

**Puech, Émile**

*Los manuscritos del Mar Muerto y el  
Nuevo Testamento. El nuevo Moisés :  
algunas prácticas de la ley*

Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de  
Historia del Antiguo Oriente Vol. 7, 2009

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Puech, Émile. "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El nuevo Moisés: algunas prácticas de la ley". *Antiguo Oriente: Cuadernos del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente* 7 (2009).

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/manuscritos-mar-muerto-nuevo-testamento.pdf>

(Se recomienda indicar al finalizar la cita bibliográfica la fecha de consulta entre corchetes. Ej: [consulta: 19 de agosto, 2010]).

# LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO Y EL NUEVO TESTAMENTO.

## EL NUEVO MOISÉS: ALGUNAS PRÁCTICAS DE LA LEY\*

ÉMILE PUECH

*puech@ebaf.edu*

*Centre national de la recherche scientifique*

*Francia*

*École biblique et archéologique française de Jérusalem*

*Israel*

### **Summary: Scrolls from the Dead Sea and the New Testament. The New Moses: Some Practices of the Law**

In this article, I would like to focus on issues related to the interpretation of the Law of Moses and to highlight the points of view of two Teachers: The Lord of Justice or authentic doctor of the Essenes-Qumranians and Jesus, the New Moses who speaks about Christians' Mountain. As everyone knows, one central topic of the Jewish religion is the observance of the Mosaic Law. That is why it is essential to know whether these two Teachers agree or disagree regarding the interpretation of the Law. On the other hand, the numerous controversies of Jesus with the scribes, Sadducees and Pharisees, doctors of the Law in the Gospels, are already well known. We will briefly reassess their points of view on some points that even nowadays capture our interest: divorce and adultery, love to the other and the observance of the Sabbath. Then, I will review the Jewish practices in one and other movement, practices that are important to understand Jesus' action to situate his mission, which affect the space and time of the Incarnation and Redemption: exorcism, a practice that makes the Lord's life public; calendars, which regulate everyday Jewish religious life; and the Jewish capital punishment of crucifixion. These are all the points that the Qumran scrolls have particularly clarified and renewed.

**Keywords:** Dead Sea scrolls – New Testament – New Moses – Jewish religion

---

\* Este artículo fue presentado como conferencia en el Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente, Universidad Católica Argentina, en septiembre de 2009. Traducción de Santiago Rostom Maderna.

**Resumen: Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento. El Nuevo Moisés: algunas prácticas de la Ley**

En este artículo, querría detenerme sobre algunos puntos de la interpretación de la Ley de Moisés y subrayar los puntos de vista de dos Maestros: El Maestro de Justicia o doctor auténtico de los eseno-qumranitas y Jesús, el Nuevo Moisés que habla sobre la Montaña. Como todos saben, la observancia de la Ley mosaica está en el centro de la religión judía. Entonces es esencial saber si estos dos Maestros están de acuerdo o divergen en la interpretación de la Ley. Por otra parte son conocidas las numerosas controversias de Jesús con los escribas, los saduceos y los doctores de la Ley fariseos. Pasaremos rápidamente revista de sus posiciones sobre el divorcio y el adulterio, el amor al prójimo y la observancia del descanso sabático, todos puntos que aún hoy nos conciernen. En un segundo momento, daré un vistazo sobre prácticas judías en uno y otro movimiento, prácticas que no carecen de interés para comprender la acción de Jesús y situar su misión, ya que afectan el espacio y el tiempo de la encarnación y la redención: los exorcismos, una práctica conocida que abre la vida pública del Señor, los calendarios en uso en su tiempo que regulan la vida religiosa judía de todos los días, y la pena capital de la crucifixión en el judaísmo. Estos son todos puntos que los manuscritos encontrados en Qumran han particularmente esclarecido y renovado.

**Palabras clave:** rollos del Mar Muerto – Nuevo Testamento – Nuevo Moisés – religión judía

En otro estudio sobre los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento<sup>1</sup>, traté de localizar a la persona de Jesús como el Mesías esperado en virtud de la esperanza mesiánica de la época, especialmente en el eseno-qumranita de Qumrán, ahora mejor conocido por el descubrimiento de los manuscritos, donde está la expectativa central. Y, también allí, comparo el papel percibido por el Maestro de Justicia de la Comunidad con la misión de Jesús, preparado por Juan el Bautista, mostrando a Jesús como Mesías, rey y sacerdote, en lugar de una pálida figura del Maestro de Justicia, como algunos podían haber pensado en primer lugar. También presento una creencia importante de aquella época, comparando la creencia en la vida futura en los dos movimientos, resultado de una larga maduración de la sabia reflexión sobre la justicia divina, como un premio o castigo eterno después de la muerte. Esta misma esperanza se encuentra en la enseñanza de Jesús y los escritos del Nuevo Testamento.

<sup>1</sup> Puech en prensa.

## LA LEY

Los esenios y los fariseos, de creencias comunes, se distancian sobre varios puntos en la observancia de la Ley. Los primeros acusan a los segundos de ser “buscadores de aligeramientos”, de deformar la Ley de Moisés, supremo legislador. *Mateo* presenta a Jesús como el Profeta que promulga con toda autoridad su ley nueva en la montaña, como un nuevo Moisés.

Se nota, al pasar, que el Sermón de la Montaña es introducido por una serie de nueve bienaventuranzas, ocho de tipo corto, en tercera persona, seguidas de una novena de tipo largo en segunda persona para introducir los discursos que siguen. Esta introducción parece retomada del género macarismos atestiguada por primera vez en hebreo en un manuscrito de *Bienaventuranzas* (= 4Q525) donde se encuentra esta misma disposición: ocho macarismos de tipo corto y uno de tipo largo. Yo he podido mostrar que las dos estrofas de cuatro macarismos como el noveno cuentan el mismo número de palabras, y lo mismo sucede en griego en Mt 5,3–12. Esta disposición de las palabras que no puede deberse al puro azar, debería rehabilitar la antigüedad o la prioridad de la composición mateana sobre la lucana que rompió esta estructura de una punta a la otra, reduciendo las nueve bienaventuranzas en cuatro, todas de tipo corto, y agregándole cuatro maldiciones para guardar las dos estrofas de cuatro macarismos, pero, esta vez, en segunda persona (Lc 6,20–26)<sup>2</sup>. Sin

<sup>2</sup>Ver Puech 1998: 122–128 y Puech 1993, pero ahora también incluyo la novena bienaventuranza de *Mateo* 5,11–12 que forma una tercera estrofa del mismo largo, es decir 36 palabras repartidas así: v. 11 = 7 + 9 = 16, y v. 12 = 11 + 9 = 20 (con *hyparchontas* de muchos manuscritos), de la misma manera en que están repartidas en las estrofas precedentes. Así, parece que *Mateo* ha conocido y conservado la presentación y la formulación semítica y primitiva de este género literario palestinese que Lucas ha deformado distribuyendo de otra manera las nueve bienaventuranzas reducidas a dos estrofas de cuatro bienaventuranzas de tipo corto (tres de tipo corto y la de tipo largo de Mt 5) y cuatro maldiciones de tipo corto, [es decir, dos estrofas de cuatro], y suprimiendo los semitismos típicos, el primero de los cuales es *‘nwy rwh* «los pobres de espíritu», expresión conocida únicamente en los textos qumranitas para designar a los pobres que viven en el lote del Espíritu Santo o de la Luz, «los que tienen sed de justicia», etc. *Lucas* se dirige a lectores que no tienen una cultura veterotestamentaria y semítica tan pronunciada. Esto refuta la posición del círculo *Jesus Seminar* que busca comprender la enseñanza de Jesús sobre el trasfondo de la filosofía greco-romana, en especial el cinismo, desjudaizando la figura de Jesús. No aventaja en nada sostener una fuente ‘Q’ hipotética, reducida a un esqueleto reconstituido no sin esfuerzo que, sobre la base de *Lucas*, no debería incluir más que cuatro bienaventuranzas, tres cortas y una larga, conjunto que *Mateo* habría interiorizado particularmente agregando palabras y complicando las secuencias para llegar a nueve bienaventuranzas! Estos exégetas parecen ignorar los antecedentes semíticos de Palestina que prueban la existencia de este género literario y de sus esquemas, y que atestiguan el vocabulario presente en la construcción mateana, ver recientemente incluso Fleddermann

duda el manuscrito de las *Bienaventuranzas* (4Q525) queda en un plano sapiencial y moral, mientras que las bienaventuranzas del evangelio tienen un carácter moral y escatológico en vistas del reino.

¿Es sorprendente, entonces, que *Mateo* continúe con las palabras sobre “la sal de la tierra y la luz del mundo?” Los discípulos de Jesús, no los esenios, son los verdaderos hijos de la Luz a los cuales Jesús enseña con autoridad la Ley Nueva, la Ley de Moisés reconsiderada: “ustedes saben que ha sido dicho... yo les digo...” Entre los casos de *Mateo* que siguen los macarismos en el Sermón (Mt 5,13-48): “no matar, no cometer adulterio, no repudiar a la esposa, no jurar en falso, no enfrentarse al que hace mal y amar al prójimo”, sólo tres casos van a ser comparados con las enseñanzas esenias, el homicidio, de hecho, no encuentra dificultades.

#### a. El divorcio y el adulterio

Como *Malaquías* (2,11-16), Jesús se pronuncia contra el divorcio que se opone al plan divino de la creación (Gn 1,27 y 2,24), pero con una excepción: “excepto el caso de fornicación” en la tradición de *Mateo* (Mt 5,31s et 19,3-8, ver Dt 21,13-23,1; 24,1-4), inciso ausente en Mc 10,2-12 y en Lc 16,18, e incluso en 1Cor 7,10-11. ¿Ha cambiado Jesús la Ley por una nueva interpretación mientras que los fariseos autorizan el divorcio invocando Dt 24,1? Estas dos posiciones se encuentran ya, en gran medida, en textos qumranitas<sup>3</sup>. El *Documento de Damasco* (= CD) IV 19-V 2 escribe<sup>4</sup>:

“<sup>19</sup>...los constructores de murallas...<sup>20</sup>...son atrapados en dos puntos en la lujuria tomando dos<sup>21</sup> mujeres en su vida, mientras el principio de la creación es: “hombre y mujer él los creó”. V<sup>1</sup>Y los que entren el arca: “entraran en el arca de dos en dos”. Y respecto al príncipe escribe: <sup>2</sup>“No multiplicará el número de sus mujeres”.

2005: 275-335. Para un abordaje diferente, ver Flusser 1988: 102-114, haciendo referencia a 1QH<sup>d</sup> XXIII 15-16 (= *Rollo de los Himnos*), y también, Flusser 1988: 115-125. Este autor estima que Jesús en esto hacía deliberadamente alusión a la doctrina y a la literatura esenias. En cuanto al punto de la doctrina me parece al menos discutible, mientras que las influencias literarias son probables o provienen de un fondo semítico palestínense común.

<sup>3</sup> Ver Broshi 2006: 467s.

<sup>4</sup> Ver también 6Q15 1. La composición final del *Documento de Damasco* es un poco más tardía que la del *Rollo del Templo*, ambas composiciones son esenias a pesar de lo que se ha podido decir.

Luego de haber recordado al príncipe “no multiplicar el número de sus mujeres” (ver Dt 17,17), *CD V* 1–11 condena el incesto y las uniones ilegítimas siguiendo a Lv 18, Ex 20,14 y Dt 5,18 sobre el adulterio. Poligamia (siguiendo Lv 18,18) y segundas nupcias luego del divorcio o de la separación *de facto*, viviendo el otro cónyuge, son también condenadas<sup>5</sup> como lo indicaba ya el *Rollo del Templo* (= 11QRT) LVII 15–19 a propósito del rey:

*“<sup>15</sup>...no tomará mujer entre todas <sup>16</sup>las hijas de las naciones, sino en su propia familia la tomará, <sup>17</sup>en el clan de su propio padre. No tomará otra mujer más, pero <sup>18</sup>ésa sola será con él todos los días de su vida, y si ella muere, tomará <sup>19</sup>otra en su propia familia, en su propio clan”*

Esta disposición a propósito del rey<sup>6</sup> deriva, probablemente, de la influencia de la ley levítica impuesta al sumo sacerdote (Lv 21,14)<sup>7</sup>. Esta regla estricta se aparta de la permisividad farisea que autoriza al rey a tener hasta dieciocho mujeres (*Misná*, *Sanedrín* II 4), o que permitía el divorcio por motivos de in-

<sup>5</sup> El sufijo plural “durante su vida” está ciertamente en masculino, pero en hebreo tardío y qumranita (ver Joüon, Muraoka 1991: 551 § 149b, y Qimron 1986: 62), el sufijo masculino puede ser usado para un referente femenino. En efecto, el sufijo masculino referido a los constructores no tendría sentido, porque un hombre no puede casarse sino durante su vida! La precisión sería inútil y se esperaría en su lugar la mención de la viudez o de un divorcio, que no es el caso. Las dos explicaciones que vienen a continuación tomadas de Gn 1,27 (ver Mc 10,6 et Mt 19,4) y 7,9 muestran bien que aquí se ha considerado la sola vida de pareja (Noé y su esposa y los tres hijos de Noé con sus tres esposas). Esta interpretación se refuerza con lo que sigue, que pide al príncipe no multiplicar el número de sus mujeres, a ejemplo de David; se trata siempre del número de esposas mientras éstas vivan, no de la vida del hombre o del príncipe. La ley válida para el príncipe lo es en mayor razón para cualquier otro rango inferior. Por esta condena de la poligamia, son también condenados el divorcio y las segundas nupcias cuando el conyuge vive que desemboca de hecho en una poligamia, da que el vínculo del primer matrimonio no puede ser disuelto en la concepción esenia y en la de Jesús.

