntos de vista que coexisten en la comunidad científica dedicada a la investigación sobre la Palestina del siglo I y, más específicamente, sobre los esenios. Dado ese hecho, propio por demás de la dinámica científica, me he limitado a optar por las visiones que parecen gozar del consenso más extendido entre los investigadores. Claro está que ese no es un criterio que garantice la verdad definitiva de lo aquí expuesto, pero para los que no somos especialistas en estos temas, dicho consenso nos ofrece un punto de apoyo confiable, aún cuando estoy perfectamente consciente de su relatividad y de que la profundización de la investigación, así como los nuevos descubrimientos que nos depare el futuro pueden perfectamente cambiar completamente el panorama de nuestros conocimientos sobre el tema que nos ocupa.

I. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA PALESTINA DEL SIGLO I

I. 1.- El contexto político

El Nuevo Testamento se escribe a lo largo del siglo I de nuestra era. En Palestina, dicho período transcurre dentro de la dominación romana. Como

quiera que este ensayo se va a ocupar de los esenios, va a ser necesario, por ello, que me remonte brevemente a los dos siglos posteriores, a fin de hacer legibles algunas de las características de este grupo.

Antes de ser parte del orbe romano, Palestina se encontraba bajo la influencia del fugaz imperio creado por Alejandro Magno. A la muerte de éste en 323 a. C., los territorios del imperio se dividieron entre sus generales. Palestina pasó a ser dominada por los Ptolomeos, quienes reinaban desde Egipto. La dominación ptolemaica perduraría hasta el año 198 a. C., cuando los Seléucidas de Siria vencen definitivamente a los Ptolomeos en la batalla de Paneas¹. Hasta ese momento, los judíos habían logrado vivir en relativa paz y tranquilidad, si bien siempre sometidos a la hegemonía de los grandes imperios de la época, primero el persa y después el helenístico. En general, Judea fue gobernada durante todo ese período por el Sumo Sacerdote y su Consejo, quienes, a su vez, estaban subordinados a la autoridad de los gobernadores del imperio de turno. Así, puede decirse que Judea era un pequeño país sin mucha importancia que sobrevivía en medio de las grandes hegemonías imperiales de la Antigüedad y que, sin embargo, lograba mantener una autonomía relativa propia del tipo de dominación que las grandes potencias de entonces imponían a los pueblos sometidos².

Esto cambió de manera dramática con la subida al trono seléucida de Antíoco IV Epifanes en el año 175 a. C. Las élites aristocrático-sacerdotales de Judea ya venían siendo fuertemente influidas por la helenización cultural que se imponía en todo el orbe mediterráneo. Era una suerte de “modernización” de la cultura que atraía mucho a ciertos sectores de los estratos más altos de la sociedad judía. Este influjo y su entusiasta aceptación por parte de la aristocracia gobernante se vio reflejado en ciertos hechos que resultaron muy perturbadores para la mentalidad fuertemente conservadora de los círculos más piadosos y tradicionales del judaísmo³. El más notable tiene que ver con un *gymnasion* griego, el cobro de impuestos y la usurpación del cargo de Sumo Sacerdote. Tan pronto llegó al poder, Antíoco recibió la visita de Jasón, hermano de Onías III, para aquél entonces Sumo Sacerdote. Jasón le pedía al rey que depusiese a su hermano del pontificado y lo nombrase a

1 HERRMANN, SIGFRIED y KLAIBER, WALTER: *Die Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996, págs. 127-130.

2 SANDERS, E. P.: *La figura histórica de Jesús*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000, pág. 35.

3 Idem.

él en su lugar, así como también la autorización para construir un gimnasio al mejor estilo griego en plena ciudad de Jerusalén. A cambio, Jasón subiría el monto del tributo que Judea pagaba a Antioquia (capital de Imperio Seléucida), lo cual implicaba mayores impuestos para la población. El rey accedió a estas peticiones. Las nuevas cargas impositivas, pero sobre todo el nuevo gimnasio y el “estilo de vida” griego que traía consigo, resultaba insoportable para el resto de los judíos. Otros sucesos posteriores, como la “compra” de la dignidad pontifical por parte de un tal Menelao⁴—que ni siquiera es seguro que perteneciera a una familia sacerdotal— y el sucesivo conflicto de Jasón por recuperar el sumo sacerdocio por la fuerza, generaron el caos y convirtieron a la región en un foco de conflictos armados. Antíoco apoyó a Menelao contra Jonás, invadió y saqueó Jerusalén en 169 y en 168 impuso el control político en manos de su máximo cobrador de impuestos, Apolonio⁴. El rey intentó acelerar una helenización forzada, prohibió el culto y profanó el templo con sacrificios paganos, además de obligar a la gente a adoptar costumbres que eran contrarias a la Ley de Moisés y, por lo tanto, repugnantes hasta el extremo para la población judía, como, por ejemplo, comer cerdo⁵. El resultado fue la rebelión comandada por una familia sacerdotal—los asmoneos, mejor conocidos como los “macabeos”—, que triunfó por la coyuntura favorable que supuso las guerras de sucesión que estallaron a la muerte de Antíoco IV Epifanes⁶. En 164 logran tomar Jerusalén y restaurar el culto en el Templo.

Los asmoneos se instalarán con el tiempo como una nueva dinastía. Si bien respetaron el Sumo Sacerdocio de Menelao y su sucesor Alcimo (quien muere en 159 a. C.), debido al relativo poder e influjo que aún ejercían los seléucidas, lograron asumir la dignidad pontifical en 152, en la persona de Jonatán. Se desconoce quién o quiénes ocuparon el cargo entre 159 y 152. Esta laguna histórica será muy importante más adelante, cuando hablemos del origen del movimiento esenio⁷. Es importante, por ahora, hacer notar que los Asmoneos no restituyen en el Sumo Sacerdocio al linaje de Sadoq, única familia que según la tradición podía ocupar legítimamente el cargo. En todo caso, las luchas internas de poder entre los Asmoneos dieron al traste con la independencia de Judea en el año 63 a. C., cuando la guerra civil entre los dos hermanos asmoneos aspirantes al trono Aristóbulo II e Hircano II se decidió

4 HERRMANN, SIGFRIED y KLAIBER, WALTER: Op. cit., págs. 141-143.

5 SANDERS, E. P.: Idem.

6 Idem.

7 STEGEMANN, HARTMUT: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993, pág.204.

con la intervención de Roma, a la sazón nueva potencia en ciernes en el ámbito mediterráneo. Pompeyo apoyó a Hircano II en su pretensión de poder, pero lo instala en el trono bajo el título de “etnarca” (dignidad inferior a la real), aunque lo hace asumir el sumo sacerdocio. Instala a su lado un gobernador militar de origen idumeo (Antípatro), con lo cual queda claro que Israel ha perdido su independencia y comienza a girar en la órbita del nuevo sol romano. Antípatro, a su vez, nombrará después gobernadores de Galilea y Judea a sus hijos Herodes y Fasaél. Posteriormente, Aristóbulo y su hijo continuarán las luchas por el poder, dentro del contexto, a su vez, de las guerras civiles romanas. Roma apoyará a Herodes y en el 40 a. C. es nombrado Rey de Judea por el Senado. Herodes invade Palestina con apoyo de Roma y en 37 a. C. hace efectivo su dominio sobre la región.

Se instala así el *status quo* en el que tendrán lugar los sucesos de los cuales da fe el Nuevo Testamento y que definen su contexto político. Herodes el Grande, como será conocido, gobierna Palestina durante 33 años. Lo hará como “rey cliente” de Roma. Esto significa que gobernaba a su antojo, mientras no fuese en contra de los intereses del Imperio. Roma lo protege y lo apoya y, a cambio, éste mantiene la paz en Judea, se dedica a la construcción de grandes obras públicas —entre ellas el magnífico Templo de Jerusalén que Jesús conocerá— y, por supuesto, paga los tributos que el Emperador exige. Como bien apunta E. P. Sanders⁸, sería inexacto decir que Roma “ocupa” y se “anexiona” Palestina en este período: lo correcto es verla como un Estado semi-independiente de Roma, gobernado por un rey-cliente que garantiza la estabilidad interna y el pago de los tributos. Asimismo, el reinado de Herodes supone el fin de la fusión asmonea de los cargos de Sumo Sacerdote y Rey en una sola persona. En Jerusalén habrá de nuevo un Sumo Sacerdote y un Consejo, que deberán supeditarse al dominio político de Herodes, pero que, sin embargo, ejercerán un poder considerable en tanto que dominan la actividad religiosa y económica del Templo, en torno a la cual gira prácticamente toda la vida de la población judía de Palestina.

A la muerte de Herodes (4 a. C.), el Reino fue dividido entre sus hijos. Arquelao fue nombrado por Augusto etnarca de Judea, Samaria e Idumea. Antipas fue nombrado tetrarca de Galilea y Perea, mientras que Filipo heredó la Transjordania. Antipas gobernará con éxito Galilea hasta 39 d. C. Arquelao, sin embargo, fue depuesto por Augusto en 6 d.C., debido a su manifiesta in-

8 SANDERS, E. P.: págs. 37-38.

capacidad para manejar las protestas públicas que generaban sus impopulares medidas. Por eso, a partir de ese año Judea tendrá un gobernador romano ("prefecto" hasta el 41 d. C., "procurador" del 44 hasta el 66 d.C.) directamente nombrado por el César.

En tiempos de Jesús, pues, los romanos ejercían la hegemonía imperial a través de los reyes-clientes de la dinastía herodiana y, a partir del año 6 d. C., de sus prefectos y procuradores. Sin embargo, el gobierno de los asuntos cotidianos estaba en manos de la aristocracia sacerdotal, de una forma muy similar al sistema que existía antes de los asmoneos. En los pequeños pueblos, gobernaba un consejo de sacerdotes y laicos notables. En Jerusalén, el gobierno "religioso" (que no era solamente tal, como nos puede engañar el uso del término en nuestro contexto secularizado) era ejercido por el Sumo Sacerdote y su Consejo (Sanedrín), formado por otros sacerdotes y laicos poderosos. Tenía bajo su mando la policía y ejercía funciones legislativas y judiciales, ya que los romanos respetaban y reconocían como válida la ley judía en lo que tenía que ver con la vida cotidiana. El Sumo Sacerdote era nombrado, por lo general, por la autoridad romana⁹.

