
Passio iusti, passio pauperis en Qumrán. Una discusión sobre el martirio en la teología judía

Passio iusti, passio pauperis in Qumran.
A Discussion on Martyrdom in Jewish Theology

RECIBIDO: 1 DE NOVIEMBRE DE 2012 / ACEPTADO: 1 DE MARZO DE 2013

César CARBULLANCA

Universidad Católica del Maule
Talca, Chile
carbullanca@yahoo.com

Resumen: El artículo expone la existencia y características de una teología judía del martirio en los escritos de Qumrán. Mediante un estudio de diversos textos como 4Q541 *Aramaic Levi*, 4QpPs171, 1QHa y 4Q491c el autor caracteriza esta teología por una inversión escatológica que da sentido a la situación de marginación y martirio que vive la comunidad. En ella, sujetos que son perseguidos, pobres y martirizados son considerados como los sujetos escatológicos que son justificados por el Espíritu de Dios, juzgarán a Israel y se les promete que heredarán la tierra y serán transformados en luz.

Palabras clave: Martirio, Exaltación, Qumrán.

Abstract: The paper shows the existence and the characteristics of a Jewish theology of martyrdom found in the Qumran scrolls. Studying texts such as 4Q541 *Aramaic Levi*, 4QpPs171, 1QHa y 4Q491c the author states that that theology features an eschatological inversion that gives a meaning to the condition of marginality and martyrdom that the community experiences. Persecuted, poor and martyred subjects within that community are considered as the eschatological subjects that are justified by the Spirit of God, that will judge Israel and that are promised that they will inherit the Earth and be transformed into light.

Keywords: Martyrdom, Exaltation, Qumran.

1. INTRODUCCIÓN¹

Si el valor de la vida es lo más estimado por el pueblo judío antes del destierro, el valor de la muerte voluntaria, entendida ésta como suicidio religioso o como entrega de la vida por la propia convicción, no adquiere forma antes de la época helenista². Más aún, a juicio de M. Hengel, no hay en la tradición judía, antes del exilio, un «real report of a prophetic martyrdom far less any hints of a Theology of martyrdom»³. Si entendemos por teología del martirio una reflexión sistemática acerca de la entrega de la propia vida, ciertamente no existe tal reflexión durante este periodo. Podemos señalar en cambio que a partir de la época helenista, comienza a germinar en diversos grupos judíos la convicción de un sentido de la entrega de la propia vida por Dios, testimoniado en diversos textos. La existencia de esta reflexión sobre la muerte voluntaria es previa y distinta a la cuestión del sentido expiatorio que esta reflexión pudiera haber alcanzado en algunos textos como los relativos a la figura del siervo de Yahveh isaiano. El influjo de este texto en la tradición apocalíptica es sin duda un capítulo aparte, que –a pesar de su importancia– dejamos para un posterior artículo.

En diversos textos apocalípticos leemos que el vidente encuentra en la persecución y en la vida entregada una voluntad divina, que se enmarca en el contexto de un designio divino. En estas corrientes apocalípticas sabiduría y sentido del martirio van de la mano, como indica J. Lebram: «la teología del martirio y la apocalíptica son fenómenos paralelos que nacen desde un suelo común»⁴.

Desde el punto de vista del estudio del género, el libro de George Nickelsburg *Resurrection, Immortality and Eternal Life*, se detiene en el tema del martirio como lugar teológico de las confesiones neotestamentarias sobre la resurrección de Cristo, demostrando *la existencia de un género* que emerge en diversos relatos judíos referido a la persecución y reivindicación del justo en el periodo del judaísmo tardío. Como síntesis, afirma Nickelsburg, en relación a Sab 2,4-5, que «constituyen un “genérico tipo de literatu-

¹ Este artículo es parte del proyecto Fondecyt N° 1120029.

² Cfr. HENGEL, M., *The Atonement. The Origins of the doctrine in the New Testament*, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1981, 8.

³ HENGEL, M., *The Atonement*, 8.

⁴ LEBRAM, M., «Jüdische Martyrologie und Weisheitüberlieferung», en HENTEN, J. W. (hrsg.), *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie*, Leiden-Köln: E. J. Brill, 1989, 114.

ra” que fue un convencional médium para narrar historia sobre individuos que fueron constituidos en algún sentido como justos perseguidos»⁵. Por tanto, pareciera que, durante el periodo llamado del judaísmo tardío, asistimos a una emergencia del sentido de la entrega por Dios, tanto a nivel literario como teológico.

Nosotros pretendemos estudiar específicamente la cuestión teológica relativa al martirio en relación a diversos textos de Qumrán 4Q213, fr. 1, col. I (CTLevi ar 1Q21) 4Q541; 4QpPs171; 1QH_a; 11QM_{elq} y 4Q491c. Éstos tienen como tema, por un lado, la constatación de la persecución y muerte asumida en los últimos días y por otro, cierta reivindicación o exaltación que espera el justo perseguido o el profeta mártir. El estudio intenta, después de una introducción acerca del martirio en la apocalíptica judía, establecer las características propias de esta reflexión teológica y espiritual de la comunidad de Qumrán y responder de este modo a la pregunta por la existencia de una teología del martirio presente en los escritos de Qumrán y del judaísmo tardío, de esta manera, nuestra reflexión viene a contribuir a la cuestión del lugar de la muerte voluntaria y la esperanza del triunfo de la justicia tanto en el ámbito helenístico como judaico.