<sup>6</sup> El paralelo con el caso del rey para la elección de la esposa en vista de la pureza dinástica evidentemente no vale para el israelita que no está obligado a tomar esposa en su clan, y el *Rollo del Templo* enumera las prohibiciones al final del manuscrito, LXVI 11–[LXVII 4] = 4Q524 15–22 1–10, ver Puech 1998: 103 ss. Pero el *Rollo del Templo* explicita la prohibición del divorcio para el rey.

<sup>7</sup> No se debe olvidar que en esta época el sumo sacerdote asmoneo era también rey o cumplía el cargo. La fecha de composición que he situado entre 135 y 125 a propósito del ejemplar más antiguo del *Rollo del Templo* (4Q524), ha sido mantenida y apoyada por Elledge 2004. El *Rollo del Templo* no es una composición puramente utópica, sino una reacción contra las prácticas deformadas del presente apelando a los verdaderos principios que deben guiar y regir al Templo y su culto en los tiempos futuros, en la espera del Templo escatológico que Dios creará en los tiempos de la bendición (XXIX 9).

decencia o impudicia (Escuela de Shammai) o por cualquier motivo (Escuela de Hillel), (*Misná, Gittim* IX 10).

Entre las instrucciones que el *Documento de Damasco* da al intendente (CD XIII 12–18 a completar con 4Q266 9 iii 4–10)<sup>8</sup>, figuran casos matrimoniales donde el divorcio ha podido ser pronunciado:

*“<sup>16</sup>... y lo mismo para el que toma mujer, <sup>17</sup>[la guiará con] consejo y lo mismo para el que se divorcia. Edu[cará sus hijos e <sup>18</sup>hijas con espí]ritu de humildad y una caridad condescendiente. No debe guardar rencor contra ellos <sup>19</sup>[en un comportamiento violento a causa de] sus faltas ni con el que no está ligado por jura[mento <sup>20</sup>personal según] su[s reglamentos”.*

Si el caso de “los constructores de murallas” y del rey dan, uno y otro, la posición esenia condenando la poligamia asimilada a la fornicación y el matrimonio en segundas nupcias después del divorcio, en vida del cónyuge, que arrastran al pecado (= adulterio), este último pasaje que reglamenta el comportamiento del “intendente” (*mbqr* que será el *episcopo* en la joven iglesia), reconoce, sin embargo, la posibilidad del divorcio o separación *de facto* entre los esenios casados, no qumranitas, siguiendo a Dt 24,1–4. Lo mismo sucede en el *Rollo del Templo* (LIV 4–5) a propósito de los juramentos siguiendo Num 30,10:

*“Todo voto de una viuda o de una repudiada, todo lo que la comprometa personalmente, <sup>5</sup>serán válidos para ella conforme a todo lo que salga de su boca”.*

Por su parte, Pablo, apelando a una orden del Señor (1Cor 7,10–11), reconocía la posibilidad de separación por parte de la mujer y también de una reconciliación con su marido, pero se oponía al nuevo matrimonio (en vida del cónyuge), así como al divorcio por parte del marido.

Como la Ley de Moisés, el *Rollo del Templo* prohíbe el divorcio en caso de violación, asimilado al raptó de la joven virgen (Dt 22,28–29), dado que la violación ha creado ya el vínculo del matrimonio, y que no se puede tener dos mujeres a la vez durante la vida<sup>9</sup> (la misma idea en 1Cor 6,16). Lo mismo en

<sup>8</sup> Ver Baumgarten, Milik 1996: 70–71.

<sup>9</sup> Ver Puech 1988: 103 ss.: 4Q524 15–22 1–2 = 11QRT LXVI 8–11:

“...<sup>8</sup>Si un hombre seduce a una joven <sup>9</sup>virgen con la que no está de novio pero que podría ser legalmente la suya, y se acuesta con ella <sup>10</sup>y es sorprendido, el hombre que se acostó

otro manuscrito (4Q*Ordenanzas* – 4Q159 fragmentos 2-4 8-10) que sigue Dt 22,13-21 pero cambiando el orden de las cláusulas :

“<sup>8</sup>Si un hombre difama a una virgen de Israel, si habla el día de su matrimonio, mujeres de confianza <sup>9</sup>la examinarán, y si no ha mentido en este tema, ella será ejecutada, pero si ha atestiguado falsamente en contra de ella, él será deudor de dos minas <sup>10</sup>y será despedido para toda su vida”.<sup>10</sup>

Es claro que la pena de muerte aquí está ligada a la mentira de la mujer, ya que ella estaba ligada ya o casada con un hombre, haciendo una sola carne con la primera pareja<sup>11</sup>. La culpable es adúltera y punible de muerte según la Ley.

En los dos casos, se precisa la prohibición a casarse de nuevo, combinado con la imposibilidad de divorcio en el caso de violación. Pero el divorcio o la separación *de facto* (sin volver a casarse en vida del conyuge) debía ser autorizada en otros casos (impudicia, adulterio?), como resulta de algunos pasajes citados más arriba (*CD XIII* 12–20, y *Rollo del Templo LIV* 4–5), mientras que el rey no lo podía de ninguna manera.

En este tema —con el acuerdo pleno de las fuentes— Jesús toma una posición diferente e incluso opuesta a la práctica de la mayoritaria corriente

---

con ella, dará al padre de la joven cincuenta siclos de plata y ella será <sup>11</sup>su mujer, porque él abusó de ella. No podrá repudiarla en toda su vida”.

Para una lista de uniones prohibidas, entre las que figura el caso de Herodíades denunciado por Juan Bautista, ver Puech 1988: 103–108. Esta prohibición alcanza al caso general de divorcio (en vistas a volver a casarse).

<sup>10</sup>Ver Allegro 1968. Con Dt 22,29 y *RTLXVI* 10, este pasaje somete al marido a una penalidad pecuniaria. Pero en el final difiere del *Rollo del Templo*, en que no hay una prohibición explícita de repudiarla en toda su vida (esto debe ser supuesto dados los preceptos de la Ley), sino la exclusión del grupo: pasaje a leer así: *wšlh kwl ymyw*. Lo que sigue lleva *kwl* [‘yš ]’šr[ ]*lhšwt ’t y*], “Todo[ hombre ]que[...].olvidando [...]”. Brin 1997: 239–242, es el primero en haber notado este final divergente, en lugar de restauraciones imposibles propuestas anteriormente. Este despido ¿hay que compararlo con la exclusión de *CD* – 4Q270?

<sup>11</sup>Ver Shemesh 1998. Esto alcanza al caso de la joven que tendría mala reputación (prostituta) o que habría tenido una relación sexual en la casa de su padre (una virgen profanada antes de haber sido acordada en matrimonio), o de la mujer que quedó viuda (ver las copias del *Documento de Damasco* – 4Q270 5 y 269 9 // 4Q271 3 10–15), sugiriendo que después de un examen sobre la no consumación de una sospechosa unión precedente realizado por mujeres de confianza, la joven virgen puede casarse, y la viuda sin faltas (= sin convicción de haber cometido adulterio) durante su viudez puede casarse en segundas nupcias, ya que el primer vínculo ha desaparecido con la muerte de su esposo.



judía farisea. Es más estricto que sus contemporáneos, en su posición clara contra el divorcio y el casamiento en segundas nupcias en vida del cónyuge, causas de adulterio<sup>12</sup>, en sí mismo condenado por la Ley (Ex 20,14 [y 17], Dt 5,18 [y 21], Mt 5,27 [y 28]), y contra la poligamia (ver la tradición primitiva en Mt 5,31–32; 19,3–9, Mc 10,2–12 y Lc 16,18, y ya 1Co 7,10–11 donde Pablo da un consejo en nombre del Señor)<sup>13</sup>. Los fariseos, conocidos por lo escritos judíos (*Misná y Tosefta*) por su interés en la cuestión del divorcio, interrogan a Jesús sobre su legalidad (Mc 10,2–12, ver Mt 19,7–8; 5,31). Si Moisés ha sido llevado a legislar de esa manera, responde Jesús, es a causa de ustedes, pero al principio de la creación, no era así, en el designio de Dios (Gn 1,27 y 2,24), sin acomodamientos de leyes mosaicas ('oposición' entre una orden divina de forma apodíctica, Mc 10,9, y un mandamiento de Moisés de tipo casuístico, Mc 10,11–12, los dos contenidos en la Ley). Es evidente que si el divorcio está prohibido (Mc 10,6–9), el matrimonio en segundas nupcias lo está también, dos puntos íntimamente vinculados, por causa de adulterio, en sí mismo prohibido, lo mismo que en 1 Co 7,11–12. Por el contrario, el divorcio puede estar permitido en ciertos casos, mientras que el casarse de vuelta siempre prohibido. Es también las posición de los esenios opuestos a la poligamia y al volver a casarse después del divorcio, más cercanos a la posición de Jesús en la interpretación de la Ley, ambos invocando los pasajes del *Génesis* sobre la unidad de la pareja humana en el origen. Pablo lo reivindica también

<sup>12</sup> Si la primera unión ha contraído un vínculo indisoluble, cualquiera otra unión posterior no puede no ser otra cosa que adulterio. Este es también el punto de vista esenio subrayado más arriba, ver la nota 11. Aunque el divorcio parecía legal a los ojos de, al menos, gran parte de la sociedad de la época (Mt 5,31, Mc 10,2–4, ver Dt 24,1), para Jesús el vínculo de la primera unión es siempre válido en nombre del principio de la creación (Gn 2,24, Mc 10,6–8). En el Evangelio (Mt 14,3–4, Mc 6,17–18), el caso del reproche de Juan Bautista a Herodes que había repudiado a su mujer para casarse con Herodíades, la mujer de su hermano, es la causa de su ejecución. La falta de Herodes Antipas consiste no tanto en haberse casado con su sobrina (lo que reprobaban los esenios, ver el *Rollo del Templo*, 4Q524 15–22) sino en haberla tomado de su hermano aun vivo después de haber repudiado a su propia mujer [según Flavio Josefo, *Antigüedades XVIII* §§ 109–112, se trataría de un caso de poligamia, no habiendo sido pronunciado el divorcio, ya que la esposa huyó a lo de su padre Aretas después de haber descubierto el proyecto de divorcio]. Pero también se vislumbra el caso de divorcio, siempre a iniciativa del esposo en la sociedad judía, entregando a la mujer repudiada a un nuevo casamiento adúltero para poder subvenir a sus necesidades.

<sup>13</sup> Mc 10,11–12 como 1Co 7,10–11 consideran el derecho de la mujer a repudiar a su marido, lo que no es una costumbre judía palestinese, sino una práctica que releva otro medio cultural diferente, greco-romano donde la mujer tenía más derechos. Ver también Meier 2009: 95–128 y 163–181, especialmente p. 109–112, pero *ep' autèn* en Mc 10,11 o *autèn* en Mt 5,32 no son necesariamente adiciones cristianas en una sociedad greco-romana.

como una orden del Señor en 1 Co 7,10–11. Pero Jesús es también más abierto que sus contemporáneos oponiéndose a la ejecución de la mujer adúltera (Jn 8,2–11).

En consecuencia, el caso del inciso sobre la fornicación o la impudicia como motivo de divorcio, que no parece remontarse a la enseñanza del Jesús histórico, corresponde al caso previsto en *Documento de Damasco* (4Q270 7 i 12–13 = 267 9 vi 4–5)<sup>14</sup>:

“<sup>12</sup>... Y el hombre que se acerque a <sup>13</sup>su mujer para fornicar, lo que no es conforme a la Ley, deberá salir y no volver jamás”.

Este inciso único en *Mateo* (5,32 y 19,8, tal vez también a leer en el inciso de 1 Co 7,11) ¿muestra una influencia de la *halakha* esenia sobre la tradición de la iglesia primitiva palestinense (ver 1 Co 6,18)? Esto no se puede excluir totalmente teniendo en cuenta las dificultades jurídicas propias de estas comunidades palestinenses que han debido tener que acoger a los esenios convertidos. En este sentido, las prácticas esenias y las de la joven Iglesia se encuentran muy próximas, ésta habiendo adaptado una cláusula de divorcio ausente, así parece (?), de la enseñanza de Jesús.

### b. El amor al prójimo

Para Jesús, el doble mandamiento del amor, amor a Dios y al prójimo (en Mc 12,8–34 y //, según Dt 6,4–5 + Lv 19,18b)<sup>15</sup> es el primer y el más grande mandamiento que resume toda la Ley y los Profetas (ver Mt 22,36–40 // Lc 10,25–28, ver también 1 Jn 4,20 – 5,3). Es una formulación única como tal en el Antiguo y el Nuevo Testamento como también en el judaísmo antiguo<sup>16</sup> in-

<sup>14</sup> Ver Baumgarten, Milik 1996: 163–164 y 110–111.