Esta será la configuración político-administrativa que conocerá Jesús y que refleja el Nuevo Testamento. Si bien en el tiempo de Jesús no puede decirse que Judea estaba en una situación de inestabilidad o al borde la rebelión¹⁰, las tensiones políticas, económicas, sociales, culturales y religiosas fueron en aumento y en el año 66 se dio inicio a un levantamiento judío que culminó en el año 70 con la destrucción del Templo y la ocupación de Jerusalén por Tito. Con ello se produce una transformación muy profunda del judaísmo, que ya no tendrá el mismo rostro que aquél que conoció Jesús y que giraba en torno al Templo y a su liturgia sacrificial, y se dará así origen a un proceso que culminará en la constitución del judaísmo rabínico.

1. 2.- El contexto socio-económico

La sociedad judía del período estudiado es una sociedad fundamentalmente agraria. Los factores más decisivos desde el punto de vista económico y que están en la base de los conflictos sociales son la propiedad de la tierra, los impuestos y el creciente endeudamiento que éstos provocan en los pequeños

9 SANDERS, E. P.: págs. 44-45.

10 SANDERS, E. P.: págs. 47 y ss.

propietarios y que tienen como consecuencia un proceso dramático de concentración de la propiedad rural en pocas manos¹¹. También eran importante, -si bien no tan determinantes como la agricultura- la actividad comercial, la artesanía y la pequeña industria, junto con la pesca, sobre todo en la región del Lago de Galilea. Para el período de la dominación romana, toda la actividad económica estaba sometida a la tremenda presión que suponía la obligación impositiva de Palestina con la metrópoli.

La propiedad de las mayores extensiones de tierra estaba en manos de la aristocracia sacerdotal y de las cortes herodianas. La enorme presión impositiva hacía que cada vez fueron menos los pequeños propietarios que podían establecerse con holgura económica. Las fuertes deudas que generaban los impuestos los obligaban paulatinamente a vender sus tierras a los aristócratas, quienes monopolizaban así la mayor parte de la superficie productiva. Esto reducía al campesino propietario y libre a la categoría de arrendatario, descendiendo luego a la de jornalero o, peor aún, a la de mendigo o incluso a la de esclavo que se vende para poder saldar sus deudas con su trabajo¹².

Los impuestos eran la razón fundamental de la dominación romana. Por otra parte, la aristocracia sacerdotal y el Templo eran también acreedores de un deber impositivo “religioso” sancionado incluso en la Escritura. Así, en la Palestina del siglo I la población estaba sometida a una doble presión tributaria: la “estatal” y la “religiosa”¹³. El impuesto estatal incluía una tasa de “reparación” por los “gastos” originados por la conquista militar, así como también el tributo por la propiedad de la tierra y un tributo por cabeza¹⁴, entre otros. En torno al impuesto, además, se generaba un lucrativo negocio, ya que no eran los oficiales romanos quienes lo recolectaban, sino unos “contratistas” llamados publicanos. La concesión estatal-imperial se les otorgaba generalmente a las aristocracias locales, quienes a su vez ofrecían la contratación del servicio de recaudación directa al mejor postor. Es obvio que esta cadena de contrataciones y subcontrataciones inflaba el pago efectivo de los “contribuyentes”, quienes, en su calidad de eslabones últimos y más débiles, absorbían todo el peso de

11 STEGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W.: *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001, pág. 142.

12 Op. cit., pág. 159.

13 Op. cit., pág. 160-161.

14 Op. cit., pág. 167.

semejante sistema¹⁵. De allí que resulte fácil explicarse el descrédito del que gozan los “publicanos” en los textos del Nuevo Testamento.

En cuanto a los impuestos religiosos, estos giraban, como toda la vida religiosa de Israel, en torno al Templo. La llamada *tasa del templo* fue introducida muy probablemente por los asmoneos¹⁶, y debía ser pagada anualmente por todo varón judío mayor de 20 años. Parece ser que también existía un sistema de “contratistas” recaudadores de este impuesto¹⁷. La carga que suponía este tributo religioso no era liviana. Además, como el Templo requería que no entrase en su recinto dinero que no fuese “puro”, era necesario pagar el tributo en la moneda emitida por el Templo. La tasa de cambio para la adquisición de la “divisa” era muy desventajosa para el “contribuyente”, ya que, como es claro, los cambistas eran también “contratistas” que se lucraban con el cambio¹⁸. Como si todo esto fuera poco, se cobraba un “diezmo de los levitas” o impuesto para la manutención de los sacerdotes, que consistía en la entrega de la décima parte de todo lo producido en un año. Por otra parte, este impuesto estaba fuertemente centralizado en el Templo y era redistribuido entre los sacerdotes, de los cuales muchos eran personas muy pobres¹⁹. El inmenso tesoro que acumulaba así el Templo lo convertía en el gran poder económico de Palestina, y funcionaba como una suerte de “banco”, que incluso llegó a prestar servicio como caja de depósito de las fortunas privadas.

Esta realidad económica está, como hemos visto, intrínsecamente vinculada a la estructura social de Palestina y los diversos grupos que la constituyen. En la cúspide de la pirámide tenemos a la aristocracia sacerdotal y laical, que ejerce los más altos cargos del ministerio sacerdotal del Templo y del Sanedrín, junto con la familia real de los Herodianos. El poder de este estrato está fundado, por un lado, en la propiedad de grandes extensiones de tierra y, por el otro, en las determinaciones culturales que provienen de su alta investidura política y religiosa. A esta élite le sigue y le sirve todo un estrato que Stegemann llama las “personas del séquito” o *retainers*²⁰, constituido por algunos miembros del Sanedrín de menor fortuna, los funcionarios administrativos y militares del Estado y del Templo, así como también los jueces

15 Op. cit., págs. 167-168.

16 Op. cit., pág. 171.

17 Idem.

18 Op. cit., pág. 173.

19 Op. cit., págs. 175-176.

20 Op. cit., pág. 179.

locales y los grandes comerciantes. A este estrato pertenecen los cobradores de impuestos “contratistas” que hemos mencionado arriba.

Debajo de esta élite, en condiciones de vida modestas, pero aún por encima del mínimo vital, tenemos a los artesanos prósperos, los comerciantes, agricultores propietarios y todos los que sirven en ciertas estructuras de servicios públicos, incluyendo a pequeños cobradores de impuestos. Este estrato estaba siempre en peligro de resbalar hacia el estrato inferior a causa del peso de las deudas.

Finalmente, por debajo del mínimo vital, en condiciones de pobreza o indigencia, hay amplios sectores del campesinado, algunos de ellos aún arrendatarios, otros más bien jornaleros o aún mendigos. Aquí es donde entran los esclavos y los siervos, que llegan a esa condición en virtud de las deudas que no pueden pagar. También están presentes los pequeños comerciantes, artesanos y pescadores. En el fondo de la pirámide, excluidos de la sociedad están las viudas, los huérfanos, las prostitutas, los bandoleros, los mendigos y las personas consideradas “impuras”, como los leprosos²¹.

1.3.- El contexto cultural-religioso

Esta última referencia a la “impureza” de algunas personas conduce a una breve descripción del contexto cultural de la Palestina del siglo I, esencialmente determinado por el elemento religioso. De hecho, pienso que esta es la mejor clave para leer la red de conflictos y tensiones propias de esta sociedad, incluidos los de tenor socio-económicos que he esbozado en las secciones anteriores. En realidad, no puede separarse con una línea clara y distinta lo “laico” o secular de lo “religioso” en el judaísmo palestinese de esta época. Por otro lado, este judaísmo se caracteriza por su gran complejidad y pluralismo: a diferencia del judaísmo davídico, fuertemente centrado en la figura del Rey y su Templo, el judaísmo del siglo I presenta una gran variedad de grupos religiosos, cada uno con su propia “teología”, si bien todos comparten la *Torah* como eje de su vida y, casi todos (salvo los samaritanos), siguen reconociendo la importancia central del Templo de Jerusalén, aún cuando algunos (como los esenios) consideran ilegítimo el culto y el sumo sacerdocio en funciones²². Es posible, por ello, enumerar algunos de los rasgos comunes que conforman el

21 Op. cit., págs. 179-192.

22 Op. cit., pág. 193.

núcleo duro de la fe judía, tal como era profesada y practicada por casi todos los sectores socio-culturales de la época, aún cuando se pudiese divergir en muchos y variados aspectos. Los elementos centrales de la *ortodoxia* son: 1) el monoteísmo; 2) la idea de que el pueblo de Israel había sido elegido por el Dios único y creador para establecer una alianza con él y que esta alianza obligaba a todo Israelita a seguir fielmente todas las prescripciones propias de la Ley; y 3) la transgresión de lo mandado en la Ley suponía el castigo divino, pero Dios ofrecía su perdón y su misericordia a todo aquél que se arrepintiese y cambiase de conducta. Sin embargo, el judaísmo es más una ortopraxis que una ortodoxia, así que es igualmente importante enumerar los elementos nucleares de la práctica religiosa que lo definía: 1) el deber central de todo judío es la adoración exclusiva a Dios. Esa adoración debía hacerse conforme a la Ley, es decir, en el contexto del culto sacrificial del Templo de Jerusalén. Este culto se acompañaba, además, de prácticas cotidianas de piedad, como recordar los mandamientos al levantarse y al acostarse y la práctica asidua de la oración. Igualmente, el pueblo fiel se reunía los sábados en las Sinagogas para estudiar las Escrituras y orar en comunidad; 2) el signo exterior de la pertenencia al pueblo elegido y, por lo tanto, de estar ligado a la Alianza, era la circuncisión de todos los varones; 3) los judíos debían observar fielmente el precepto de no trabajar en sábado; 4) la dieta estaba también fuertemente regulada por la Ley y por la idea de la pureza. No podían consumirse ciertos alimentos, en especial el cerdo y los mariscos; y 5) la vida religiosa gira en torno a la idea de la pureza y la impureza ritual. La Ley establecía qué era lo puro y lo impuro. En general, los elementos vinculados a la vida y la muerte, como la sangre, el semen, el flujo menstrual y otros fluidos corporales, los cadáveres, los enfermos de ciertas dolencias dermatológicas, etc., eran considerados impuros y el contacto con ellos impedía la participación en el culto, en la vida de piedad y aún en la comida y la oración. Eso exigía un complicado sistema de baños y ofrendas rituales que permitieran purificar a los fieles para poder participar del culto²³.