<sup>15</sup> El arreglo de estos dos mandamientos, el primero y el segundo en este mismo orden (*Deuteronomio* + *Levítico*), pone en práctica la regla hermenéutica que los rabinos después nombrarán *gezérah šawa*.

<sup>16</sup> Comparar *Jubileos* (composition pre-esenia fechada alrededor de 160 a 155 a.C.) 7,20: “<sup>20</sup>... El (Noé) prescribió a sus hijos ... a amar cada uno a su prójimo...”; 20,2 y 7: “<sup>2</sup>El (Abraham) les ordenó guardar el camino del Señor, cumplir la justicia, amarse los unos a los otros, y que sea así en todo, que cada uno se conduzca para con los otros cumpliendo en la tierra la justicia y el derecho ...<sup>7</sup>... amad al Dios del cielo y someteos a sus mandamientos”. O incluso en la boca de Isaac, 36,4 y 7–8: “<sup>4</sup>Continuad, mis hijos, a amarse entre hermanos, como un hombre se ama a sí mismo, cada uno buscando el bien sobre la tierra. Que se amen los unos a los otros como a ellos mismos ...<sup>7</sup>... Sed los que temen el Nombre glorioso y lo adoran, <sup>8</sup>cada uno amando a su hermano con ternura y humildad, y no deseando nada de malo para su hermano”.

sistiendo sobre la superioridad de los dos mandamientos del amor sobre todos los otros mandamientos, que los resumen sin anularlos, formulación que sobrepasa los formalismos y jerarquización de los fariseos, saduceos y esenios.

Al “ustedes saben que se dijo: amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo” (Mt 5,43), —pero Lv 19,18 dice “amarás a tu prójimo como a ti mismo” lo que hay que completar con el pensamiento del piadoso salmista: “Yahvé, ¿no voy a odiar a los que te odian y a despreciar a los que te atacan? Sí, los odio con un odio perfecto, los considero mis enemigos” (Sal 139,21–22)<sup>17</sup>— Jesús responde con el amor a los enemigos, otro mandamiento, completamente nuevo, sin ningún paralelo en otras partes:

*“Yo les digo: amen a sus enemigos, oren por los que los persiguen... (Mt 5,38–48).*

*“Amen a sus enemigos, hagan el bien a los que los odian, bendigan a los que los maldicen...” (Lc 6,27–36).*

Estas instrucciones son lo opuesto a la práctica esenia en la *Regla de la Comunidad-Serek* (= IQS) cuyo cometido es claramente definido:

*“... buscar a <sup>2</sup>Dios con todo su corazón y con toda su alma, hacer lo que correcto y justo ante Su faz según lo que <sup>3</sup>ha prescrito por Moisés y todos sus servidores los profetas” (IQS I 1–3)*

es decir:

*“<sup>3</sup>... amar todo lo que ha elegido y odiar todo lo que ha rechazado” (IQS I 3–4).*

en concreto:

---

En los *Testamentos de los Doce Patriarcas* cuya datación es discutida, y la redacción final, aunque pueda comprender elementos arameos en el inicio, es ciertamente cristiana y posterior al Nuevo Testamento, no se encuentra la formulación del doble mandamiento del amor como primero y segundo mandamiento, superiores a todos los otros, o como resumen de toda la Ley. Ver *Test. d’Isacar* 5,2: “Amad al Señor y a vuestro prójimo” (ver 7,6 “todo hombre”, *Test. de Dan* 5,3, *Test. de Benjamín* 3,3-5), y el amor a los hermanos: *Test. de Simeón* 4,7, *Test. de Rubén* 6,9, *Test. de Gad* 4,2.

<sup>17</sup> Ver también Sal 35, y muchos otros pasajes de la Biblia, donde Dios manda odiar y destruir a los enemigos de Israel, Dt 7,1–5.24–25, Jr 15,15 ; 18,21–23 ; 20,11s, etc.

“<sup>9</sup>... Amar a todos los hijos de la luz, cada uno <sup>10</sup>según el designio divino, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpabilidad <sup>11</sup>en la venganza de Dios” (IQS I 9–11)

e incluso:

“<sup>21</sup>...Y tal son las reglas de conducta para el instructor, en el curso de sus etapas, que conciernen su amor y su odio, odio eterno <sup>22</sup>hacia los hombres de perdición” (IQS IX 21–22).

o Documento de Damasco VI 14–21:

“<sup>44</sup>...separarse <sup>15</sup>de los hijos de perdición ...<sup>20</sup>amar cada uno a su hermano <sup>21</sup>como a sí mismo”.

Este amor de los miembros de la Comunidad, de su prójimo (*rea'*)-hermano, o de los hombres del partido de Dios y este odio a los hijos de las tinieblas, el partido de Belial<sup>18</sup>, resulta perfectamente de las bendiciones pronunciadas por los sacerdotes y las maldiciones por los levitas en la fiesta de Pentecostés: en la entrada en la alianza o en su renovación (IQS I 16–II 18)<sup>19</sup>. Esta es una práctica constante de la comunidad esenia en todas sus composiciones, aun cuando la venganza y la retribución de los impíos son dejadas sólo al juicio de Dios. De todos modos, el esenio no debe tener piedad con los que se desvían del Camino, no debe mostrar buena voluntad hacia ellos, salvo hacia los convertidos (=el prójimo o hermano) (IQS X 17–21, etc.). El concepto de la guerra escatológica, muy presente en los escritos esenios (*Rollo de la Guerra-Milhamah* = IQM–4QM), se opone al amor a los enemigos.

Así, para el esenio, el doble mandamiento: buscar a Dios y amar a todos los hijos de la luz pero odiar a todos los hijos de las tinieblas, está en oposición al doble mandamiento del amor ordenado por el Maestro galileo, Jesús: amar a Dios y a su prójimo, incluso su enemigo, ver también Rm 12,14. Estos arreglos y disposiciones completamente nuevos no pueden haber sido formulados sino por Jesús mismo.

<sup>18</sup> Flavio Josefo, *Guerra Judía*, 2 §§ 139–140, resume a su modo este mismo ritual de entrada a la Comunidad: “primero jura practicar la piedad hacia la divinidad, después, observar la justicia respecto a todos los hombres..., odiar siempre a los injustos ...”

<sup>19</sup> Esta maldición es el contrapeso exacto de la bendición sacerdotal en Num 6,24–26 : nada de misericordia, nada de perdón ni de paz sino una mirada de cólera para la venganza respecto a los impíos (= los no miembros del grupo).

La parábola del Buen Samaritano (Lc 10,30 ss), la escena del Juicio final (Mt 25,31–46), el abandono de la ley del tali3n (Mt 5,38–42, Lc 6,29s) o la Regla de oro (Mt 7,12 // Lc 6,31)<sup>20</sup> por ejemplo, muestran bien qui3n es el pr3jimo en el pensamiento de Jes3s y de la joven iglesia en ese medio jud3o contempor3neo tan diversificado. Si en *Lev3tico* (19,18b), el pr3jimo es el compatriota jud3o (excluyendo al extranjero residente–*ger*), se sigue que ser3 el jud3o excluyendo al samaritano, y s3lo los hijos de la luz para los esenios. En esto otra vez, la ense3anza de Jes3s sobre el amor a todo hombre no puede depender del esenismo, aunque las dos corrientes manden a sus disc3pulos a ser “perfectos como el Padre celeste es perfecto” o “santos como Dios es santo” o incluso ser “hijos de la luz” tan prudentes como “los hijos de este mundo” (Lc 16,8)<sup>21</sup>.

### c. *El Sabbat*

Siendo una de las prescripciones fundamentales de la Ley fundada sobre el descanso de Dios el s3ptimo d3a (Ex 20,8–11), la pena capital le espera a qui3n profane el sabbat, porque el sabbat es sagrado y su observancia es signo de salvaci3n (Ex 31,12–17; 35,2, Nm 15,35–36). Con resultados diversos, los profetas han debido sin cesar recordar su observancia<sup>22</sup>. En la 3poca helen3stica, los piadosos observantes (*has3d3im*) hab3an preferido huir al desierto y morir antes que obedecer a Ant3oco IV y combatir ese d3a, mientras que Matat3as permiti3 defenderse el d3a del sabbat, y los piadosos rebeldes se les unieron en la lucha por sus vidas y sus observancias defendiendo as3 la Ley (1 Mac 2,29–42; 9,43–49, 2 Mac 5,25–26). En este tema, las opiniones estaban divididas: violar un mandamiento central de la Ley para salvar su vida siguiendo el sentido com3n. Ciertos piadosos prefer3an seguir al pie de la letra la Ley

<sup>20</sup> Meier 2009: 551–57, estima que la Regla de oro no pertenece a los *logia* de Jes3s, y que, m3xima aislada en Mt 7,12 y Lc 6,31, muy difundida en el mundo antiguo, inclusive jud3o (Tob 4,15, en negativo, etc.), fue insertada en esas m3ximas morales, mientras que le falta coherencia con las 3rdenes 3tico-legalistas de Jes3s en esos pasajes.

<sup>21</sup> Flusser 1998: 150–68, que hace de los “hijos de la luz” de este pasaje a los esenios, idea que encuentra apoyo en el uso de la expresi3n t3picamente esenia “mammon de iniquidad” (16,9), estima que Jes3s ha conocido a los esenios y algunas de sus composiciones como los *Himnos*,... Aqu3 Jes3s se estar3a oponiendo al separatismo econ3mico practicado por los esenios.

<sup>22</sup> Ver Am 8,5, Jr 17,19–27, Ez 20,12 ; 22,8.26 ; 44,44, Is 58,13–14, o incluso Neh 9,14 ; 10,32 ; 13,15–22.

como la resume *Jubileos* (50,6–13): “Cualquiera que realice un trabajo, ayuno o haga la guerra el día del sabbat, debe morir”<sup>23</sup>.

Respecto al sabbat, los piadosos esenios observan reglas muy estrictas, más severas que las de los fariseos. El *Documento de Damasco* solo (X 14–XI 18, // 4Q266 9 i 1–4, 4Q270 6 v 1–21, 4Q271 5 i 1–12) puntualiza veintisiete artículos, pero los manuscritos específicamente esenios encontrados en Qumrán, aunque muy fragmentarios, prevén otros más (ver 4Q251 1–2, 4Q264a 1–3, 265 6 y 7 1–2, 274 2 i 1–3, e incluso Flavio Josefo, *Guerra II* § 147)<sup>24</sup>.

Aquí un caso con paralelo en los evangelios:

<sup>43</sup>*Que nadie ayude a una bestia a parir el día del sabbat. Y si ella cae en una cisterna <sup>14</sup>o en una fosa, no se la puede retirar el día del sabbat...<sup>15</sup>...<sup>16</sup>Pero todo ser humano que cae en un lugar lleno de agua o en (otro) lugar, <sup>17</sup>que no se lo retire por medio de una escalera, una cuerda u otro instrumento” (CD XI 13–14, 16–17 = 4Q270 6 v 17–18, 19–20 = 4Q271 5 i 8–9, 10–11).*

La aplicación de la ley marca una diferencia entre un animal y un hombre, como lo precisa incluso otro manuscrito, *Reglas diversas* (4Q265 6 5–8):

<sup>23</sup> Ver incluso Jub 2,25–28. El libro de los *Jubileos* que data de alrededor de los años 160 a 155 a.C., toma posición contra la decisión de Judas Maccabeo y de sus aliados, no sadocitas, invocando lo que está escrito en las tablas de la Ley (50,13). 2 Mac 8,24–28 reporta que Judas Macabeo detuvo el combate la víspera del sabbat, ver también 2 Mac 5,24–26 en cuanto al tema del descanso judío en tiempos de guerra, sin embargo los judíos pudieron salir de la ciudad (la distancia no es precisada)! Comparar la conducta de los partisanos de Aristóbulo II que permanecen en la reserva, el día de sabbat, ante Pompeyo preparando el enfrentamiento (Flavio Josefo, *Guerra I* §§ 146–147). *1 Macabeos* reporta una conducta diferente de Judas Macabeo como autodefensa en tiempos de guerra.

<sup>24</sup> Ver Baumgarten, Milik 1996 y Baumgarten, Larson, Lehmann, Schiffman 1999. Ver también Schiffman 1975, o incluso, más conciso, Schiffman 1994: 275–282, Hempel 1998: 187, y Noam, Qimron 2009, que es una nueva edición, reconstrucción y estudio de las leyes del sabbat en 4Q264a et 4Q421a: 1) prohibición de tocar un instrumento de música, tal vez las trompetas del sabbat por los sacerdotes incluso en el ritual sacrificial del Templo (4Q493, líneas 13–14, ver Nm 10,10 y la *halakha* rabínica), 2) de leer y estudiar un rollo (exceptuados los maestros para lectura pública, ver 4Q251 1–2 que prohíbe el estudio), y 3) de encender o dejar quemar los carbones para el sabbat (igual que los Caraítas o los Samaritanos, contrariamente a las Escuelas de Shammai y de Hillel, ver también Flavio Josefo, *Guerra II* § 147, que agrega otras prohibiciones). Por comparación, la *Misná, Sabbat 7,2*, clasifica 39 prohibiciones. El *Documento de Damasco*, posterior en casi una generación a *Jubileos*, permite captar la evolución de la *halakha* del círculo de los piadosos en este tema, aun cuando otras prohibiciones aparecen en otros manuscritos lamentablemente con lagunas, y se ignora el número exacto de sus prohibiciones (superior a las 30).