En virtud de lo anterior, puede verse con claridad que la religiosidad impregna todos los aspectos de la vida del judío del siglo I. Es una religiosidad que confiere, hacia adentro de la comunidad, la identidad cultural propia de la nación elegida y la separa del resto, de aquellos que no forman parte de la Alianza. Como es una identidad cuya piedra de toque es la práctica religiosa centrada en el culto del Templo y la piedad personal asociada a él,

23 SANDERS, E. P.: págs. 55-58.

las prescripciones de pureza ritual son el mecanismo concreto que permite delimitar claramente la pertenencia al grupo y la fiel observancia garantiza el poder mantenerse dentro del mismo: *puro* es, en definitiva, quien sigue las reglas que confieren identidad judía. El “gentil” será así siempre “impuro”, y el judío que no observe adecuadamente las reglas de la identidad queda automáticamente excluido de la comunidad y sólo a través de determinados ritos y ofrendas podrá mostrar públicamente su reincorporación a la nación elegida. Esta necesidad de afirmación de la identidad cultural se acentúa en el contexto de la dominación romana y de la helenización que impera en el ámbito del mediterráneo desde el Imperio de Alejandro. Esto explica que la vida religiosa judía y las polémicas teológicas de la época giren en torno a las prácticas relacionadas con la pureza ritual, como muestran los escritos del Nuevo Testamento y los de Qumrán, por mostrar sólo dos ejemplos²⁴.

En todo caso, la religión entendida como praxis de pureza ritual para permanecer dentro de la Alianza y poder así celebrar la piedad y, sobre todo, el culto del Templo, corre el peligro de convertirse en una máquina de segregación y discriminación de aquellos que no comparten la misma identidad y son considerados “impuros”. Como parece mostrar el Nuevo Testamento, el pueblo pobre, amenazado o incluso sometido a la indigencia por las razones ya mencionadas, queda siempre en peligro no sólo de caer por debajo del mínimo de supervivencia económica, sino también de caer en la “impureza” y la exclusión, en la medida que no está en condiciones ni de conocer ni de vivir en función de las tremendas exigencias que supone la observancia estricta de la Ley. Los fariseos, por ejemplo, fieles observantes de la Ley, llamaban a la gente del pueblo llano “pueblo de la tierra” y lo despreciaban precisamente porque, al no “conocer la Ley”, eran de alguna manera más propensos a la “impureza”²⁵.

Este rasgo dominante de la cultura religiosa determinará profundamente el paisaje social del siglo I en Palestina. Y es fácil comprenderlo: una nación que se considera primicia elegida de Dios tiene que soportar un fuerte proceso de “modernización” cultural y de dominación política extranjera que amenaza con disolver su propia especificidad e identidad, ligada sobre todo al elemento cultural. A esto hay que sumarle una situación económica signada por las relaciones de explotación que hemos descrito anteriormente, en la cual se combina el peso del tributo debido al hegemon extranjero con el del costo

24 STEGGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W.: Op. cit., págs. 200-201.

25 SEGALLA, GIUSEPPE: *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000, pág. 83.

que impone el mismo culto del Templo y la élite ligado a él. Esto determina la formación de diferentes grupos, según sean sus intereses en medio de esta situación. Así, la aristocracia sacerdotal y las familias ligadas a los reyes-clientes llegarán a un compromiso con la potencia romana, la cual les garantiza por lo general respeto al culto y a los ámbitos de la “pureza” ligados a él, así como autonomía en la administración de la vida cultural y de los tributos religiosos. Esta aristocracia, por su parte, se compromete con Roma en mantener la paz pública y en cobrar el tributo —con gran beneficio suyo, además— que Palestina le debe a Roma. Así, esta élite puede ver su poder político-religioso protegido por Roma, a la par que puede seguir usufructuando los beneficios que trae su papel como administradores del culto, elemento central de la vida judía. De allí que, por lo general, la aristocracia sacerdotal sea mayoritariamente afecta a la potencia ocupante y esté interesada en un *modus vivendi* pacífico con ella que le permita, dentro del sistema, celebrar el culto.

Otros grupos, sin embargo, reaccionan de manera distinta a las presiones y conflictos que supone el cuadro sugerido: los fariseos, por ejemplo, ligados más bien al sector medio de los funcionarios, intentarán reforzar la identidad judía a través de una observancia muy estricta de la Ley que los convierte en modelos de perfección moral a los ojos del pueblo, pero sin llegar a cuestionar el *status quo*, al cual están también ligados²⁶. Otros grupos más radicales desconocerán la legitimidad de un sacerdocio y de una aristocracia que se considera ilegítima y aliada a un poder extranjero y mundano que anula la soberanía que Yahvé ha prometido a Israel como promesa central de la Alianza. No necesariamente los iniciadores y líderes de estos movimientos eran del estrato inferior de la sociedad, pero lograban movilizar las esperanzas y las frustraciones de la población más oprimida por el *status quo*, al despertar el sueño de una restauración mesiánica del Reino de Israel. Hay, por ello, una variada paleta de movimientos en la Palestina del siglo I que no describiré detalladamente aquí por razones de espacio y porque el objetivo de este ensayo es describir tan sólo uno de ellos. En todo caso, esta situación genera fuertes esperanzas e inquietudes apocalípticas y mesiánicas, que se encarnan en grupos que van desde profetas iluminados al estilo del Bautista hasta grupos armados contra la dominación romana y la aristocracia sacerdotal, como los zelotes y los sicarios²⁷.

26 RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO: *La religión judía. Historia y teología*, Madrid: BAC, 2001, pág. 141.

27 STEGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W.: Op. cit., págs. 202 y ss.

Es en este contexto de respuesta y reacción cultural y religiosa donde hay que situar entonces a los principales “partidos” o movimientos de la época: los saduceos, los fariseos y los esenios. Los saduceos son un grupo aristocrático y sacerdotal marcadamente helenizado, que parece tener su origen más bien en una reacción frente a los fariseos, cuya piedad observante y popularidad parece amenazar su poder dentro de los órganos de gobierno. Es un grupo pues, que defiende el *status quo* como espacio adecuado para la realización del culto²⁸. De los fariseos ya he hablado, y me dedicaré ahora a describir con detalle al grupo que nos ocupa, que es el de los *esenios*, contra el telón de fondo de las condiciones históricas socio-culturales descritas y que ofrecen el marco para su mejor comprensión.

II. LOS ESENIOS

Este grupo se ha “popularizado” recientemente a raíz del descubrimiento en la década de los 40 del siglo XX de los famosos “rollos del Mar Muerto”. Estos escritos están relacionados, según el consenso dominante entre los especialistas, con una comunidad que habitaba en un complejo cuyas ruinas se han excavado en Qumrán, muy cerca de las cuevas en las cuales se encontraron los manuscritos. Es también parte de ese consenso, que esa comunidad está relacionada con el movimiento esenio²⁹. Si esa suposición es correcta, hoy contamos con material de primera mano que nos permite saber mucho más sobre este grupo de lo que antes era posible, ya que algunas de las obras mejor conservadas de Qumrán son “reglas” y otros documentos que contienen mucha información sobre la manera de vivir y las concepciones propias de este movimiento. Hasta este descubrimiento, y como no son mencionados en el Nuevo Testamento, las mejores fuentes con las que contábamos eran las obras de Flavio Josefo y Filón de Alejandría, ambos judíos, historiador el primero y filósofo el segundo, así como las del viajero romano Plinio³⁰.

Este movimiento podemos verlo como una reacción muy particular a los procesos culturales que esboqué más arriba: así como los saduceos y los fariseos intentan responder a la necesidad de preservar y vivir su identidad dentro de una aceptación del *status quo*, mientras que, por ejemplo, los zelotes

28 Op.cit.: pág. 219.

29 DAVIES, PHILIP R., BROOKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILLIP R.: *Los rollos del Mar Muerto y su mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 2002, pág. 188-189.

30 Op. cit.: pág. 54.

responderán a la misma problemática a través de la salida armada, los esenios optarán ~~por~~ retirarse del entorno para poder vivir la identidad religiosa judía según los cánones de la pureza más estricta. En este sentido, son radicales en su opción, pero una radicalidad no-violenta, cuyas características ya veremos con detalle.

II.1.- Origen e historia de los esenios

Debido a la relativa escasez de las fuentes de las que disponemos, es bastante difícil saber con certeza cuál es el origen histórico de los esenios. Hay dos corrientes básicas para dar respuesta al problema: una, representada principalmente por Hartmut Stegemann³¹ y que parece gozar de mayor aceptación, ve el origen de los esenios en el contexto palestino de la revuelta macabea: serían una derivación de los *hasidim*, los judíos *piadosos* que apoyaron la revuelta frente a la helenización seléucida. La otra corriente encuentra su principal exponente en Florentino García Martínez³², quien ve el origen de los esenios como previo a la época de la rebelión macabea y lo sitúa más bien en el contexto de los movimientos apocalípticos y no en el hasidismo. En esta hipótesis, Qumrán sería el fruto de una disidencia interna dentro del esenismo que dio origen a una secta que se separó radicalmente, motivada por su desacuerdo con una interpretación de los preceptos de la Torah relacionados con el culto y la pureza ritual que ellos consideraban muy laxa. Si eso es así, para García Martínez Qumrán representa una “secta” situada a la “izquierda” del movimiento esenio.

Stegemann, por su parte, considera que los esenios tienen su origen precisamente en el momento en el cual el asmoneo Jonatán asume en sumo sacerdocio en Jerusalén, en 152 a. C. Como ya habíamos mencionado más arriba, no se sabe quién ocupó el cargo entre la muerte de Alcimo (159 a. C.) y Jonatán. La hipótesis de Stegemann es que el Sumo Sacerdote anterior a Jonatán, cuyo nombre desconocemos, era un sacerdote de la familia de Sadoq, la única con el derecho de ocupar el cargo. Ese sadoquita anónimo

31 STEGEMANN, HARTMUT: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993.

32 GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO: *Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica*, en GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO y TREBOLLE BARRERA, JULIO: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid: Editorial Trotta, 1997, págs. 91-117.

sería, precisamente, el personaje que en los manuscritos del Mar Muerto es llamado el *Maestro de Justicia*, quien habría sido violentamente depuesto de su cargo por Jonatán y se vio así obligado a huir de Jerusalén para salvar su vida, radicándose probablemente en Damasco, en medio de una comunidad hasídica en el exilio. Habría entonces entrado en contacto con todos los grupos dispersos de judíos piadosos que rechazaban la usurpación y que no reconocían la legitimidad de un Sumo Sacerdote no sadoquita. Dentro de esta mentalidad, un Sumo Sacerdote ilegítimo invalida también el culto del Templo y se ve en ello una auténtica abominación que exige reparación y la restauración del culto verdadero. El Maestro de Justicia no consiguió monopolizar el apoyo de todos los grupos con los que entró en contacto, pero pudo fundar un grupo de seguidores que será la raíz del esenismo tal como lo conocemos, que lo acompañaron de vuelta a Judea. En el resto de los círculos hasídicos que no le dieron su apoyo ve Stegemann también el origen de los fariseos y los saduceos. La fundación de la Unión Esenia tuvo lugar así el año 150 a. C., y se hizo presente en toda Palestina, llegando a ser incluso la mayor de las organizaciones religiosas judías de su época. Cada organización local debía contar con al menos diez hombres adultos, de los cuales al menos uno debía ser sacerdote.