*“<sup>5</sup>...Que no se retire un animal que cae <sup>6</sup>en el agua el día del sabbat. Pero si es un hombre el que cae en el agua <sup>7</sup>[el día] del sabbat, que se le tienda su ropa para sacarlo, no obstante no se puede utilizar un instrumento <sup>8</sup>[para sacarlo el día del] sabbat.”*

Estas dos formulaciones relevan la misma interpretación rigurosa de la Ley ya en el siglo II a.C.: una formulada negativamente, la otra más positivamente, pero siempre bajo el signo de salvación de una vida humana, quedando a salvo, sin embargo, el carácter sagrado del sabbat que no puede sufrir ninguna derogación, como el portar o utilizar un instrumento.

Ante este rigorismo esenio, que es también el de los piadosos que rechazan combatir el sabbat prefiriendo morir que salvar su vida, la enseñanza y la práctica de Jesús sobrepasan de lejos los aligeramientos introducidos por los fariseos, como lo muestra un relato de curación en *Lucas* (14,1–6):

*“Un sábado, entró a comer en casa de uno de los principales fariseos. Ellos lo observaban atentamente. Delante de él había un hombre enfermo de hidropesía. Jesús preguntó a los doctores de la Ley y a los fariseos: “¿Está permitido currar en sabbat o no?”. Pero ellos guardaron silencio. Entonces lo tomó, lo curó y lo despidió. Y volviéndose hacia ellos, les dijo: “Si a alguno de ustedes se le cae en un pozo su hijo o su buey, ¿acaso no lo saca enseguida el día del sabbat?”. A esto no pudieron responder nada.”*

La actitud de los fariseos muestra que, algunos de ellos al menos, habían introducido flexibilidades no distinguiendo más entre el caso de un animal y el de un hombre, ni los medios utilizados para retirarlos<sup>25</sup>. Un relato comparable se encuentra en *Mateo* (12,9–14), y si bien están de acuerdo en la interpretación de la Ley, los fariseos quieren encontrar un motivo para acusar

<sup>25</sup> Es difícil saber con precisión si los legistas fariseos distinguían todavía el caso de un animal y el de un hombre, como podría dejarlo entender el tratado *Sabbat* 14,3 que autoriza a alimentar una bestia caída en un pozo para sacarla después del sabbat (¿se trata de una puesta por escrito de una tradición oral más antigua? aunque sin otra precisión; de todos modos una alimentación que supone llevar el alimento ¿no contraviene ya las prohibiciones sabáticas?). En el relato de *Lucas*, Jesús parece en acuerdo con una práctica corriente de la población ordinaria, la sociedad de su época menos estricta, en este caso, que los legistas y doctores fariseos que los esenios calificaban sin embargo “buscadores de aligeramientos”. Por otra parte, los fariseos no se planteaban la cuestión del salvataje de una vida humana, sin preocuparse de los medios utilizados, como los esenios.

a Jesús si él opera una curación, considerada como una violación del sabbat<sup>26</sup>. Jesús también subordina el descanso sabático a la vida, pero en un sentido más amplio, incluida la salud del hombre (ver Mc 3,4, Jn 7,23), imagen del Dios viviente:

*“¿Quién de ustedes, si tiene una sola oveja y ésta cae a un pozo el día del sabbat, no la va a sacar? ¡Cuánto más vale un hombre que una oveja! Por lo tanto, está permitido hacer una buena acción el día del Sabbat” (Mt 12,11–14).*

Este ejemplo permite aprehender los puntos de fricción en la interpretación de la Ley entre la estricta que hacían los esenios y la suavizada de los fariseos, o incluso en discusiones entre las escuelas de legistas fariseos, aun cuando los unos y los otros han buscado allí el camino de salvación<sup>27</sup>. Usando una regla judía de interpretación (*qal waḥômer*), Jesús saca una consecuencia de gran importancia. Ya que el hombre está por encima de la oveja, está entonces permitido hacer el bien el día del sabbat. Este principio está en la base de toda su enseñanza y de su acción, como lo subrayan los evangelios en los

<sup>26</sup> Como Lc 13,10–17 y 14,1–6, Mt 12,9–14 plantea la cuestión esperada de la legalidad de una curación el día del sabbat. Como no se deben hacer ese día lo que son ocupaciones de días laborables, parece bien que una curación entre, de hecho en esta época, en estas categorías de actividades que violaban el sabbat, ver Lc 13,14, Mc 3,1–6 y 1,32 que, en la secuencia del relato, todos los enfermos y poseídos son llevados a Jesús, cuando llegó la noche, después de caer el sol, una vez que el sabbat pasó, lo que muestra que su talento de sanador es reconocido. En lugar de la trampa tendida por los fariseos en Mt 12,14, los dos casos de Lucas presentan a Jesús enseñando en una sinagoga y plantenado la cuestión de la licitud de una curación, como si eso no fuera de suyo. Su enseñanza que no parece responder al comentario esperado de la Escritura (ver nota 24), podría significar que, en este caso donde el acto se une a la palabra, infringía lo que estaba permitido incluso por los doctores fariseos. Una curación en efecto no puede ser asimilada a la salvación de una vida (*piquah nefesh*). Pero seguramente Jesús no utiliza medios para la curaciones, algún género de plantas medicinales o aromáticas que están prohibidas por CD X 9–10. Es difícil seguir hasta el final a Meier 2009: 252–267, 293–297, para quien en ningún relato de milagro de los evangelios sinópticos, el día del sabbat, se remonta al Jesús histórico, y los dos relatos de curación de Juan 5 et 9 que se remontarían a Jesús, no tuvieron lugar el sabbat! (Notar sin embargo, cómo en su extensión abundan los matices “probable, posible”).

<sup>27</sup> Por otro lado, Jesús adopta y defiende la posición y la práctica “del buen sentido popular”: salvar cualquier vida, por una parte y, por otra, hacer el bien, la curación es asimilada a una liberación, ver Lc 13,15, es decir, el deber de oponerse todo el tiempo al poder del diablo bajo todas sus formas, posesiones, enfermedades, etc., además de las ataduras que es necesario desatar o romper.



relatos de curaciones y milagros<sup>28</sup>, incluso el día del sabbat. Jesús ha recordado a los judíos un abordaje diferente de la Ley:

*“El sabbat está hecho para el hombre y no el hombre para el sabbat, de suerte que el Hijo del Hombre es señor también del sabbat” (Mc 2,27–28).*

Esa es la afirmación de su autoridad<sup>29</sup> y del poder de su mensaje, abierto al servicio del hombre y de la libertad del amor cuyas exigencias fundamentales de la Ley anulan, sobrepasándolas, las reglamentaciones que podrían ser un obstáculo. También lisiados, cojos, ciegos están todos invitados al Reino (Lc 14,12–24), mientras que ellos estaban excluidos de la Comunidad así como del Templo, en nombre de la Ley mosaica, por simples motivos de pureza ritual tomados al pie de la letra (*Regla de la Congregación* = 1QSa II 3–11)<sup>30</sup>.

Cuando se pronuncia contra el divorcio, Jesús no está lejos de la posición de los esenios, pero su firme oposición a cualquier forma de juramento lo distingue más<sup>31</sup>, como sus posiciones sobre las reglas de pureza ritual y moral<sup>32</sup>.

<sup>28</sup> Curaciones y milagros diversos debían formar parte de los beneficios que Dios cumpliría cuando se diera la venida del mesías, ver 4Q *Apocalipsis mesiánico* — 4Q521, 2 ii + 4 12–13, y Mt 11,7 y Lc 7,22.

<sup>29</sup> En Mc 2,27–28, Jesús considera el sabbat como un don de Dios fundado en la creación (como lo hace para la prohibición del divorcio y la poligamia, aquí arriba), y no sólo sobre una ley, cuya observancia debe ser correctamente interpretada. El reposo sabático no es una carga para el hombre sino una liberación. No es un fin sino un medio para el bien del hombre completo. Jesús tiene autoridad sobre la ley del sabbat, porque él es Señor del sabbat como el Dios creador. Aunque los relatos de controversia de Mc 2,23–25 y // son composiciones de los evangelistas, el fundamento de su posición sobre el principio de la creación en *Génesis*, debe remontarse a Jesús mismo.

<sup>30</sup> Ver Barthélemy, Milik 1955: 108–18.

<sup>31</sup> Ver las prohibiciones en Mt 5,33–37, las críticas de los escribas y de los fariseos en 23,16–22, y el paralelo en Sant 5,12, el único pasaje de la carta que revoca claramente la ley mosaica. Decir la verdad evita hacer juramentos y perjurios. Sin embargo en la misma vena, 1QS VI 27–VII 4 y CD XV 1–4 prohíben también los juramentos donde intervendrían el nombre de Dios o del Señor, la Ley de Moisés y las maldiciones de la Alianza para evitar el perjurio. Pero por otro lado, el esenio se compromete por el juramento en la entrada a la Alianza, CD XV 5–XVI 6 // 4Q266 8 i 1–9 // 270 6 ii 5–21 // 271 4 i 10–ii 16 (+), 1QS I 18–II 19, y debe comprometerse también en otros juramentos, CD XV 6–12, IX 8–12 // 4Q267 9 i 4–7, 270 6 iv 1–3, con pasajes que discuten de votos que pueden o no ser anulados, ver también Flavio Josefo, *Guerra* II §§ 139–142.

<sup>32</sup> Ver Mc 7 y //. Sobre este tema, ver últimamente Meier 2009: 342–477. Los manuscritos del Mar Muerto contienen numerosos pasajes que tocan las diversas reglas de pureza que no pueden ser estudiadas en esta nota.

El es Señor del sabbat y en lo concerniente a la práctica de la Ley, vuelve siempre al principio primero y fundamental de la creación y de la vida en su origen, mostrándose diferente por eso de esenios y fariseos, hasta en el doble mandamiento del amor que resume y engloba a los otros. En esto no vino a abolir la Ley y los Profetas, sino a cumplirla llevándola a su perfección (Mt 5,17). Así lo comprendieron los autores del Nuevo Testamento presentándolo como un auténtico Maestro judío.

## LAS PRÁCTICAS

Si los usos y costumbres encuentran su fundamento en la Ley, ciertas prácticas se encuentran en esto en una relación más difusa. Se presentarán ahora los exorcismos, los calendarios y la pena capital de la crucifixión, temas que los manuscritos han particularmente esclarecido y renovado.

### a. *Los exorcismos*

La invocación del nombre divino es lo central de una fórmula universalmente recibida de rituales de exorcismos de la que un rollo de Qumrán (*Salmos Apócrifos*<sup>a</sup> = 11QPsAp<sup>a</sup>) ha proporcionado buenos ejemplos, los primeros en lengua hebrea<sup>33</sup>. El rollo debía contener “los cuatro Salmos a canturrear sobre los poseídos” mencionados en un manuscrito (*Salmos*<sup>a</sup> = 11QPs<sup>a</sup> XX-VII 9–10)<sup>34</sup>. Mencionemos también los *Cánticos del Sabio* (= 4Q510–511)<sup>35</sup>, propiamente esenios, para acompañar el combate que se libra, en el corazón de cada hombre, entre las tinieblas y la luz que, que respectivamente, presiden Belial y Miguel, de donde la imperativa necesidad de invocar el nombre divino YHWH, Dios sanador y señor de la vida. Porque, para un semita, pronunciar el nombre divino, es tener poder sobre la divinidad que, a su vez, tiene poder sobre los dos espíritus, sobre el espíritu malvado como sobre el espíritu de verdad, como lo recuerda la *Instrucción sobre los dos Espíritus* de la *Regla de la Comunidad* (1QS I–IV), y por otro lado, los esenios pasaban por sanadores<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Para una puesta al día bastante reciente, ver Puech 2000. Para el *Librito mágico arameo* (= 4Q560), ver Puech 2009.

<sup>34</sup> Ver Sanders 1965: 91–93.

<sup>35</sup> Ver Baillet 1982: 215–262.

<sup>36</sup> Por su parte, Flavio Josefo describe a los esenios como expertos en el arte de la curación y de las propiedades medicinales de las plantas y de las piedras, *Guerra* II § 136. Ver también *Jubileos* 10,1–14.

Los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles, reportan numerosas curaciones con o sin imposición de manos<sup>37</sup>, como también exorcismos hechos por Jesús, desde el comienzo de su ministerio, actuando por su propia autoridad en tanto que Hijo único de Dios y en igualdad con Dios a quién sólo él llama *Abba* “Padre” (Mc 14,36, Lc 11,2; 22,42; 23,34, Mt 26,39, Rm 8,15, Ga 4,6). Los discípulos que él envía, deben invocar el nombre de Jesús en lugar del tetragrama o nombre divino, Yahvé (Mc 1,23–27; 5,2–20; 9,14.21; 6,7–13 y //, Lc 9,49). Haciendo esto, en lugar de seguir el ritual bien conocido y perfectamente aceptado por los esenios que nos han transmitido algunos ejemplos, Jesús innova reemplazando la inmutable y sacrosanta fórmula de la invocación del nombre divino del ritual, parte esencial para la eficacia misma del rito de exorcismo, por una orden personal que se muestra eficaz:

*“Espíritu malvado, yo te lo ordeno, sal de ese hombre” (Mc 1,25, etc.)*

Esta innovación repentina y totalmente sorprendente, provoca la reacción esperada de los testigos:

*“¡Una doctrina nueva, expuesta con autoridad! Manda hasta a los espíritus malvados y le obedecen” (Mc 1,27).*

Sólo Jesús podía por sí mismo cambiar la fórmula sin perjudicar la eficacia que se le atribuía, lo que ningún mago o taumaturgo jamás osó hacer en la práctica multimilenaria del Cercano Oriente antiguo hasta nuestros días.

Si el cristianismo primitivo ha reemplazado el tetragrama o nombre divino por el de “Jesús” o “Señor- *kyrios*”, es que Jesús mismo había cambiado la fórmula y dado a los discípulos la orden de expulsar a los espíritus malvados “en su nombre= en el nombre de Jesús”. En eso mismo, Jesús traducía en sus palabras, sus actos y sus órdenes una revelación del misterio de su persona y la conciencia que él tenía de su misión. Reemplazando el nombre divino

<sup>37</sup> La curación por la imposición de manos (Lc 13,11–13) es conocida por el *Apócrifo del Génesis* (= 1QApGn XX 21–23,28–29: Abraham imponiendo las manos al Faraón para curarlo), pero no es una práctica típicamente esenia o judía, como a menudo se escribe; es considerada como habitual desde tiempos antiguos, ver 2 R 5,11: “Yo (Naaman) me dije: Seguramente él (Eliseo) saldrá y se presentará, después invocará el nombre de Yahvé su Dios, agitará la mano sobre el lugar enfermo y librará la parte leprosa”, y por la magia asiro-babilónica, ver Dupont-Sommer 1960.

- YHWH por el “yo-*ego*” ¿no se hacía otra vez más<sup>38</sup>, igual a Dios, atribuyéndose todas las prerrogativas divinas, el poder sobre los espíritus, el perdón de los pecados, etc.? Así, él mismo podía cumplir los signos y prodigios que Dios debía realizar cuando llegara el mesías<sup>39</sup>. Sólo Dios tiene poder sobre los espíritus que él ha creado y puede expulsar los demonios, así como sólo él puede perdonar los pecados y resucitar a los muertos que son también signos de la “Buena Nueva” esperada.

Tal cambio de fórmula, revelada por los manuscritos, no puede sino remontarse a Jesús mismo. La fórmula en su misma novedad debía traducir su actividad mesiánica y revelar, por ella misma su identidad de Mesías para el judío contemporáneo que conocía y escrutaba las Escrituras, comenzando por sus discípulos, instruidos por él. El descubrimiento de estos textos entre los manuscritos reviste gran significación para la revelación de la persona de Jesús, a través de sus hechos y gestos, y la conciencia íntima que él tenía de su filiación divina, porque la nueva formulación no puede, de ninguna manera, ser creación del cristianismo primitivo, sino que ella debe necesariamente remontarse a uno de los raros casos de *ipsissima verba Jesu* seguros. Se comprenden mejor entonces el origen de la fórmula del bautismo en el nombre de Jesús (Hch 8,16,...) o en el nombre de la Trinidad (Mt 28,19), y la acusación de blasfemo por parte de las autoridades del Templo que lo conducirá a la crucifixión.

### b. Los calendarios

En la fijación de fiestas y la organización del culto en general, el calendario ocupa un lugar central. La *Regla de la Comunidad* lo recuerda desde sus primeras líneas (1QS I 8–9,13–15):

“<sup>8</sup>... a fin de conducirse ante él perfectamente según <sup>9</sup>las revelaciones concernientes a sus fiestas reglamentarias...<sup>13</sup>... no modificarán en nada <sup>14</sup>alguna de las palabras de Dios respecto a sus tiempos, ni se adelantarán sus tiempos, ni atrasarán <sup>15</sup>ninguna de sus fiestas y no se apartarán de sus preceptos de verdad para ir a derecha e izquierda”.

<sup>38</sup> Ver más arriba la otra fórmula: “El Hijo del Hombre es Señor también del sabbat”. Jesús no invoca ni el nombre de Dios ni el de un ángel, o alguna plegaria o fórmula o rito mágico, ni David o Salomón que a menudo eran mezclados en textos de conjuros a los demonios en esta época, comenzando por el anillo de Salomón y las raíces de plantas o piedras. Se trata siempre de su propia autoridad.

<sup>39</sup> Ver Puech 1998: “521.4Q*Apocalypse messianique*”: 1–38, fragments 2 ii + 4 lignes 5–14.

*El Documento de Damasco* (CD III 11–15 y VI 11–20) va en el mismo sentido:

“III<sup>3</sup>... Dios estableció su alianza con Israel para siempre revelándoles <sup>14</sup>las cosas ocultas en las que se había extraviado todo Israel: sus sabbats santos y sus fiestas <sup>15</sup>gloriosas.”

“VI<sup>1</sup> ... Y todos los que han sido introducidos en la Alianza <sup>12</sup>para no entrar en el santuario y encender su altar en vano, cerrarán <sup>13</sup>la puerta, como Dios ha dicho: ‘Quién de ustedes cerrará su puerta para no encender el altar <sup>14</sup>en vano (MI 1,10). Al contrario, deben cuidarse de actuar según la interpretación en el período de impiedad ...<sup>15-18</sup>...: respetar el día del sabbat según su determinación exacta y los días de fiesta y <sup>19</sup>el día de Ayuno según el cómputo de los que han entrado en la Nueva Alianza del país de Damasco, <sup>20</sup>reservar las santas (ofrendas) según sus determinaciones exactas...”

Los esenios no podían participar del culto sacrificial del Templo mancillado por un sacerdocio ilegítimo y el uso de un calendario en contradicción con los datos revelados.

De hecho, los esenios han respetado el calendario solar sacerdotal de 364 días, del cual hay rastros, en particular, en *Génesis*, Ez 45,18–20, *1Enoc*, *Jubileos*, los “364 salmos (de David) para el holocausto cotidiano” del rollo de los *Salmos*<sup>a</sup> (= 11QP<sup>s</sup><sup>a</sup> XXVII 6), y textos esenios como *Extractos de las obras de la Ley* (= 4QMiq<sup>s</sup>at Ma‘asé ha-Tôrah), etc.<sup>40</sup> Este calendario tiene la gran ventaja de repartir las fiestas en fechas fijas durante el año, sin ninguna interferencia con el sabbat. El primer día de cada trimestre, caía siempre en la noche del martes al miércoles, el día de la creación de las luminarias, el cuarto día (ver Gn 1,14–19). En consecuencia la Pascua, el 14 de nisán, era siempre celebrada por ellos el martes a la noche, y la fiesta de las Semanas o Pentecostés el domingo 15 del tercer mes, lo que evitaba las interminables discusiones de los rabinos legistas y sus divisiones, sobre la fecha de la ofrenda de la gavilla, etc. En cambio, en el calendario luni-solar fariseo de 354 días, las fiestas caen en días de la semana variables y la Pascua puede caer en sabbat como fue el caso en 30 y 33 de nuestra era. Así, el uso de diferentes calendarios en esta época explica perfectamente el *Comentario de Habacuc* (XI 4–8):

<sup>40</sup> Ver Strugnell y Qimron 1994. Además, diferentes testimonios de ese calendario han sido descubiertos entre otros en la distribución del servicio del Templo en veintiséis clases sacerdotales, es decir un servicio de una semana por semestre, o dos semanas por año (= el año de 52 semanas del calendario solar), en lugar de las veinticuatro clases en el resto del judaísmo con el calendario luni-solar (1 Cro 24,7–19).

*“Esto se interpreta a propósito del Sacerdote Impío, que<sup>5</sup> ha perseguido al Maestro de Justicia para devorarlo en la irritación de<sup>6</sup> su furor en el lugar de su exilio y al tiempo de la fiesta de reposo del<sup>7</sup> día de las expiaciones, se les apareció para devorarlos<sup>8</sup> y para sorprenderlos el día de ayuno de su sabbat de reposo”.*

Es decir claramente, esenios y asmoneos, no observaban el día de Ayuno (*kippur*) en la misma fecha.

Contrariamente a los esenios que provisoriamente han roto con el Templo mancillado y sus sacrificios, desde su expulsión por Jonatán y los de su partido que cambiaron los calendarios, Jesús sube al Templo para las fiestas y allí enseña. No hay ningún indicio que pruebe que él ha, de hecho, seguido el calendario solar esenio, incluyendo el transcurso de la última semana en Jerusalén para la celebración de una cena pascual el martes a la noche, el día fijado para la Pascua del calendario esenio. Los cuatro evangelios reportan la muerte de Jesús un viernes, el día de la Preparación-Parasceve (Mt 27,62, Mc 15,42, Lc 23,54, Jn 19,31.42), y *Juan* precisa “era el día de la Preparación de la Pascua” (19,14). Habiendo seguido siempre el calendario fariseo, Jesús no puede entonces haber comido la Pascua ese año; y una Pascua anticipada está totalmente excluida. Según los Sinópticos, Jesús tampoco comió la Pascua el jueves, la víspera de su muerte ya que su proceso y su ejecución no pudieron tener lugar en plena fiesta del calendario luni-solar fariseo, el día de los Ázimos, lo que contradice también las indicaciones unánimes de las Escrituras sobre la crucifixión el día de la Preparación<sup>41</sup>, y la decisión de las autoridades de quitarse de encima a Jesús antes de la fiesta, como lo remarca también *Juan* (13,28–29) respecto a la interpretación de la salida de Judas en la última cena: “*Algunos pensaban que Jesús quería decirle: ‘compra lo que nos hace falta para la fiesta’*”, en acuerdo con Jn 13,1–2. Es decir, en la última cena de Jesús con los suyos, la fiesta de la Pascua no había todavía tenido lugar según el calendario de los fariseos.

¿Se puede resolver esta aparente contradicción de los relatos evangélicos? El uso, ahora conocido, de dos calendarios en la sociedad judía de la época, tiene cuenta de los relatos de los hechos: de “dos días antes de la Pascua” en los Sinópticos (Mc 14,1, Mt 26,1) por una parte y por otra parte, los “seis días antes de la Pascua” en *Juan* (12,1) a propósito de la unción en Betania. Los “dos días” corresponden a la fecha de la cena pascual del calendario esenio, el martes a la noche y los “seis días” a la fecha de la Pascua del calendario fari-

<sup>41</sup> También una *baraíta* del *Talmud* de Babilonia, *Sanedrin* 43a, reporta: “La víspera de la Pascua, se crucificó a Jesús el Nazareno”.

seo, el viernes a la noche. Para entrar a Jerusalén libremente, sin arriesgarse a ser detenido antes de la hora decidida, Jesús no podía celebrar su comida de despedida con los Doce en Jerusalén sino en el “barrio esenio” de la ciudad santa, en la casa de uno de sus conocidos, allí donde ni las autoridades ni persona alguna sospecharía su presencia ni la de su grupo de obediencia farisea, y esto, especialmente, el día de la celebración de la comida pascual del calendario solar esenio, donde la pureza ritual era ciertamente escrupulosamente observada. Jesús entra allí de noche, “la noche había llegado”, desapercibido y reparado de miradas hostiles, y tiene su comida de despedida con los suyos en una sala (“mi sala... en el primer piso”, Mc 14,14–15) aparte de aquella en dónde el grupo esenio celebraba su comida pascual sin cordero, ya que no podían inmolarlo en el templo mancillado.

El uso de esos calendarios explica oportunamente por una parte, la colocación de ambiente esenio del relato de Jn 13 sobre la comida de despedida: una comida de fiesta realizada recostados, el manto, el ritual de pureza acostumbrado y la pureza interior, “ustedes no están todos puros sin embargo”, el plato y el bocado, el diablo-Satán entrando en Judas, y el reino de la noche opuesta a la glorificación del Hijo del Hombre que transparentaba ya, por otra parte, el cuadro pascual del calendario esenio de los Sinópticos con la bendición sobre el pan y la copa (sin cordero pascual) y el canto de Salmos (el *hallel*), y la más antigua fórmula de la tradición recibida por Pablo: “La noche en la que fue entregado el Señor tomó pan...” (1 Co 11,23–26). De aquí no se sigue que la noche de la comida de despedida fuera la del jueves, la víspera de la crucifixión<sup>42</sup>, ni la de la cena pascual de su calendario que es el mismo utilizado por el Sanedrín que no podía ser sino el viernes a la noche ese año. Su comida de despedida ha sido celebrada entonces en otra fecha. El Sanedrín ¿habría podido reunirse de prisa, en plena fiesta muy temprano, el primer día de los Azimos, para pronunciar una condena a la pena capital, a ejecutar la mañana misma del primer día de reposo de la fiesta? Esto es realmente

<sup>42</sup>El jueves 13 de nisan como lo creía Renan (<sup>19</sup>1888: 396s): “a la noche, tuvo con sus discípulos su última cena. No fue la fiesta ritual de la Pascua, como se supuso más tarde, cometiendo un error de un día”, y muchos otros después de él, recientemente todavía con seguridad Nodet y Taylor 1998: 103 y 115, y Nodet 2009: 101s. A pesar de Nodet, es ahora posible resolver la discordancia cronológica de los Evangelios, máxime que los Sinópticos no indican en ninguna parte que “la Cena, comida pascual” tuvo lugar la víspera de la crucifixión, podría haber sido otro día de la semana, el martes a la noche del calendario esenio!, y el carácter “pascual” no está para nada probado (únicamente en Lc 22,15, nada en *Marcos, Mateo, Juan* y Pablo!). La formulación más antigua de 1 Co 11,23 “La noche en que fue entregado...” (= la noche del arresto) no es idéntica a “la noche en que fue crucificado...” (= la noche precedente a la crucifixión), el cómputo comienza a la noche. La comida de despedida no es la comida pascual para Jesús y los Doce.

inverosímil en una práctica religiosa judía tan puntillosa. Por otra parte eso no habría sido “antes de la fiesta”, como lo recuerdan Mc 14,2: Mt 26,5 y Jn 13,1.29..., ver incluso los episodios de Simón de Cirene volviendo del campo, la liberación de Barrabás (Mt 27,17–26 y //) visto también en Hech 3,14, y el juicio delante de Pilato en el pretorio el viernes a la mañana antes de la fiesta de Pascua (Jn 18,28). En conclusión, el jueves a la noche no corresponde a la fecha de la Pascua en ninguno de los dos calendarios.