En el año 140 a. C. el seléucida Tryphon asesinó a Jonatán, quien fue sucedido en el cargo de Sumo Sacerdote por su hermano Simeón. Éste logró unificar a las fuerzas sociales, políticas y religiosas del país en torno a sí mismo y su familia, con lo cual obtuvo una suerte de re-legitimación del sacerdocio asmoneo. Esto aisló al Maestro de Justicia y le quitó todo piso político a sus pretensiones sobre el solio pontifical. A partir de ese momento, su influencia y liderazgo queda estrictamente limitada al círculo de sus seguidores esenios, hasta su muerte, acaecida probablemente en 110 a. C. Los esenios no se convirtieron, sin embargo, en grupo “rebelde”: no aceptaron la legitimidad del *status quo*, pero se las arreglaron para vivir al margen. Poco a poco, los fariseos fueron ganando mucha mayor influencia entre la población, y los esenios quedaron en la sombra. Esta actitud pasiva y de retirada de los esenios tiene que ver con el hecho de que una de las convicciones fundamentales del Maestro de Justicia era que el legítimo Sumo Sacerdocio sadoquita —y con él la praxis cultural adecuada a la Torah—, sería restituido por una intervención divina que, además, tendría carácter apocalíptico, y que vendría seguida por el Juicio Final que daría origen a la restauración del verdadero Israel. Esta postura se reforzaría, naturalmente, una vez muerto el Maestro de Justicia,

con lo cual la expectativa mesiánica del grupo dejaría de orientarse hacia la restitución de un cargo y un estatus injustamente usurpados y se conformaría más bien hacia la espera activa de una restauración futura y definitiva del verdadero Templo. Mientras tanto, toda la praxis cotidiana de los esenios era entendida como el culto sustitutivo y auténtico, ya que el culto del Templo no podía ser considerado como válido. En este sentido, los esenios se entienden a sí mismos como una comunidad que mantiene viva la identidad pura y limpia del verdadero Israel en medio de un contexto en el que ha llegado a falsearse incluso el corazón mismo de la identidad judía: el Templo y sus ritos.

Finalmente, los esenios desaparecerán en medio de la crisis que supuso la destrucción del segundo Templo en el año 70 d. C. En cuanto a la comunidad de Qumrán, Stegemman piensa que era un centro de producción y almacenamiento de escritos destinados al uso y al estudio de todos los esenios de Palestina³³. García Martínez, por su parte, piensa que fue el asentamiento de una secta que se separó del tronco principal de los esenios e identifica al Maestro de Justicia no con el último Sumo Sacerdote sadocita del que venimos hablando, sino con el líder esenio de dicha disidencia interna, e interpreta los mismos escritos polémicos de Qumrán en los que se basa Stegemann no en clave de discusión son los Asmoneos, sino de enfrentamiento con el resto de la Unión Esenia, que se habría acomodado a las condiciones del culto impuestas por el orden macabeo³⁴.

II.2.- VIDA Y TEOLOGÍA DE LOS ESENIOS: ORTOPRAXIS Y ORTODOXIA

Para los esenios vale lo mismo que decíamos más arriba de todo el judaísmo: que es más una *ortopraxis* que una *ortodoxia*. Es decir, que la razón de su disidencia no es tanto de tipo doctrinal, sino que está motivada por una interpretación más radical y purista que la de otros sectores del judaísmo de la manera en que debe llevarse a cabo el culto en el Templo y la observancia de la Ley en la vida cotidiana.

Así, en líneas generales puede decirse que los esenios compartían las mismas ideas y prácticas fundamentales que definen el “núcleo duro” del judaísmo palestinese que se mostraron en el apartado I.3. A diferencia, sin

33 STEGEMANN, HARTMUT: Op. Cit., págs. 198-226.

34 GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO: Op. cit., págs. 109-117.

embargo, del judaísmo helenizado de la diáspora, daban una importancia capital a la realización de la promesa contenida en la *Torah* como esencialmente ligada a la Tierra Santa³⁵. Esto muestra un rasgo esencial de su manera de interpretar las Escrituras: su respeto por la literalidad de la Ley es muy grande y esa manera de ver las cosas está en la raíz de su negativa a aceptar cualquier compromiso y acomodo con “actualizaciones” que conduzcan a formas de observancia “mitigadas” o simplemente diferentes de las establecidas en la letra de la Ley. Por ello, ante la evidencia de que el culto del Templo no podrá restaurarse en su pureza original, optan por retirarse, en la espera de que esa restauración acontezca por intervención directa de Dios. De allí también que no tengan nunca la pretensión de construir un Templo paralelo con un culto propio, como es el caso de los samaritanos, sino que se limitarán a vivir su vida como culto sustitutivo y auténtico, inspirándose en la línea de la crítica profética a los sacrificios vacíos que olvidan la justicia y el bienestar de Israel. Esto se puede ver muy claramente en un fragmento de uno de los escritos de Qumrán:

Pero todos los que han sido introducidos en la Alianza no entrarán en el Templo para encender en vano su altar. Ellos serán los que cierran la puerta, como dijo Dios: «¡Quién entre vosotros cerrará su puerta para que no encendáis mi altar en vano!». A no ser que tengan cuidado de obrar según la exacta interpretación de la Ley para la época de la impiedad: para separarse de los hijos de la fosa; para abstenerse de la riqueza impía que contamina, en la promesa o en el voto, y de la riqueza del Templo, y de robar a los pobres de su pueblo, de hacer de las viudas sus despojos, y de asesinar a los huérfanos; para separar lo impuro de lo puro y distinguir entre lo sagrado y lo profano; para observar el día del sábado según la interpretación exacta, y las festividades, y el día del ayuno, según lo que habían hallado los que entraron en la Alianza nueva en la tierra de Damasco; para apartar las porciones santas según su exacta interpretación; para amar cada uno a su hermano como a sí mismo; para reforzar la mano del pobre, del indigente y del extranjero; [...] para buscar cada uno la paz de su hermano...³⁶

Los esenios, entonces, se consideran a sí mismos la encarnación de la Alianza auténtica, el “resto” o núcleo de la totalidad del pueblo de Israel³⁷ que se mantiene fiel a la Ley y a partir del cual se hará posible la restauración

35 STEGEMANN, HARTMUT: Op. cit., pág. 227.

36 CD VI 11-21, VII 1.

37 STEGEMANN, HARTMUT: Op. Cit., pág. 230.

del culto auténtico. Se separan no de Israel, sino de una generación que por su infidelidad ha abandonado la verdadera comunidad y esa separación tiene como objeto hacer posible una “interpretación exacta de la Ley en el día de la impiedad”, tal como reza el texto citado.

La “impiedad” de la época que hace imposible mantenerse dentro de la Alianza sin separarse del *status quo* se caracteriza, entonces, por la “falta de exactitud” en una interpretación de la Ley que lleva a “encender el altar de Dios en vano” y, por lo tanto, a no hacer posible la necesaria separación entre lo que es sagrado y lo que es profano, con su terrible consecuencia dentro del universo cultural del judaísmo: que ya no sea posible vivir en un contexto en el que pueda verse con toda claridad y exactitud qué es lo *puro* y qué es lo *impuro*. Ese “encender el altar de Dios en vano” hace preferible “cerrar la puerta del Templo” y consiste en un conjunto de variaciones del culto que podemos resumir en los siguientes puntos: primero, el hecho de que el Sumo Sacerdocio no es ejercido legítimamente por un miembro de la familia de Sadoq. Segundo, la no restitución para fines culturales del uso prescrito en la *Torah* del calendario solar, sino del calendario lunar babilónico, que había sido introducido por el Sumo Sacerdote Menelao en 167 a. C.³⁸. Para el fundamentalismo interpretativo de los esenios, los sacrificios del Templo propios de las grandes fiestas debían estar necesariamente ligados a las fechas establecidas con una correcta interpretación de la Ley, cosa que no era posible con un calendario “gentil” que, además, tenía el tremendo inconveniente de no evitar el que una fiesta –con su obligación sacrificial– coincidiera eventualmente con algún sábado y obligara a los sacerdotes y al pueblo a no observar rígidamente el mandamiento de no realizar ninguna actividad en dicho día. Esto llevaba a los esenios a un difícil dilema: como el sacrificio del Templo está prescrito en la Ley, nunca lo criticaron ni lo rechazaron en cuanto tal, pero no podían participar del mismo al considerarlo ilegítimo y por lo tanto generador de impureza y abominación. ¿Cómo hacer entonces para cumplir el precepto ineludible del sacrificio? La respuesta la podemos encontrar en el siguiente texto de la *Regla de la Comunidad*:

Cuando estas cosas existan en Israel de acuerdo con estas disposiciones para fundamentar el espíritu de santidad en la verdad eterna, para expiar por la culpa de la transgresión por la infidelidad del pecado, y por el beneplácito para la tierra sin la carne de los holocaustos y sin las grasas del sacrificio

38 Op. Cit., págs. 231-241.

—la ofrenda de los labios según el precepto será como el olor agradable de justicia, y la perfección de la conducta será como la ofrenda voluntaria aceptable— en ese tiempo se separarán los hombres de la comunidad (como) casa santa para Aarón, para unirse al Santo de los Santos, y (como) una casa de la comunidad para Israel, (para) los que marchan en la perfección.³⁹

Es decir, en una “tierra sin la carne de los holocaustos y la grasa de los sacrificios”, el sacrificio sustitutivo será una praxis de vida separada, consistente en la práctica diaria de la oración (la “ofrenda de los labios”) según un rito litúrgico en armonía con los preceptos que guían el culto del Templo y una conducta personal y comunitaria estrictamente apegada a los mandamientos de la Ley. En otras palabras, mientras llega la restauración escatológica del culto verdadero en un Templo liberado de la impureza del tiempo presente, toda la vida misma ha de ser entendida, ordenada y vivida como el sacrificio auténtico que agrada a Dios⁴⁰. Igualmente, no parece tratarse tan sólo de un desacuerdo con un calendario, sino que en ello se ve también la consecuencia de un ejercicio del sacerdocio que ha abandonado la Ley para acomodarse a intereses de poder y de carácter crematístico, llegando al extremo de usurpar la más alta investidura religiosa y política de Israel. Todo eso es, para el judío piadoso, signo inequívoco de idolatría: ponerse a sí mismo y a su propio capricho por encima de Dios y su Palabra y creerse por ello con el derecho a interpretarla en beneficio no de la Alianza sino del sacerdote usurpador y del sistema que representa.