Que el lugar donde Jesús realizó su cena de despedida fue el barrio esenio<sup>43</sup>, apartado de los círculos y familias fariseas y saduceas, para escapar a una detención prematura, no es suficiente para probar que esa comida fue, para Jesús y los Doce, la cena pascual siguiendo, esta vez, el calendario esenio, comida pascual que los esenios del lugar comen en un estado de pureza ritual absoluta, en ausencia de no esenios (ver Mt 26,18 “es en *tu casa*” (no contigo), Mc 14,14 “mi sala”, Lc 22,11 “la sala”). Este cuadro necesario (barrio esenio y trasfondo de calendario solar de Sinópticos únicamente para este pasaje) para que Jesús no fuera detenido antes de la hora que él había decidido, por las autoridades judías que querían terminar con él antes de la fiesta de la Pascua, explica perfectamente también el ambiente pascual de los Sinópticos con la sola mención del pan y del vino muy conocidos de las comidas esenias (IQSa II)<sup>44</sup>, y el relato de *Juan* sobre la pureza, así como el encadenamiento de los días de la pasión con un tiempo suficiente para que se dé el proceso en forma correcta, según las reglas para una ejecución capital. Los pasajes Mt 26,2 y Mc 14,1–2 (ver Lc 22,1–2 y Jn 11,43) “La Pascua y los Azimos tendrían lugar en dos días” dan las fechas de la Pascua esenia y los pasajes Mt 26,17–19 y Mc 14,12–16 (ver Lc 22,7–13) que dicen “el primer día (de la semana) de los Azimos”, donde se plantea la cuestión del lugar y de la preparación de la Pascua, hacen pensar que el grupo de discípulos imaginaba

<sup>43</sup> Se conoce la existencia de ese barrio en Jerusalén con la puerta de los esenios, Flavio Josefo, *Guerra* V § 145, probablemente en el Monte Sión, la antigua residencia del sumo sacerdote—el Maestro de Justicia exilado. Ver Pixner 1976, y más recientemente, Pixner 2006: 318–322, pero con reservas sobre las influencias esenias sobre las familias de Juan Bautista y de Jesús, aunque Jesús haya podido frecuentar también a los esenios en Betania, ver Capper 2006: 486–502.

<sup>44</sup> Flusser 1988: 202–206, supone como totalmente secundaria la cuestión de saber si Jesús siguió el *seder* pascual esenio (pan-vino) o más bien el de la práctica judía común (vino-pan). Pero a partir de ahora es un falso problema, porque él no ha podido comer la Pascua. Hay una diferencia entre la historia, lo vivido en esa comida de despedida, y las formulaciones del rito de la anamnesis litúrgica que conmemora esa última comida en el marco pascual de esos días “el triduo pascual”. Ver Haag 1971: 121–129.



comer la Pascua según el calendario fariseo como lo hacía anualmente<sup>45</sup>, ver Jn 13,1–2.29, “antes de la fiesta de la Pascua... en el transcurso de una comida... Compra lo que nos hace falta para la fiesta”.

Así, Jesús que seguía el calendario fariseo, no ha podido, entonces, comer ritualmente la Pascua con sus discípulos y fue crucificado el viernes 14 de nisán, según este último calendario. La mención de la bebida avinagrada en todos los evangelios (Mt 27,48, Mc 15,36, Lc 23,36, Jn 19,29) remite al *Salmo* davídico 69,22, y la del hisopo en Jn 19,29 remite a Ex 12,22, que hace alusión al sacrificio del cordero pascual. El gesto de los soldados que no quiebran las piernas del crucificado Jesús, contrariamente a los dos ladrones (Jn 19,33.36), es otra alusión clara al cordero pascual de Ex 12,46 y Num 9,12. Se comprende entonces fácilmente la conclusión de Jn 19,36 “para que se cumpla la Escritura”. Jesús, “el que han traspasado” (Za 12,10), está bien presentado en los evangelios como el Cordero pascual que muere en la cruz a la misma hora en la que se inmolaba al cordero pascual en el Templo, la víspera del sabbat solemne, según el calendario fariseo (ver también 1 Co 5,7). Así, la existencia de estos dos calendarios, todavía en uso en el siglo I como lo han revelado los escritos de Qumrán, explica perfectamente un punto de cronología, desde

<sup>45</sup>Esta manera de ver responde a las objeciones de Benoit 1958: 590–594, o 1961: 259–261, que Jesús habría celebrado habitualmente la Pascua de los círculos sacerdotales tradicionalistas según el calendario esenio y que los Sinópticos habían perdido ese recuerdo. Benoit estima que la unción en Betania es una pieza reportada por *Mateo* y *Marcos*, y que la mención de “dos días” no vale más que para el complot de los judíos y la traición de Judas. Pero se le objetará ¿la traición no está directamente ligada a la comida de despedida? Después agrega: “La única deformación de la tradición sinóptica habría sido dar un carácter plenamente pascual a lo que no ha podido ser más que una evocación anticipada de la Pascua del mañana”. Sin duda, es posible. Benoit insiste en que los Sinópticos han conservado un recuerdo objetivo de la última cena la noche del jueves, la víspera de la crucifixión. Pero esta afirmación fuerza la lectura de los textos que no precisan en ninguna parte el día exacto de la semana. Como de ninguna manera puede tratarse de una Pascua anticipada, ni ese día ser el de la Pascua de los círculos sacerdotales tradicionalistas, yo diría más bien que la tradición sinóptica no ha deformado nada sino que ha muy hábilmente vestido esa cena de despedida, que tuvo lugar en la casa de un grupo esenio, con la coloración de la Pascua esenia de ese martes a la noche, la noche cuando el Señor Jesús fue entregado, ya que ese texto no podía decir nada de la Pascua farisea que no había sido celebrada todavía, según el calendario que Jesús seguía anualmente. Sin embargo, aunque Jesús no haya celebrado la Pascua con los esenios del lugar, contrariamente a la tesis de Jaubert, la presentación de esta nueva teología de la Pascua, del Cordero inmolado, tenía todo su sentido en la joven iglesia judeo-cristiana que ha debido acoger bastante pronto en su seno a los esenios ganados para la causa de Jesús. además, esta presentación deja el tiempo necesario a los diversos procesos, y a las diferentes menciones repetidas de “la mañana” (secuencia abreviada de muchas mañanas) en los relatos de la pasión. Para la fecha, ver también Jaubert 1967).

hace tiempo controvertido de los relatos evangélicos tocante a la última semana de Jesús, sin que se deba ver en esto una contradicción de los relatos, ni indicaciones sin ningún valor histórico, como lo pretendieron algunos<sup>46</sup>.

#### *d. La crucifixión*

Se lee con bastante frecuencia que la crucifixión no era un suplicio judío y que según la Ley mosaica, Jesús tendría que haber sido lapidado. La cruz sería un suplicio romano reservado a los esclavos y aplicándolo a Jesús, se lo trataba como a los ladrones y asaltantes de los grandes caminos. Esto no carece de cierta contradicción. ¿Cómo los sumos sacerdotes que dicen aplicar las sanciones de la Ley mosaica, “según nuestra Ley”, pueden condenar a alguien a una pena romana por motivos relevantes exclusivamente para la Ley mosaica, como una pretensión mesiánica y la blasfemia?

Dos cuestiones principales están en el centro del debate. ¿Cuál falta, según la Ley, merecía la crucifixión y quién de los judíos o romanos, decidía esta pena y debía aplicarla? Son puntos de derecho penal muy distintos. No se puede con demasiada ligereza y sin discernimiento, apelar a las tradiciones rabínicas tardías para explicar hechos más antiguos, de antes de la caída del templo, y concluir en una pena por lapidación totalmente teórica invocando siempre la Ley de Moisés. En esta investigación histórica, los manuscritos de Qumrán pueden nuevamente aportar toda su luz.

A primera vista, las fuentes vétero-testamentarias parecen decir nada sobre la crucifixión. Sin embargo, ¿cómo comprender la ley mosaica en el *Deuteronomio* (Dt 21,22–23)? ¿Se trata del ahorcamiento de un cadáver, como se admite ordinariamente según una interpretación rabínica, o de las suspensión/crucifixión seguida de muerte? La tradición textual no es clara, pero la traducción siríaca, las revisiones griegas y los manuscritos de Qumrán suponen todos, la crucifixión seguida de muerte. De hecho, el texto hebreo de Dt

<sup>46</sup>Se explican también el origen del ayuno de los cuartodecimanos, los miércoles y los viernes, días de la detención y de la crucifixión, de los textos de la tradición patristica, como lo ha subrayado muy bien A. Jaubert. No se puede seguir a Schlosser 2002, que se queda en una gran imprecisión sobre la comida pascual, situando esa comida (que de ninguna manera puede ser pascual) en la víspera de la crucifixión, el viernes: arresto de Jesús en la noche, conducido en la noche a lo del sumo sacerdote Caifás, confrontación preparando la acusación a presentar ante el gobernador, la mañana misma después de la reunión del Sanedrín (p. 306–313). Esta secuencia es imposible históricamente, por lo que no se puede afirmar ligeramente que “la contradicción entre Marcos y Juan es irremediable” (p. 53). La solución de los dos calendarios sostenida aquí tiene en cuenta los hechos y los relatos.

21,22–23 parece poder y deber ser comprendido así, con matices consecutivos de dos prótasis y una apódosis:

*“Si un hombre ha cometido una falta que merezca la muerte y debe ser ejecutado, lo suspenderás/crucificarás del madero. Su cadáver no debe pasar la noche en el madero sino que debes sepultarlo el mismo día, porque un suspendido/crucificado es una maldición divina”.*

Esta manera de comprender el texto, subrayando por un lado la gravedad de la falta (primera prótasis) y por otro la decisión jurídica de la aplicación de la pena (segunda prótasis), con la aplicación-ejecución de la pena (apódosis) encuentra antiguo sostén en el judaísmo. El *Rollo del Templo* en las dos copias encontradas en Qumrán (4Q524 14 2–4 y 11Q19 LXIV 6–13), cita este pasaje del *Deuteronomio* explicitando claramente los casos de faltas en cuestión<sup>47</sup>:

*“...Si <sup>7</sup>sucede que un hombre reporta contra su pueblo y entrega a su pueblo a una nación extranjera, y hace el mal a su pueblo, <sup>8</sup>lo suspenderán/crucificarán en el madero para que muera. Es sobre la palabra de dos testigos o sobre la palabra de tres testigos <sup>9</sup>que él morirá, y son ellos los que lo suspenderán/crucificarán en el madero. Si sucede que un hombre es culpable de un crimen de pena capital y se fuga entre <sup>10</sup>las naciones y maldice a su pueblo (y) los hijos de Israel<sup>48</sup>, lo suspenderán/crucificarán en el madero a él también <sup>11</sup>y que muera. Y que su cadáver no pase la noche sobre el madero, sino que deben sepultarlo ése mismo día, pues, <sup>12</sup>son malditos de Dios los hombres suspendidos/crucificados en el madero y tú no mancharás la tierra que <sup>13</sup>te doy en herencia”.*

En el intervalo de las dos copias qumranitas del *Rollo del Templo*, un pasaje del *Comentario de Nahum* (= 4QpNa fragments 3–4 i 6–8) alude, muy probablemente, a la crucifixión por traición, hacia el 88 a.C., por el rey-sacer-

<sup>47</sup> Ver Puech 2001a. Los fragmentos del manuscrito 4Q524, rollo que data del final del siglo II a.C., no han conservado más que una parte del texto; le *Rollo del Templo* de la gruta 11, que data del giro de nuestra era tiene un texto completo (traducido aquí), con una variante, ver nota siguiente.

<sup>48</sup> Ver Puech 1998: 100–101. La variante de 11Q19 que inserta “(y) los hijos de Israel” proviene de una corrección del copista de 11Q19, que, releyendo su frase, agregó la coordinación que difícilmente se puede comprender como “es decir”, comparado con 4Q524. Ha querido distinguir “su pueblo” (= los esenios) del resto de Israel, las otras corrientes religiosas judías (fariseos y saduceos). Tal evolución y distinción marcada es perfectamente posible un siglo después de la más antigua copia 4Q524 (corrijo mi nota Puech 2001a: 53, nota 1).

dote saduceo Alejandro Janeo, de ochocientos fariseos, por haber apelado al seléucida Demetrio III, es precisamente el caso de traición explicitado en el *Rollo del Templo*:

“<sup>6</sup>... el ha llenado de presas su cueva y su guarida de caza (*Nah 2,13b*). Esto se interpreta respecto al Cachorro de León furioso, <sup>7</sup>[que llenó su guarida de una cantidad de cadáveres ejecutando las ven]ganzas contra los buscadores de aligeramientos, que suspende/ crucifica a hombres vivientes <sup>8</sup>[en el madero, cómo se hacía con un culpable de pena capital] anteriormente en Israel, porque del suspendido/crucificado viviente en el madero, ha (de eso) hablado (en la Escritura)”<sup>49</sup>.

Si el *Rollo del Templo* ha cambiado la orden en algunas palabras, ¿ha cambiado otro tanto el sentido de la ley deuteronomica? La nueva formulación ha vuelto más límpido un antiguo giro hebreo devenido en desuso que, entonces, podía comprenderse mal, como lo testimonian, en esta época, las traducciones antiguas, y también ha explicitado los casos de pena capital en consideración: el del informante-traidor y el del tráfuga-blasfemo.

No se puede concluir demasiado rápido que se trate únicamente del punto de vista esenio, Alejandro Janeo del partido saduceo hacía una misma lectura de la ley mosaica, al menos, sobre este punto. Sin ser más crueles que sus contemporáneos, estos autores esenios no han hecho más que transmitir la ley tal como la habían recibido y aplicarla precisando los casos aludidos por la Ley. En efecto, una suspensión/crucifixión no tiene mucho sentido como pena capital *después* de la muerte del culpable, no hay ninguna necesidad de clavar los pies y las manos de un cadáver, como lo testimonian incluso los huesos de un crucificado encontrados en un osario en el norte de Jerusalén<sup>50</sup>. Respecto a esto, es importante notar que el pronombre acusativo de la frase de Dt 21,22, en “le suspenderás/crucificarás” retoma “el hombre culpable”, mientras que la palabra “cadáver” no viene sino después de la mención de la suspensión/crucifixión en vista solamente de su sepultura ese mismo día. En el caso de colgar al cadáver, se esperarí la orden inversa: “suspenderás el cadáver, no debe pasar la noche...”. Así, como en el *Rollo del Templo*, el *Comentario de Nahum* precisa bien que se trata de “hombres vivientes”, no de cadáveres y

<sup>49</sup> Corrijo mi restauración demasiado corta del pasaje con lagunas del manuscrito, en la nota Puech 2001: 56–57.

<sup>50</sup> Ver Tsaferis 1970. Para una lectura del patronímico del crucificado, ver Puech 1983: 505s.

que la Escritura trata de estos casos de pena capital, que no puede ser sino Dt 21,22–23.

No se trata, entonces, de una interpretación secundaria y tardía de la ley mosaica, ni de una práctica reciente exclusivamente esenia o saducea sino también farisea, que se remonta a una práctica judía anterior, esto parece ir de suyo. De hecho, el sumo sacerdote aaronita Alcimo, crucificó sesenta judíos piadosos, los asideos partidarios de Judas Macabeo, antes del comienzo del movimiento esenio (IMac 7,16ss, ver también Flavio Josefo, en *Ant.* XII § 256 referido a crucifixiones de judíos vivos, bajo Antíoco IV). También el saduceo Alejandro Janeo crucificó a 800 judíos hacia el 88 a.C., mucho antes de la llegada de los romanos con Pompeyo en el 63 a.C., y el sabio pro-fariseo Simeón Ben Shetaḥ<sup>51</sup> 80 judíos (¿probablemente samaritanos?) en Ascalón (Flavio Josefo, *Guerra* I §§ 97, 113 y *Ant.* XIII §§ 380–82) con la precisión, aún allí, de crucificados vivos bajo los ojos de los cuales se degüellan a sus mujeres y a sus hijos, (*Misná, Saned.* VI 4). Esta práctica judía pre-esenia y asmonea después encontrará aún un apoyo en un *Apócrifo de Leví* (= 4Q541 24 2–5) que reporta respecto a un sumo sacerdote:

*“2No] hagas duelo con sacos [sobre -] y no co[meta]s [faltas que no serían <sup>3</sup>redi]midas, sean faltas o[cultas] tan[ta] como fuera]n faltas descubiertas y [...].<sup>4</sup>Busca, escudriña y conoce lo que pide el agitador y no lo rechaces por medio del agotamiento y la crucifixión como[pen]a (capital) [no pronuncies] <sup>5</sup>y el clavo no se acerque a él”<sup>52</sup>.*

La asociación de los términos “clavo, suspensión/crucifixión, agotamiento” por la tortura de un agitador que el sumo sacerdote estaba tentado de hacer desaparecer, parece designar el suplicio de la crucifixión como coronación de una larga serie de agotamientos físicos tales como la flagelación, apaleamiento, etc., a fin de que el crucificado muera en las horas que seguirán. Además, esta puesta en guardia en alta época helenística puede referirse sólo a una práctica acostumbrada por parte de los sumos sacerdotes, que detentaban el poder supremo después del exilio y explica las crucifixiones en serie de judíos

<sup>51</sup> Simeón ben Shetaḥ es el hermano de Salomé Alejandra, esposa de Alejandro Janeo, pro-fariseo y jefe del Sanedrín (ver el *Talmud de Jerusalén, Sanedrín* VI 9,23c).

<sup>52</sup> Ver Puech 2001b: 252–256, y también, Puech 2001a: 59s. La venganza es un “privilegio” divino (ver Dt 32,35 retomado por Rm 12,19, y *CD* IX 5 y *Lv* 19,18, *1QS* II 8–9, *X* 17–18: “porque a Dios pertenece el juicio de todo viviente y es El quien da al hombre su retribución”), y sólo Dios conoce el fondo del corazón, muchos móviles escapan a los humanos para poder juzgar en toda justicia.

por los sumos sacerdotes Alcimo y Alejandro Janeo y por Simeón ben Shetaḥ, crucifixiones que no se sabrían cómo justificar de otra manera, y naturalmente la de Jesús un siglo después.

Así, se pone de manifiesto que la crucifixión no era una pena exclusivamente romana o helenística, como se ha escrito generalmente, sino una pena judía para judíos. Además, la palabra utilizada (*tlh*) no puede significar “estrangulación, suspensión”, como a veces se afirma, sino “crucifixión”, como lo ha comprendido correctamente el historiador judío Flavio Josefo a propósito de los casos mencionados (*stauroun*) y las traducciones arameas y siríacas (*ṣlb*) en muchos pasajes. Esta pena es conocida ya en Canaán-Fenicia por una tablilla en medio-asirio (del siglo XIII a.C.) proveniente del rey de Sidón y encontrada en Ugarit (RS 86.2221+) que trata de la “crucifixión de los blasfemos”<sup>53</sup>. Esta práctica “cananeo-fenicia” explicaría también la crucifixión precedida de torturas en los cartagineses<sup>54</sup>, de los que los romanos la habrían conocido, así como las prácticas en el antiguo Israel antes y después del exilio y la formulación de Dt 21,22–23.

Estos nuevos textos explican bien el proceso y la condena de Jesús a la pena capital de la crucifixión, tal como son descritos en los evangelios y en Hechos de los Apóstoles: 1) acusaciones de alta traición (pretensión mesiánica – rey de los judíos, Lc 23,1–2 y //) y de blasfemia (pretensión divina, Cristo-Rey, Mc 14,60–64 y //) que merecen, cada una independientemente, la condena a la crucifixión, según la interpretación recibida en la época<sup>55</sup>, por los sumos sacerdotes y su consejo, el Sanedrín<sup>56</sup>; 2) la búsqueda de dos

<sup>53</sup> Ver Arnaud 1987–88: 176s, y también, Arnaud 1997: 201, y Arnaud 2001: 270, carta 13, líneas 32 ss y 73s: “Entrénguenoslo; queremos lapidarlo e instalar los maderos y plantarlo sobre los maderos...Porque la ciudad persiste verdaderamente en este propósito de querer lapidarlo y plantarlo sobre los maderos” (la lapidación aquí parece jugar el rolde la tortura, y no de la condena a muerte propiamente dicha), comparar el caso de lapidación de Dt 21,21. El plural “los maderos” designa más bien la cruz que la estaca. Ver también Avishur, Heltzer 2004.

<sup>54</sup> Ver Minunno 2005: 79–93.

<sup>55</sup> Ver Jn 11,48–50; 18,14, Mt 27,1–3. La condenación por traición redoblada de blasfemia no releva el caso de idolatría y entonces de la lapidación como pena capital seguida de la suspensión del cadáver, Dt 13,7–12 et 17,2–7, *Misná*, *Sanedrín* VI 4. La blasfemia (Mt 26,65) remite ciertamente a Lv 24,15–16 que recomienda la lapidación, pero la interpretación de la pena parece haber evolucionado un poco (ver *Rollo del Templo*). La blasfemia motiva el gesto del sumo sacerdote que rasga sus vestiduras en signo de duelo, ver Schiffman 2006.

<sup>56</sup> Ver Jn 11,7–53; 18,35. Ver también el Testimonium Flavianum, Flavio Josefo, *Ant* XVIII §§ 63–64: “...El Cristo, ese era él. Y sobre la denuncia de los jefes de entre nosotros, habiéndolo Pilato condenado a la crucifixión, no cesaron los que lo habían amado desde el principio...”.

o tres (falsos) testigos (Mt 26,59–66), 3) también la implicación de Pilato, el gobernador romano, que por su parte, no encuentra motivos válidos de condena a esta pena capital, en las quejas y argucias de blasfemias y pretensión mesiánica por celos, que persiguen el único fin de salpicar al poder romano en este asunto (Mt 27, 11–26, Mc 15, 9-15, Lc 23,4, 13–24, Jn 18, 38; 19,6,12,16, Hech 3,13–15) y finalmente 4) el descenso de la cruz y la sepultura antes del sabbat solemne de la Pascua en una tumba nueva, ya que por tradición, un condenado no puede alcanzar la tumba familiar antes de la descomposición de la carne de pecado.

Que el Sanedrín tenga el derecho, no sólo de instruir, sino también de condenar a muerte a un culpable según su interpretación de la Ley, lo testimonia una *baraita* del *Talmud* de Jerusalén (*Sanedrín* I 1,18a) que reporta que al Sanedrín se le retiró el derecho de pronunciar condenas a penas capitales, cuarenta años antes de la destrucción del Templo que tuvo lugar en 70. Esto nos lleva al año 30 y no al 6 (deposición de Arquelao), precisamente el año generalmente aceptado para la crucifixión de Jesús. Se sobreentiende que ese juicio injusto del Sanedrín<sup>57</sup>, no sin consecuencias graves para el país, y la colisión con el poder romano, están en el origen de la crucifixión de Jesús y del nuevo procedimiento en materia de condena a pena capital. Pero indiscutiblemente, el “affaire” Jesús concernía directamente a las autoridades del Templo y afectaba más a ellos que al poder de Roma. Será lo mismo para la supresión de Santiago en 62.

En conclusión, los manuscritos del Mar muerto que no fueron escritos por cristianos, no han revelado pertenencia de Jesús al movimiento esenio, aun cuando Jesús ciertamente ha encontrado esenios durante sus desplazamientos por Judea, en Jerusalén y principalmente en sus alrededores. Nos dan a conocer el interior del modo de vida y las creencias de una corriente del judaísmo hasta allí conocida sólo por noticias externas, revelando en eso mismo, las caras poco conocidas de judaísmos diferentes en el giro de nuestra

En el *Diálogo con Trifón* (CVIII § 2), Justino reporta una versión parecida relativa a esto: “un cierto Jesús, galileo, lo habíamos crucificado, decían, pero sus discípulos, durante la noche, lo robaron de la tumba en la que lo habían ubicado después de su deposición de la cruz”. Ver Jn 11,50–52. Además, Jn 18,31 supone la distinción entre la condena a la crucifixión y la ejecución.

<sup>57</sup> La copia del *Talmud* de Vilnius (hacia 1150) no cae bajo la sospecha de interpolación cristiana y recientemente llevada a Israel, reporta que el Sanedrín procedió a la condena de Jesús y requirió contra él la pena de muerte y la crucifixión según las normas de la *halakhah* (*Sanedrín* 37b), ver Weiner 1992, Weiner 1994: 52–53. Una *baraita* del *Talmud*, *Sanedrín* 43a, reporta: “La víspera de la Pascua, se crucificó a Jesús el nazareno”.

era. Muchos textos esclarecen pasajes de los evangelios por palabras, expresiones, géneros literarios, prácticas, conceptos idénticos o muy parecidos en las lenguas locales, hebreo y arameo contemporáneos, hoy mejor conocidos, más próximos como no lo están los libros bíblicos más antiguos. Sobre ciertos puntos, pueden servir de eslabon perdido, mostrando la raigambre del mensaje evangélico en hechos y palabras de Jesús, en este sentido tal o cual práctica, creencia, esperanza o incluso palabras traducidas en griego tienen correspondencias exactas en los manuscritos, en aquella época, en esa misma región.