Este modo de vida entendida como culto auténtico se caracteriza por los siguientes rasgos que voy a describir a continuación y que definen muy bien la identidad propia de los esenios. Sin embargo, hay que aclarar que Qumrán no era la única comunidad esenia, ni siquiera su centro más importante. Flavio Josefo reporta, por ejemplo, la historia de un maestro esenio que enseñaba a gran número de entusiastas discípulos, también miembros de la secta, en los corredores del Templo de Jerusalén⁴¹. Igualmente, habla de una “Puerta de los Esenios” en la Ciudad Santa, y hallazgos arqueológicos recientes ofrecen indicios para pensar en la existencia de un barrio esenio en Jerusalén⁴². En todo caso, los textos encontrados en las cuevas de Qumrán que describen el modo de vida de la Comunidad (*Regla de la Comunidad*, *Regla de la Con-*

39 1QS IX 3-6.

40 STEGEMANN, HARTMUT: Op. Cit., pág. 244.

41 Op. cit., pág. 215.

42 DAVIES, PHILIP R., BROOKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILLIP R.: Op. cit., pág. 58.

gregación, *Documento de Damasco*, entre otros), coinciden en gran medida con las descripción que de los esenios hacen las fuentes antiguas (Josefo, Plinio, etc.) y eso ofrece buenos indicios para pensar que la comunidad de Qumrán es, en efecto, una comunidad esenia⁴³. Por eso, la información que los manuscritos del Mar Muerto nos ofrecen sobre la Comunidad de Qumrán ha sido valorada por el consenso de los investigadores como muy valiosa para conocer el modo de vida de los esenios en general. Lo mismo vale para lo que aporta la excavación arqueológica del asentamiento cercano a las cuevas.

Pertenecer a la Unión Esenia suponía, en primer lugar, la comunidad de bienes. Toda persona que ingresara al grupo debía entregar todas sus posesiones, entendiendo por tales no sólo su fortuna material, sino también sus capacidades de trabajo y producción de riqueza, tanto material como intelectual. Esta entrega de todos los bienes se hacía totalmente efectiva una vez que la persona había superado un primer año de prueba previa a la admisión. Pasado ese punto, la Unión Esenia era la propietaria de todo lo que el candidato había traído a la comunidad. Sin embargo, no hay que imaginarse esta comunidad de bienes a la manera de una orden monástica, porque que la unión esenia tuviese la *propiedad* de los bienes no significaba que ejerciera de manera directa la *posesión* de los mismos. Así como según la tradición bíblica el *propietario* de la Tierra de Israel es *siempre y únicamente* Dios, quien la da en *posesión* al pueblo judío para que la habite y la explote para su propio bienestar, la propiedad de los bienes de cada miembro o familia esenia no implicaba la posesión común de todo. Más bien, cada esenio *poseía y producía* todo lo que era necesario para el mantenimiento suyo y de su familia, de la misma manera que el pueblo de Israel recibía el mandato de poseer una tierra que era propiedad de Dios, para administrarla según lo que éste consideraba su voluntad: el bienestar del pueblo. Así, no estamos hablando de *posesión comunitaria* cuando hablamos de *comunidad de bienes* entre los esenios, sino de *posesión y usufructo personal* de una *propiedad común*. Es decir, es bastante probable que cada miembro y su familia siguieran en posesión de sus bienes y actividades económicas usuales, las cuales usufructuaban para ganarse el pan e incluso para generar riqueza, aún cuando desde el punto de vista *jurídico* la propiedad de esa posesión en usufructo fuese de la comunidad. La manera en la cual se redistribuía el fruto del trabajo de cada quien y en la cual se encarnaba este carácter "comunitario" era más bien el mismo que aparece en la *Torah*: diezmos, primicias, ofrendas, tributos, etc., que eran

43 STEGEMANN, HARTMUT: Op. Cit., pág. 196.

ofrecidos según las mismas prescripciones que los reglamentan en la Ley para el culto central, sólo que éstos no se hacían para el Templo de Jerusalén, sino para provecho de todos los miembros, y en especial de los más débiles, de la Unión Esenia. Esto tenía como importante consecuencia que los esenios, lejos de ser pobres, eran una organización relativamente próspera, en la medida que estimulaban el aprovechamiento de las capacidades personales y, a la vez, tenían un excelente sistema de redistribución de los excedentes al aplicar al pie de la letra los preceptos bíblicos que regulaban lo que debía ser la "política tributaria" ideal del pueblo de Israel. La exigencia de pureza radical llevaba implícita, por su parte, la necesidad de que el comercio y el intercambio fuese, en lo posible, siempre interno entre los esenios, con lo cual se generaba una *economía autárquica* muy particular: el esenio, por ejemplo, debía estar seguro de la pureza ritual de los alimentos que consumía, lo que hacía que adquiriera lo que necesitaba en los negocios de los tenderos esenios que garantizaban una observancia perfecta en la que a los productos alimenticios se refiere. Asimismo, las elevadas exigencias éticas propias de una observancia tan estricta redundaban en beneficio de la generación de riqueza, ya que los esenios serían muy rigurosos en el pago de sus diezmos y ofrendas, así como en la honestidad personal y en la obligación de ser productivos y útiles. Igualmente, en consonancia con la *Torah*, poseían una suerte de *caja social* muy efectiva para responder por las necesidades de los miembros más pobres o que no podían trabajar. Su prosperidad incluso parece haber sido tan notable que llegaron a tener una suerte de organización caritativa para los necesitados que no perteneciesen a la Unión⁴⁴.

En segundo lugar, los esenios organizaban su vida de tal manera que ella misma fuese un culto y un sacrificio agradable a Dios, que sustituyese el culto corrompido del Templo. Cada comunidad esenia local se reunía al amanecer, al mediodía y al anochecer para la oración comunitaria, siguiendo una suerte de adaptación del culto del Templo tal como está instituido en la Ley. Los sacerdotes iniciaban estos rituales con la música de trompetas y se oraba arrodillados y con profundas inclinaciones de todo el cuerpo en dirección al Santo de los Santos del Templo de Jerusalén. Los sábados y fiestas se recitaban los himnos y salmos prescritos para dichas solemnidades. No se leía, estudiaba o comentaba la Escritura, ya que esta forma de culto no se concebía al modo sinagoga, sino como una sustitución del culto sacrificial del

44 Op. cit., págs. 245-264.

Templo. Al mediodía y en la noche, después de la oración, el rito proseguía con una comida común, presidida por al menos un sacerdote, quien bendecía los alimentos y las bebidas al comenzar en banquete. Se comía en silencio y, al final, el sacerdote recitaba una oración conclusiva. A estos ritos sólo se permitía entrar a los hombres mayores de veinte años que fuesen, además, miembros de pleno de derecho de la comunidad esenia, es decir, que no estuviesen aún en el período de prueba al que nos hemos referido más arriba.

Obviamente, la participación en el culto exigía la más absoluta pureza ritual: no podían participar aquellos miembros que hubiesen tenido relaciones sexuales recientes o que hubiesen estado cerca de un cadáver o de una persona enferma. Cumplidos los lapsos de tiempo y las ofrendas prescritas por la Ley, estas personas eran admitidas de nuevo en el culto. Asimismo, previo a todos estos ritos era obligatorio el baño ritual. En las ruinas de Qumrán pueden verse las albercas necesarias para este fin, ubicadas estratégicamente a la entrada de las locales en los cuales tenían lugar estas comidas rituales. Este baño es, en sí mismo, parte del culto y suponía la higiene personal previa y no la sustituía⁴⁵.

Entre cada una de las oraciones-comidas rituales, los miembros de la comunidad se dedicaban al trabajo en sus diferentes oficios⁴⁶. En una ciudad, por ejemplo, es de pensarse que los esenios se dedicarían a toda la gama posible de actividades normales para la vida económica que no estuviesen en conflicto con la Ley. En una comunidad como Qumrán es de imaginarse que el trabajo estaba más bien orientado, por un lado, al sostenimiento del asentamiento como tal y, por el otro, a lo que parece ser la razón de ser del mismo, que no era otro sino la producción de pergaminos, desde la preparación del cuero como materia prima hasta la composición, escritura y copiado de los diferentes textos en los rollos elaborados para tal fin. Las ruinas muestran hoy en día tanto los restos de la posible "fábrica" de pergaminos hasta lo que parece haber sido el *scriptorium* y la biblioteca del complejo⁴⁷. En las noches, después de la cena-oración, los esenios se dedicaban principalmente al estudio profundo de la Escritura, tarea a la que daban gran importancia. No es casual,

45 Op. cit., págs. 264-267.

46 ROITMAN, ADOLFO: *De la mañana a la noche: La vida cotidiana de los hombres de Qumrán*, en TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, págs. 109-130.

47 STEGEMANN, HARTMUT: Op. cit., págs. 58-67.

por tanto, que en Qumrán no se haya descubierto una simple ruina, sino una verdadera biblioteca. El estudio de la Ley, junto con la oración y la alabanza, era, además, la actividad propia de los estrictos sábados esenios⁴⁸

En cuanto a la vida familiar, se ha querido ver en los esenios una comunidad de hombres célibes, a la manera del monacato cristiano. Esto, sin embargo, no parece tener fundamento alguno en las fuentes de Qumrán. Josefo habla de miembros casados y no casados y en las diversas *Reglas* de los manuscritos hay indicaciones referentes a las mujeres, las viudas y los niños de la comunidad. En algunos textos hay incluso referencias a los votos de las mujeres como integrantes del grupo⁴⁹. Por otra parte, en el cementerio de Qumrán se han encontrado también los restos de mujeres y niños, si bien éstos hablan de una preponderancia estadística del número de hombres sobre las mujeres⁵⁰. En todo caso, la *Torah* establece el matrimonio y la procreación como un deber de todo judío piadoso. Es de suponerse que en un grupo que observaba literalmente la Ley como lo eran los esenios, el matrimonio de los miembros varones tenía ese mismo carácter obligatorio. La existencia de miembros célibes debe obedecer al hecho de que los esenios interpretaban la Ley en su versión más estricta, que prescribe no solamente el estar casado con una sola mujer, sino el hacerlo con una *única* mujer para toda la vida. Si la mujer moría o era despedida por cualquier razón legítima (adulterio o infertilidad, por ejemplo), el hombre no podía volver a casarse con otra mujer, con lo cual se veía obligado a permanecer célibe el resto de su vida. Los hallazgos arqueológicos muestran que los varones vivían un mínimo de 35 años y que muchos llegaban a pasar la frontera de los 60, mientras que difícilmente las mujeres llegaban a pasar la frontera de los 25 años. La estricta observancia de la Ley exige la maternidad casi anual, y las difíciles condiciones de vida, además de las pesadas tareas hogareñas que llevaban a cabo, hacían muy frágil la vida de la mujer esenia. Eso significa que lo más común era que muriesen antes que sus esposos, generalmente cuando éstos eran aún muy jóvenes. Al no poder casarse de nuevo, la consecuencia sería que en cada comunidad esenia habría muchos hombres célibes, que si bien habían estado casados, también habían perdido a sus esposas en edades relativamente tempranas. Eso explicaría la impresión que se han hecho algunos investigadores de que los esenios serían una especie de monjes que vivieron en la observancia de la

48 ROITMAN, ADOLFO: Op. cit., págs. 128-130.

49 DAVIES, PHILIP R., BROOKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILLIP R.: Op. cit., pág. 54.

50 STEGEMANN, HARTMUT: Op. cit., págs. 70-72.

más estricta castidad, cosa que, por otra parte, sería algo más bien chocante en la cultura judía de la época⁵¹.

Esos serían, a grandes rasgos, los caracteres más importantes de la vida de los esenios. Aparte de su precisa y rígida interpretación de la Ley, y de la vida piadosa centrada en ella, los esenios compartían también una serie de creencias particulares, que, sin embargo, están siempre subordinadas a la Escritura y a la forma de vida que ésta prescribe. La visión de la vida como una observancia precisa de la Ley en orden a obtener y mantener el mayor grado de *pureza* posible hará inevitable también un cierto dualismo teológico acompañado de un fuerte maniqueísmo moral. A esos elementos hay que sumarle también algo que ya habíamos mencionado: el *Maestro de Justicia*, quienquiera que haya sido, funda la Comunidad con una fuerte esperanza escatológica que tendrá también fuertes ribetes del apocalíptismo en boga en la época. La Comunidad Esenia se retira a vivir su vida como culto sustitutivo agradable a Dios en espera de la intervención final divina que restituirá el culto legítimo y con él la grandeza del Israel santo y puro, fiel observante de la Alianza. Para ello, sin embargo, será necesaria la lucha final con aquellos que han profanado la Santidad del Templo y han roto la Alianza. Estos, es decir, el Sumo Sacerdote usurpador y sus sucesores, así como todos aquellos israelitas que se han avenido con ese *status quo* ilegítimo y corrupto, son calificados por los esenios como *hijos de las tinieblas*, fieles al demonio (*Belial*). Los esenios, por su parte, porción santa de Israel en cuanto que estrictos observantes de la Alianza, son los *hijos de la luz* que se enfrentarán en los últimos días en el gran combate escatológico con los hijos de la oscuridad que dará paso, tras su victoria, al Israel restaurado:

*Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la calamidad. Será un tiempo de tribulación pa[ra to]do el pueblo redimido por Dios. De todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su aceleración (?) hasta que se complete la redención eterna*⁵².

Esta restauración, además, tenía un componente mesiánico. A la victoria final de los hijos de la luz sobre los hijos de las tinieblas le seguiría la llegada

51 Op. cit., págs. 267-274.

52 1QRegla de la Guerra I 11-12.

del *Mesías*. O más bien de los dos Mesías, puesto que según la ortodoxia esenia el Rey del Israel definitivo y triunfante tenía que pertenecer al linaje de David, mientras que el Sumo Sacerdote legítimo debía necesariamente ser un vástago del linaje de Sadoq. No olvidemos que la gran abominación que los lleva a separarse del resto de Israel es la usurpación que un rey asmoneo hace del Sumo Sacerdocio al unificar las dos dignidades en una sola. Así, los esenios esperaban un Mesías “político” (*Mesías de Israel*), que restituiría la casa real de David en el poder, para gobernar a un Israel de nuevo libre y soberano; y un Mesías “religioso” (*Mesías de Aarón*), que restituiría, a su vez, al linaje legítimo de Sadoq en el Templo de la Nueva Jerusalén. Junto a ellos, además, era esperado un profeta que llevaría la Ley a su perfección y al cual ambos estarían subordinados⁵³.

Esta escatología dualista pudiera responder a una influencia mazdeista⁵⁴. El paralelismo es ciertamente notable. Sin embargo, más importante que la mera constatación de una semejanza o una influencia de la religión persa sobre la cosmovisión esenia es el hecho de que una concepción como esa es casi una consecuencia ineludible de una religiosidad tan fundamentalista como la esenia, construida sobre la idea de la pureza y la impureza como resultado metafísico de la observancia o no de la letra de la Ley.

Ese conflicto terrestre entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas tiene su paralelo celeste y su causa última en un antagonismo entre los ángeles de la luz y los ángeles de las tinieblas, que libran el mismo combate a nivel cósmico y del cual el combate terrestre es un reflejo fiel. En concordancia con esta doctrina, los esenios llegaron a desarrollar una compleja *angelología*⁵⁵, cuyo principio fundamental –muy similar a las doctrinas propias del mazdeísmo– es la existencia de dos ángeles supremos, subordinados al Dios único del monoteísmo tradicional judío, y que comandan los ejércitos celestes, tal como lo vemos en el siguiente texto de la *Regla de la Comunidad*:

Para el sabio, para que instruya y enseñe a todos los hijos de la luz sobre la historia de todos los hijos del hombre, acerca de todas las clases de sus espíritus, según sus signos, acerca de sus obras en sus generaciones y acerca de la visita de su castigo y del tiempo de su recompensa. Del Dios de conocimiento proviene todo lo que es y lo que será. Antes de que existieran fijó

53 STEGEMANN, HARTMUT: Op. cit., págs.287-288.

54 DAVIES, PHILIP R., BROOKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILLIP R.: Op. cit., pág. 88.

55 STEGEMANN, HARTMUT: Op. cit., págs. 280-284.

todos sus planes y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones, según su plan glorioso y sin cambiar nada. En su mano están las leyes de todas las cosas, y él las sostiene en todas sus necesidades. Él 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 mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del Ángel de la tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz. Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras, [sobre sus ca]minos todos los trabajos. Dios ama a uno de ellos por todos los tiempos eternos, y en todas sus acciones se deleita por siempre; de otro, él abomina de sus consejos y odia sus caminos por siempre.⁵⁶

Nótese que, sin embargo, es clara la afirmación de que ambos ángeles son criaturas del Dios único, con lo cual la *angeleología* esenia queda siempre subordinada a la ortodoxia judía más tradicional. Esos dos ángeles en combate son, a su vez, la fuente de una lucha similar en el corazón humano, en el cual están igualmente presentes estos dos “espíritus”. Así, al macrocosmos celestial le corresponde el microcosmos del alma humana, y sus conflictos, sus aciertos e infidelidades son reflejo de una misma lucha que se juega tanto en el ámbito divino como en el humano. Por eso mismo, la historia será también el escenario de esa lucha entre el bien y el mal. Al final, al gran juicio escatológico que precederá a la restauración de Israel, una vez consumada la gran guerra entre los ejércitos de la luz y los de las tinieblas, le corresponderá también el juicio definitivo de los muertos, para ver cuál fue el resultado de esa batalla en el interior de sus propios corazones, según haya prevalecido en ellos el principio de verdad o el de la falsedad. Quienes salgan victoriosos a los ojos de Dios, disfrutaran del “gozo eterno con vida sin fin, y

56 IQS III 13-26-IV 1.

una corona de gloria con un vestido de majestad en la luz eterna”⁵⁷. La escatología apocalíptica de los esenios contemplaba así también la creencia en la resurrección de los muertos, como testifican los manuscritos de Qumrán⁵⁸ y los hallazgos arqueológicos en el cementerio de la Comunidad, en el cual los cuerpos están orientados como si miraran hacia el norte, hacia el nacimiento de los ríos Tigris y Éufrates⁵⁹, donde se situaba el mítico paraíso y en el cual gozarían los justos resucitados la bienaventuranza que Dios tenía preparada para ellos y que era la misma de la que disfrutaba Adán al ser creado, antes de la desobediencia⁶⁰. La resurrección y el premio divino se contemplan también como un acisolamiento purificador y renovador, como una re-creación del hombre creado y caído:

*Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre, y refinará para sí la estructura del hombre arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne, y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía. Rociará sobre él el espíritu de verdad como aguas lustrales [para purificarlo] de todas las abominaciones de falsedad y de la contaminación del espíritu impuro.*⁶¹

III. LOS EVANGELIOS Y LOS ESENIOS. UN BREVE EJERCICIO DE APLICACIÓN

Los esenios no son mencionados en los Evangelios y en ninguno de los escritos del Nuevo Testamento. Hay quien piensa que aparecen incluidos en algunas denominaciones genéricas, como los “letrados” o los “maestros de la Ley”. Sin embargo, aunque así fuese, tal suposición resulta muy difícil de probar, y en la opinión de algunos expertos, muy poco verosímil⁶². No obstante, estos manuscritos no sólo han ampliado enormemente nuestro conocimiento sobre la comunidad esenia, sino también sobre la cultura y la sociedad en la que vivió Jesús. En este sentido, resulta muy interesante la comparación

57 1QS IV 7-8.

58 4Q521 (4QSobre la Resurrección).

59 STEGEMANN, HARTMUT: Op. cit., pág. 291; DAVIES, PHILIP R., BROOKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILLIP R.: Op. cit., págs. 179-181.