Los hechos y gestos de Jesús, sus tomas de posición sobre puntos discutidos, cercanas u opuestas las de los legistas de otras corrientes religiosas, esenios, fariseos y saduceos, se explican entonces sin ninguna dificultad y podían ser plenamente comprendidas por sus contemporáneos. Jesús se hizo comprender por sus discípulos y fue también bien comprendido por las autoridades que le tomaron odio, viendo en él a un maestro y un rival, un agitador peligroso para sus instituciones, él cuya enseñanza correspondía bien a las expectativas mesiánicas del momento. Por muchas de sus artimañas ha dejado entrever la conciencia que tenía de su misión y de su persona. También las más altas autoridades religiosas en el Templo buscaban terminar con él antes de una fiesta de Pascua y encontrarlo en falta en sus enseñanzas acusándolo de blasfemia al pretender cumplir las obras de Dios y de traicionar al pueblo vistiéndose de mesías, Hijo de David. Dos acusaciones que merecen cada una la pena capital por crucifixión. Sobre muchos puntos, era más abierto y tolerante que los fariseos, y sobre otros, estaba más cercano a las posiciones esenias, al punto que ha deseado tomar su comida de despedida con los Apóstoles en ese barrio de Jerusalén, a espaldas de los que lo acosaban, y fue necesario un traidor para entregarlo.

Así también, no sería sorprendente que los esenios (no qumranitas) hayan terminado por reconocer en él al Mesías esperado. Esto explicaría mejor los préstamos y similitudes 1) como la puesta en común de bienes en la joven iglesia de Jerusalén, aunque con numerosas transformaciones ya que ésta no es ni obligatoria ni organizada, 2) los juramentos que ligan hasta la muerte del que los hace (por ejemplo Ananías y Safira), 3) la mención de multitud de sacerdotes que obedecen a la fe, al camino... 4) la figura central de Melquisedec en la *Carta a los Hebreos*, 5) sin olvidar la importancia del Cenáculo en ese mismo barrio de la ciudad y 6) la ausencia de mención de esenios en el Nuevo Testamento.

En esta investigación sobre los manuscritos y el Nuevo Testamento, muchos otros temas habrían podido ser presentados, cómo la puesta en común de bienes, la corrección fraterna según la presentación muy cercana de una parte y la otra (Mt 18,15–17 y IQS V 24–VI 1, CD IX 2–8), el lugar del Tem-



plo y el Templo del hombre que son la Comunidad esenia y la Iglesia<sup>58</sup>, la alabanza de los labios, la teología de los dos caminos y el dualismo, joánico en particular, lo puro y lo impuro, “el misterio a venir” (*rz nhyh* — ver Col 1,26s), el *mbqr*—episcopo, la Nueva Alianza... Pero los puntos relevados son suficientes, me parece, para situar bastante precisamente al Mesías Jesús ante los esenios y ante las otras corrientes religiosas contemporáneas.

Si hay algunos puntos en común con el esenismo, hay también una evolución considerable de instituciones, ritos y creencias, con una apertura a todos los creyentes, sin distinción de razas y con la única entrada en el bautismo en el nombre de Jesús, muerto y resucitado. Sumado todo, las diferencias son más importantes que los puntos comunes que se explican por la misma herencia escrituraria y la misma raigambre cultural en el medio judeo-palestino contemporáneo. Ellas tienden a la persona misma, muy diferente de dos Maestros en el origen de dos movimientos y a la novedad radical de la Alianza Nueva y Eterna en la sangre del Cordero.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLEGRO, J.M. 1968. *Qumran Cave 4 I (4Q158–4Q186). Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V*. Oxford, Clarendon Press.
- ARNAUD, D. 1987. “Religion assyro-babylonienne”. En: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses* 96, pp. 174–176.
- ARNAUD, D. 1997. “Religion assyro-babylonienne”. En: *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Section des Sciences Religieuses*, 104, pp.
- ARNAUD, D. 2001. “Lettres”. En: *Études Ougaritiques, I. Travaux 1985-95, Ras Shamra-Ougarit XIV*. París, Éditions Recherches sur les Civilisations, pp. 257–328.
- AVISHUR, Y. y M. HELTZER. 2004. “The “Great Sin” and its Punishment”. *Zeitschrift für altorientalistische und biblische Rechtsgeschichte* 10, pp. 207–12.
- BAILLET, M. 1982. “510–511. Cantiques du sage (premier et deuxième exemplaires)”, *Qumrân Grotte 4 III (4Q482–4Q520) Discoveries in the Judaean Desert of Jordan VII*. Oxford, Clarendon Press, pp. 215–262.

<sup>58</sup> Ver Gärtner 1965, Kuhn 2006.

- BARTHÉLEMY, D. y J.T. MILIK. 1955. *Qumran Cave I. Discoveries in the Judaean Desert I*. Oxford, Clarendon Press.
- BAUMGARTEN, J. y J.T. MILIK. 1996. *Qumran Cave 4 XIII. The Damascus Document (4Q266–273). Discoveries in the Judaean Desert XVIII*. Oxford, Clarendon Press.
- BAUMGARTEN, J.M., E. LARSON, M.R. LEHMANN y L.H. SCHIFFMAN. 1999. *Qumran Cave 4 XXV. Halakhic Texts. Discoveries in the Judaean Desert XXXV*. Oxford, Clarendon Press.
- BENOIT, P. 1958. “Recensión de A. Jaubert, *La date de la Cène. Calendrier biblique et liturgie chrétienne. Études Bibliques*”. En: *Revue Biblique* 65, pp. 590–594.
- BENOIT, P. 1961. *Exégèse et Théologie I*. París, Le Cerf, pp. 255–261.
- BRIN, G. 1997. “Divorce at Qumran”. En: M. BERNSTEIN, F. GARCÍA MARTÍNEZ y J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues. Proceedings of the Second Meeting of the International Organization for Qumran Studies Cambridge 1995. Studies on the Texts of the Desert of Juda 23*. Boston, Leiden, pp. 231–244.
- BROSHI, M. 2006. “Qumran and the Essenes: Purity and Pollution, Six Categories”. En: *Revue de Qumrân* 87, pp. 463–474.
- CAPPER, B.J. 2006. “Essene Community Houses and Jesus’ Early Community”. En: J. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and Archaeology*. Eerdmans, Grand Rapids, pp. 472–502.
- DUPONT-SOMMER, A. 1960. “Exorcismes et guérisons dans les écrits de Qoumrân”. En: *Congress Volume Oxford, 1959. Vetus Testamentum Supplement 7*. Leiden, Brill, pp. 246–261.
- ELLEDGE, C. 2004. *The Statutes of the King: The Temple Scroll’s Legislation on Kingship (11Q19 LVI 12 - LIX 21)*. Cahiers de la Revue Biblique 56, París, Gabalda.
- FLEDDERMANN, H.T. 2005. *Q. A Reconstruction and Commentary. Biblical Tools and Studies 1*. Leuven-Paris-Dudley, Peeters.
- FLUSSER, D. 1988. *Judaism and the Origins of Christianity*. Jerusalén, Magness Press.
- GÄRTNER, B. 1965. *The Temple and the Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge, Cambridge University Press.

- HAAG, H. 1971. *Vom alten zum neuen Pascha: Geschichte und Theologie des Oesterfestes*, Stuttgartar Bibelstudien 49. Stuttgart, Verlag katholisches Biblewerk.
- HEMPEL, CH. 1998. *The Laws of the Damascus Document. Sources, Tradition, and Redaction*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 29. Leiden/Boston/Köln, Brill.
- JAUBERT, A. 1967. “Le mercredi où Jésus fut livré”. En: *New Testament Studies* 14, pp. 145–164.
- JOÜON, P y T. MURAOKA. 1991. *A Grammar of Biblical Hebrew*. Subsidia Biblica 14/2. Roma, Pontificio Istituto Biblico.
- KUHN, H.W. 2006. “‘Gemeinde Gottes’ in den Qumrantexten und bei Paulus unter Berücksichtigung des Toraverständnisses”. En: D. VON SÄNGER y M. KONRADT (ed.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament. Festschrift für Ch. Burchard zum 75. Geburtstag*, Novum Testamentum et Orbis Antiquus, 57. Universitätsverlag. – Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 153–169.
- MEIER, J.P. 2009. *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. IV. *Law and Love*. New Haven-London, Yale University Press.
- MINUNNO, G. 2005. “La crocifissione cartaginese”. En: *Studi Epigrafici e Linguistici* 22, pp. 79–93.
- NOAM, V. y E. QIMRON. 2009. “A Qumran Composition of Sabbath Laws and Its Contribution to the Study of Early Halakah”. En: *Dead Sea Discoveries* 16, pp. 55–96.
- NODET, E. 2009. “Sens littéral ou icônes? Questions”. En: *Le sens littéral de l’Écriture*, sous la direction d’O. París, Le Cerf, pp. 75–405.
- NODET, E. y J. TAYLOR. 1998. *Essai sur les origines du Christianisme*. París, Le Cerf.
- PIXNER, B. 1976. “An Essene Quarter on Mount Zion?”. En: *Studia Hierosolymitana in honore del P. Bellarmino Bagatti, I. Studi Archeologici. Collectio Maior* 22. Jerusalén, Franciscan Printing Press, pp. 245–284.
- PIXNER, B. 2006. “Mount Zion, Jesus, and Archaeology”. En: J. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and Archaeology*, Eerdmans, Grand Rapids, pp. 309–322.

- PUECH, É. 1983. “Inscriptions funéraires palestiniennes: tombeau de Jason et ossuaires”. En: *Revue Biblique* 90, pp. 483–533.
- PUECH, É. 1993. “The Collection of Beatitudes in Hebrew and in Greek (4Q525 1-4 and Mt 5, 3-12)”. En: F. MANNIS y E. ALLIATA (ed.). *Early Christianity in Context. Monuments and Documents. Collectio Maior* 38. Jerusalén, Franciscan Printing Press, pp. 353–368.
- PUECH, É. 1998. *Qumrân grotte IV XVIII. Textes hébreux (4Q521–4Q528, 4Q576–4Q579) Discoveries in the Judaean Desert XXV*. Oxford, Clarendon Press.
- PUECH, É. 2000. “Les Psaumes davidiques du rituel d’exorcisme (11Q11)”. En: D. FALK, F. GARCÍA MARTÍNEZ y E. SCHULLER (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies Oslo 1998. Studies on the Texts of the Desert of Judah* 35, Leiden-Boston-Köln, Brill, pp. 160–181.
- PUECH, É. 2001a. “La crucifixion comme peine capitale dans le judaïsme ancien”. En: *Le judéo-christianisme dans tous ses états. Actes du colloque de Jérusalem 6-10 juillet 1998 Lectio Divina hors série*. París, Le Cerf, pp. 41–66.
- PUECH, É. 2001b. *Qumrân Grotte 4 XXII, Textes araméens, Première partie 4Q529-549 Discoveries in the Judaean Desert XXXI*. Oxford, Clarendon Press.
- PUECH, É. 2009. “560. 4QLivret magique ar”. En: *Qumrân Grotte 4 XXVII. Textes araméens. Deuxième partie. Discoveries in the Judaean Desert XXXVII*. Oxford, Clarendon Press, pp. 291–302.
- PUECH, É. en prensa. “Los Manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento: Los Maestros y las esperanzas”. En: *Revista Bíblica*.
- PUECH, É. y F. MÉBARKI. 2009. *Los Manuscritos del Mar Muerto: Nueva edición revisada*. Con la participación de G.J. Brooke, M. Broshi, F.G. Martínez, A. Steudel y E.C. Ulrich. Buenos Aires. Editado por SB con el aval y participación del Centro de Estudios de Historia del Antiguo Oriente (CEHAO).
- QIMRON, E. 1986. *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls*. Harvard Semitic Series 29. Atlanta Scholars Press.
- RENAN, E. <sup>19</sup>1888. *Vie de Jésus*. París, Calman Lévy.

- SANDERS, J.A. 1965. *The Psalms Scroll of Qumran Cave II (11QPs<sup>a</sup>)*. Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV. Oxford, Clarendon Press.
- SCHIFFMAN, L.H. 1975. *The Halakhah at Qumran*. Leiden, Brill.
- SCHIFFMAN, L.H. 1994. *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. Philadelphia-Jerusalem, Jewish Publication Society.
- SCHIFFMAN, L.H. 2006. "Biblical Exegesis in the Passion Narratives and the Dead Sea Scrolls". En: I. KALIMI y P. J. HAAS (eds.), *Biblical Interpretation in Judaism and Christianity*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 439. New York-London, T&T Clark, pp. 117–130.
- SCHLOSSER, J. 2002. *Jésus de Nazareth*. París, Agnès Viénot Éditions.
- SHEMESH, A. 1998. "4Q271.3: A Key to Sectarian Matrimonial Law". En: *Journal of Jewish Studies* 49, pp. 244–63.
- STRUGNELL, J. y E. QIMRON. 1994. *Qumran Cave 4 V. Miqṣat Ma'ase ha-Tôrah. Discoveries in the Judaean Desert X*. Oxford, Clarendon Press.
- TSAFERIS, V. 1970. "Jewish Tombs at and Near Giv'at ha-Mivtar, Jerusalem". En: *Israel Exploration Journal* 20, pp. 18–32.
- WEINER, I. 1992. *Yom Shishi* ('ivrît), 30 octubre.
- WEINER, I. 1994. "Échos de Terre Sainte". En: *La Terre Sainte*, Janvier-Février, pp. 52–53.