60 1QS IV 23.

61 1QS IV 19-22

62 PIÑEIRO, ANTONIO: *Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento*, en TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, págs. 312-313.

entre algunos breves textos de los Evangelios y algunos que, en cierta forma, parecen ser “paralelos” o similares en los escritos de Qumrán. Veremos que las similitudes no hacen sino resaltar las profundas diferencias de mentalidad que reflejan, lo que nos sirve para iluminar mejor el significado de los movimientos de los que surgieron contra el telón de fondo de las creencias y debates entre ellas que estaban presentes en la Palestina de la época.

Obviamente, no soy exégeta ni especialista en el Nuevo Testamento o en la literatura palestina de la Antigüedad. Así que este análisis no tiene otra pretensión que la de ser un simple ejercicio de lectura personal que permita un enriquecimiento de las perspectivas que, como simple lector, tengo a la hora de acercarme a los Evangelios.

He optado por escoger dos breves perícopas de los Evangelios, para compararlas con otros textos muy similares que están presentes en dos de las *Reglas* más importantes encontradas en las cuevas de Qumrán. Lo más interesante es que las semejanzas, lejos de indicarnos un “aire de familia”, parecen hacer más evidente una diferencia fundamental que apunta en la dirección de una discrepancia muy significativa de los autores del Nuevo Testamento con la mentalidad dominante en el mundo de vida en el cual nacieron. Quizás hagan referencia a un *conflicto* o discusión teológica muy importante que se estaba dando en el judaísmo de su época. No tengo elementos suficientes –y de hecho es poco probable que así sea– para afirmar que la polémica es directamente y de hecho entre Jesús y su movimiento y los esenios, pero sí para mostrar dos posiciones distintas en torno a algunos elementos centrales de la manera de entender y vivir la religión en la Palestina de la época. En particular, la observancia religiosa concebida como adecuación rígida de la conducta a la letra de la Ley y, en su base, la idea de *pureza ritual* como piedra de toque de la relación del hombre con Dios.

III.1.- De espigas, sábados y pozos

El primer texto que he escogido está tomado del Evangelio de Mateo⁶³:

Por aquel tiempo, Jesús caminaba un sábado entre los sembrados. Sus discípulos sintieron hambre, y comenzaron a arrancar espigas de trigo y a comer los granos. Los fariseos los vieron, y dijeron a Jesús:

63 12. 1-14

– Mira, tus discípulos están haciendo algo que no está permitido hacer en sábado.

Él les contestó:

– ¿No han leído ustedes lo que hizo David en una ocasión en que él y sus compañeros tuvieron hambre? Pues entró en la casa de Dios y comieron los panes consagrados a Dios, los cuales no les estaba permitido comer ni a él ni a sus compañeros, sino solamente a los sacerdotes. ¿O no han leído en la ley de Moisés que los sacerdotes en el templo no cometen pecado aunque no descansen en sábado? Pues les digo que aquí hay algo más importante que el templo. Ustedes no han entendido el significado de estas palabras: ‘lo que quiero es que sean compasivos, y no que ofrezcan sacrificios.’ Si lo hubieran entendido, no condenarían a quienes no han cometido ninguna falta. Pues bien, el Hijo del Hombre tiene autoridad sobre el sábado.

Jesús se fue de allí y entró en la sinagoga del lugar. Había en ella un hombre que tenía una mano tullida; y como buscaban algún pretexto para acusar a Jesús, le preguntaron:

– ¿Está permitido sanar a un enfermo en sábado?

Jesús les contestó:

– ¿Quién de ustedes, si tiene una oveja y se le cae a un pozo en sábado, no va y la saca? Pues ¡cuánto más vale un hombre que una oveja! Por lo tanto, sí está permitido hacer el bien los sábados.

Entonces le dijo a aquél hombre:

– Extiende la mano.

El hombre la extendió, y le quedó tan sana como la otra. Pero cuando los fariseos salieron, comenzaron a hacer planes para matar a Jesús.

Comparemos este texto con otro tomado del *Documento de Damasco*⁶⁴:

Que nadie marche en el campo para hacer el trabajo que desea en el sábado. Que no marche fuera de la ciudad más de mil codos. Que nadie coma en el día del sábado excepto lo que ha sido preparado; y de lo perdido en el campo que no coma. [...] Que nadie ayude a parir a un animal el día del sábado.

64 CD A X 21-23; XI 13-17.

Y si lo hace caer a un pozo o a una fosa, que no le saque en sábado. [...] Y a todo hombre vivo que cae a un lugar de agua o a un lugar de <...>, que nadie lo saque con una escalera o con o una cuerda o utensilio.

El contraste es evidente. El texto del Evangelio es muy conocido y muestra a Jesús en polémica con los fariseos, un grupo muy observante, pero menos estricto que los esenios. En la narración, hay dos cosas que se ven como violaciones de la Ley. Primero, arrancar espigas en sábado para comer. Segundo, “trabajar” curando a alguien en sábado. Arrancar espigas de los trigales al borde del camino no era ningún delito, sino algo permitido por la Ley⁶⁵. Lo que estaba prohibido era hacerlo en sábado, violando así el estricto precepto del descanso propio de ese día. Mateo nos muestra a un Jesús señor del sábado, puesto que él mismo sustituye al Templo y sus prescripciones de pureza y por lo tanto lo hace disponer de ellas según el principio radical de su ética y de su concepción de la relación del hombre con Dios: la misericordia y el bienestar de los seres humanos está por encima de la Ley y ésta ha de interpretarse siempre en función del hombre y no al revés. A un nivel más profundo, eso apunta en la dirección de una denuncia de la tendencia de todo *homo religiosus* a conducir su relación con Dios de una manera mercantilista, en la cual la observancia de la Ley permite garantizar la obligación de Dios a justificarlo, cuando no incluso a favorecerlo frente a los demás. Jesús también se apoyará a la tradición profética que subordina el culto a la misericordia con los necesitados. En la segunda parte del texto la polémica toma tintes más graves: ya no se trata de espigas al borde del camino, ni de saciar la propia hambre, sino de saber qué es lo más importante: si la observancia *literal* del sábado o la curación de un hombre enfermo. Jesús, en el ejemplo que ilustra su respuesta a los fariseos, lleva la cosa a un extremo que no está implícito en el caso que tienen frente a sí y que va más allá de una simple historia del Antiguo Testamento: la salvación de una vida humana. Obviamente, no hay nadie que pueda con la lógica implacable de Jesús y los fariseos no reaccionan con una clásica polémica entre sabios estudiosos de la Ley, sino con la idea de matar a Jesús. Con lo cual se muestra que preferían matarlo antes que aceptar la evidentísima verdad de su argumentación. Con lo cual se muestra también que los intereses reales de su observancia estricta son otros, de carácter inconfesable, quizás incluso para su propia consciencia obsesionada con la rectitud virginal de la conducta. Visto así, la respuesta de Jesús parece muy ingeniosa: si en sábado se pueden salvar vidas humanas e incluso animales,

65 Dt. 23. 24

con mayor razón podemos curar al enfermo y ayudar al necesitado. Porque, evidentemente, a nadie se le ocurriría dejar a una oveja o a un hombre agonizar en un pozo por el hecho de que sea “día de guardar”.

Pero el texto de Qumrán nos muestra que sí, que en efecto había a quién se le ocurría eso. Y ese alguien son los esenios. No estoy en capacidad de demostrar que, en efecto, el texto del evangelio está polemizando con ellos. No creo que tampoco tenga importancia. Pero sí quiero resaltar que, en la Palestina de la época, hay un grupo que lleva a tal extremo la rigurosidad en la observancia del precepto del sábado, que llega a considerar que si una oveja o un hombre se caen en un pozo, no se les puede sacar. Más aún, si en el Evangelio Jesús aparece violando el sábado con dos acciones, a saber, arrancar espigas y curar, el texto de Qumrán nos hace suponer que para un esenio habría cometido en realidad tres violaciones, al caminar alegremente por los campos sin preocuparse de cuántos codos se había alejado de la ciudad, cuando según la estricta opinión esenia, uno no podía caminar a más de mil codos de distancia de ella, lo que equivale a unos 450 metros.

Así, el texto de Qumrán nos da un fehaciente testimonio de una *mentalidad* propia del judaísmo de la época, en su versión más radical, que ve como patrón de medida último de la existencia religiosa una observancia estricta de la Ley que incluso llega a ponerla por encima de la compasión con una vida en peligro. El inusitado extremismo de esta postura encuentra su explicación quizás en el hecho de que, como muy bien apuntan Juan Mateos y Fernando Camacho, “el sábado representaba la síntesis de la Ley. Según los rabinos, observar el sábado equivalía a observar la Ley entera, y el precepto del descanso tenía él sólo más peso que todo el resto de la Ley junto. Al desligar Jesús a sus discípulos de la observancia del sábado, los desliga de la Ley entera”⁶⁶. El sábado era así, pues, un día neurálgico para los ultra-piadosos esenios: violarlo era como violar la totalidad de la Ley. Con ello, el peligro de la impureza era una amenaza tal, que quien profanara el sábado quedaba fuera de la comunidad y sólo podía volver a ella si lo observaba durante siete años de duro ostracismo⁶⁷. En otras palabras: la dureza de las prescripciones de observancia sabática nos lleva al corazón de la religiosidad esenia y judía: la *pureza* frente a Dios como objeto de la relación del hombre con él. Ciertamente, como habíamos visto anteriormente, los esenios se remiten también a la

66 MATEOS, JUAN y CAMACHO, FERNANDO: *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981, pág. 119.

67 CD A XII 2-5.

tradición profética de la “misericordia quiero y no sacrificios”, pero parecen interpretarla no en oposición a la observancia estricta de la Ley y tampoco en una relación de subordinación del precepto frente a la compasión, sino en una de igual rango: la compasión es tan importante como la observancia o, incluso, la compasión *es* una obligación ella misma impuesta por la Ley, con lo cual la comprensión esenia de la Alianza queda presa de una mentalidad rígidamente legalista y profundamente imbuida de una suerte de neurosis artemisal que no soporta, bajo ninguna circunstancia, la idea de quedar “impuro” o de “profanar” el ámbito estrictamente sagrado en el cual ha de desenvolverse el todo de la existencia, entendida siempre como un combate entre lo “sagrado” y lo “profano”. Asimismo, parecen haber identificado el “sacrificio que Dios no quiere” estrictamente con el culto del Templo en tanto que no es “legítimo”, es decir, que no responde, de nuevo, a la literalidad de la Ley, con lo cual pierden de foco la idea de fondo de la tradición profética, que es la *subordinación* de todo culto a la misericordia y, con ello, les resulta imposible ver “la viga en su propio ojo”, es decir, el hecho de que *su* rígida observancia puede también llevarlos a la dureza de corazón que es objeto de la crítica profética. El esenio, entonces, no puede evitar ver la misericordia como un elemento más del “culto sustitutivo” que es su propia vida, entendida como conducta recta y praxis ritual apegada al precepto en su versión literal, condenada así a la consecución de una pureza perfecta a la que es muy difícil acceder con total seguridad.

III.2.- Pureza y exclusión

Lo que sucede cuando la vida religiosa gira en torno a esta obsesión calculadora por garantizar la seguridad de la propia salvación a través de la perfecta pureza, puede verse en el siguiente fragmento de la *Regla de la Congregación*:

*Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo, o contaminado en su carne con una mancha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse firme en medio de la asamblea, éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los ángeles de santidad están en medio de su congregación.*⁶⁸

68 1QSa II 5-9.

La noción de *santidad* es muy importante aquí: la razón aducida para la exclusión es que quien es impuro no puede estar de cara a Dios y sus ángeles, que están presentes en la Comunidad congregada para la comida ritual y el culto, de la misma manera que lo están en el *Sancta Sanctorum* del Templo. No olvidemos que esta reunión es un *culto que sustituye el culto del Templo, horriblemente profanado por la impureza de los sacerdotes ilegítimos que ofician en presencia de Dios*. Nótese también que la impureza de la que se habla en el texto no es la adquirida a través de una falla en la observancia de la Ley, sino una minusvalía que viene en la condición misma de las personas y que automáticamente las excluyen de la posibilidad de estar presentes ante Dios. La relación del hombre a Dios, entonces, está subordinada a la *pureza*, condicionada por ella. Frente a esta mentalidad, contrasta el siguiente texto del Evangelio de Lucas⁶⁹, donde también aparece el tema de una invitación a una reunión, a un banquete. Nótese que Lucas ha situado la misma narración que ya conocemos en este otro contexto:

Sucedió que un sábado Jesús fue invitado a comer a casa de un jefe fariseo, y otros fariseos lo estaban espiando. También estaba allí, delante de él, un hombre enfermo de hidropesía. Jesús les preguntó a los maestros de la ley y a los fariseos:

– ¿Se permite sanar en sábado a un enfermo, o no?

Pero ellos se quedaron callados. Entonces él tomó al enfermo, lo sanó y le dijo que se fuera. Ya los fariseos les dijo:

– ¿Quién de ustedes, si su hijo o su buey se cae a un pozo, no lo saca en seguida, aunque sea en sábado?

Y no pudieron contestarle nada.

Al ver Jesús cómo los invitados escogían asientos de honor en la mesa, les dio este consejo:

– Cuando alguien te invite a un banquete de bodas, no te sientes en el lugar principal, pues puede llegar otro más importante que tú; y el que los invitó a los dos puede venir a decirte: ‘Dale tu lugar a este otro.’ Entonces tendrás que ir con vergüenza a ocupar el último asiento. Al contrario, cuando te inviten, siéntate en el último lugar, para que cuando venga el que te invitó, te diga: ‘Amigo, pásate a un lugar de más honor.’ Así recibirás honores de-

69 14. 1-14.

lante de los que están sentados contigo a la mesa. Porque el que a sí mismo se engrandece, será humillado; y el que se humilla, será engrandecido.

Dijo también al hombre que lo había invitado:

– Cuando des una comida o una cena, no invites a tus amigos, ni a tus hermanos, ni a tus parientes, ni a tus vecinos ricos, porque ellos, a su vez, te invitarán, y así quedarás ya recompensado. Al contrario, cuando tú des un banquete, invita a los pobres, los inválidos, los cojos y los ciegos; y serás feliz. Pues ellos no te pueden pagar, pero tú tendrás tu recompensa el día que los justos resuciten.

Jesús está haciendo mucho más que proponer una “buena acción” a través de una “cena de caridad”. Tampoco propone una nueva “Ley” que diga algo así como esto: *“es ‘malo’ invitar a los parientes y amigos, más bien se debe invitar exclusivamente a los pobres, ciegos, lisiados, etc. a cenar en casa.* Lo que está haciendo es ir directamente contra la mentalidad rigorista de la observancia literal –aquí en contexto fariseo, pero igual lo pudo haber hecho con los esenios–, al afirmar que los “impuros” (pobres, enfermos, cojos, ciegos, lisiados, etc.) pueden de hecho sentarse a la mesa y no sólo no profanar nada, sino que Dios puede sentirse muy agrado con ello y, además, muy satisfecho con el anfitrión, que llegará así incluso a ser premiado. Es decir, que la relación del hombre con Dios, su posibilidad de estar en su presencia y en presencia de los ángeles, como reza el texto esenio, no pasa por el requisito y la condición de la pureza ritual, sino por un amor que es incondicional y que acoge precisamente a quien más lo necesita. Eso es poner de cabeza el corazón de toda la cultura religiosa judía y no es por eso extraño que Jesús se haya ganado la antipatía de quienes han basado su vida en un esfuerzo de titanismo moral para poder sentirse dignos de estar frente a Dios. Y quienes, además, se sienten –naturalmente– en el derecho de ser reconocidos como tales. Cuando el texto habla de no sentarse en el puesto de honor, tampoco está hablando de un “ejercicio de humildad” virtuoso en sí mismo, sino de algo más profundo y que contrasta también directamente con los esenios y sus prácticas culturales. En las comidas, fariseas o esenias⁷⁰, los invitados se sentaban según un riguroso orden jerárquico. Un esenio o un fariseo seguro de su pureza, ganada a pulso a través de una sacrificada observancia, podía tener motivos para darse a sí mismo su propio reconocimiento y exigirlo, de alguna manera, de los demás. Jesús no plantea que eso esté “mal”. El problema es que

70 IQSa II 11-17.

según la visión de Jesús no es el propio esfuerzo “moral” el que le confiere al hombre el “reconocimiento” de Dios: uno no puede “comprar” su puesto en la jerarquía de los justos a través de la observancia de la Ley, sino que es Dios quien gratuitamente “reconoce” a cada quien y lo invita a su mesa.

En conclusión, pues, estos fragmentos esenios, contrastados con otros dos textos del Evangelio, nos ofrecen una visión muy densa de la atmósfera cultural y religiosa de la que brota el Nuevo Testamento y nos permiten ver hasta qué punto la propuesta cristiana, tal como la expresan sus autores, supone una novedad sorprendente si se considera dentro del horizonte histórico en el cual fue concebida. Podemos ver que, ciertamente, es una reflexión teológica hondamente enraizada en las creencias y en los debates y conflictos de la sociedad en la que les tocó vivir. Pero ese profundo arraigo en el *humus* de su cultura y esa similitud de los Evangelios con otras obras literarias de su época no nos puede llamar a engaño: de manera dramática nos muestra el fuerte contraste que los hace destacarse frente al trasfondo de su propia sociedad y, con ello, la promesa de superación de ese mismo horizonte que ya venía incoada en la vida y en la predicación del mismo Jesús. Eso nos muestra que no hay horizontes históricos cerrados y que la creatividad cultural y religiosa es una posibilidad siempre abierta. Los esenios fueron quizás víctimas de su obsesión por la pureza cultural, que los llevó a aislarse en la espera escatológica de la restauración de un mundo que ya no existía y que no podía volver a la vida. Otros grupos, como los fariseos, sobrevivieron a la catástrofe del año 70 y pudieron evolucionar hacia una nueva forma de judaísmo —el judaísmo rabínico—; mientras que el movimiento de Jesús terminaría por separarse de su matriz semita y llegaría a constituirse en el vehículo de una nueva síntesis cultural que daría origen a lo que hoy llamamos el Occidente, fruto del encuentro entre Atenas y Jerusalén, en gran medida, creo yo, porque para el cristianismo ya no era posible ver en el “gentil” al “impuro”, sino al otro que es, simplemente, hijo del mismo Padre.

BIBLIOGRAFÍA

- BARBAGLIO, GIUSEPPE: *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica*, Salamanca: Secretariado Trinitario, 2003.
- BETZ, OTTO y RIESNER, RAINER: *Jesús, Qumrán und der Vatikan. Klarstellungen*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1995.

- DAVIES, PHILIP R., BROOKE, GEORGE J. y CALLAWAY, PHILLIP R.: *Los rollos del Mar Muerto y su mundo*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO (Editor y Traductor): *Textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1992.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO y TREBOLLE BARRERA, JULIO: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid: Editorial Trotta, 1997.
- GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO: *Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica*, en GARCÍA MARTÍNEZ, FLORENTINO y TREBOLLE BARRERA, JULIO: *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid: Editorial Trotta, 1997, págs. 91-117.
- HERRMANN, SIGFRIED y KLAIBER, WALTER: *Die Geschichte Israels. Von Abraham bis Bar Kochba*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1996.
- MAIER, JOHANN y SCHUBERT, KURT: *Die Qumran-Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde*, München-Basel: Ernst Reinhardt Verlag, 1992.
- MATEOS, JUAN y CAMACHO, FERNANDO: *El evangelio de Mateo. Lectura comentada*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1981.
- PIÑEIRO, ANTONIO: *Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento*, en TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, págs. 287-317.
- QUESNEL, MICHEL y GRUSON, PHILIPPE (Dirs.): *La Biblia y su cultura. Vol. I: Antiguo Testamento; Vol. II: Jesús y el Nuevo Testamento*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2002.
- RODRÍGUEZ CARMONA, ANTONIO: *La religión judía. Historia y teología*, Madrid: BAC, 2001.
- ROITMAN, ADOLFO: *De la mañana a la noche: La vida cotidiana de los hombres de Qumrán*, en TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999, págs. 109-130.
- SANDERS, E. P.: *La figura histórica de Jesús*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000.

- SEGALLA, GIUSEPPE: *Panoramas del Nuevo Testamento*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2000.
- STEGEMANN, E. W. y STEGEMANN, W.: *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2001.
- STEGEMANN, HARTMUT: *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 1993.
- TREBOLLE BARRERA, JULIO (Ed.): *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid: Editorial Trotta, 1999.