2. EL MARTIRIO EN LA APOCALÍPTICA JUDÍA

2.1. Apocalíptica y martirio

El estudio de la pasión y exaltación en los textos de Qumrán debe tener presente, sin descuidar su originalidad, que este motivo en la literatura de Qumrán se enmarca en el contexto histórico e ideológico innegable del desarrollo de la apocalíptica judía. Se puede acreditar que desde el *Libro de los Vigilantes* existe una tradición ininterrumpida que habla de la existencia del martirio entre grupos apocalípticos.

En el relato de 1 Enoch 6–11, clasificado según Paul Hanson⁶ como «narración explicativa», utiliza temas de Gen 4–10 interpretados desde una esca-

⁵ Cfr. NICKELSBURG, G., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Expanded Edition*, New Haven: Harvard University Press, 2006, 259.

⁶ HANSON, P., «Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6–11», *JBL* 96/2 (1977) 197.

tología apocalíptica. Este texto, posiblemente escrito antes del 200 a.C.⁷ como reacción a la introducción de los dioses helénicos⁸, está estructurado de modo paralelo al relato de Génesis, y caracteriza el diluvio según la imagen del juicio en cuanto ruptura y caos del orden del cosmos creado por Dios. El pecado de los ángeles es caracterizado como un caos cósmico, entitativo, epistemológico y ético⁹. Hanson confirma los paralelos de 7,5c referidos a las prácticas de beber sangre prohibida en Gen 9,4 y al grito que sube a los cielos de 8,4, parafraseando libremente las palabras de Gen 4,10: «la voz de la sangre de tu hermano clama a mí desde la tierra». El mito expresa que, el fruto de esta nueva creación está marcado por el caos. Los hombres no pudieron sustentar a los hijos nacidos de los Vigilantes; estos hijos, los gigantes, «se volvieron contra ellos y devoraron (κατηθίσσαν) las fatigas de los hombres. Y comenzaron a pecar con las aves, los animales, reptiles y peces; los unos *devoraron las carnes y bebieron la sangre* de los otros» (1 Enoch 7,4). Esto mismo, es lo presentado en 4Q202 col. II, 23 «los gigantes planearon matar a los hombres y consumirlos, y comenzaron a pecar...». Ahora bien, el paralelo de Gen 4,10 a 8,4 está en relación a la sangre de Abel que clama al cielo, pero en 1 Enoch, paradójicamente, está referido a la sangre derramada de los justos y el incremento de la injusticia.

«...los hombres clamaron en su ruina y su voz llegó a los cielos. Miguel, Sariel, Rafael y Gabriel bajaron del santuario de los cielos a la tierra y *vieron mucha sangres derramada sobre la tierra y toda la tierra estaba llena con maldad la violencia perpetrada...*» (1 Enoch 8,4–9,1).

Desde los comienzos de la apocalíptica la cuestión de la sangre derramada está enmarcada en la cuestión más amplia de la *sedaka* escatológica de Dios. La apocalíptica judía comienza alrededor del siglo III a.C. a elaborar una teología que responde al contexto de un «derramamiento de la sangre» inocente, desarrollando diversas figuras emblemáticas como Abel, Moisés, el Hijo del hombre y otros más.

⁷ Cfr. BOCCACCINI, G., «È Daniele un testo apocalittico? Una ridefinizione del pensiero del Libro de Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica», *Henoch IX* (1987) 287-301.

⁸ Cfr. NICKELSBURG, G. y VANDERKAM, J., *1 Enoch. A New Translation*, Minneapolis: Fortress Press, 2004, 2.

⁹ Cfr. SUTER, D., «Theodicy and the problem of the Intimate Enemy», en BOCCACCINI, G. (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Cambridge: W. Eerdmans Publishing, 2005, 332.

2.2. *La inversión escatológica en la apocalíptica: el pobre como justo*

En su estudio, L. Ruppert señala que en Qumrán y más específicamente en el texto de 4Q171 no hay una *passio iusti* sino una *passio pauperis*¹⁰. La afirmación de Ruppert, es inexacta pues la identificación entre justo y pobre es antigua, y se da en el periodo en que surge la apocalíptica. Aquí sólo podemos hacer un breve recuento. Ya en tiempos del pre-exilio encontramos en Am 2,6 estas palabras: «Así ha dicho Yahveh: “Por tres pecados de Israel, y por el cuarto, no revocaré su castigo: porque vendieron por dinero al justo, y al pobre por un par de zapatos”». No hay en este verso dos figuras distintas sino una formulación paralela. La relación del impío contra los pobres en término de juicio se refleja en Is 32,7: «Las armas del tramposo son malas; trama intrigas inicuas para enredar a los sencillos con palabras mentirosas y para hablar contra el pobre en el juicio». Yahveh hace justicia a los humildes Jer 20,13: «¡Cantad a Yahveh, alabad a Yahveh, porque ha librado la vida del pobre de mano de los impíos!».

Este desarrollo teológico ha sido posible debido a los cambios producidos en el periodo del post-destierro, en relación a la valoración de la riqueza y el poder; pues entonces la doctrina teológica que considera la riqueza como signo de bendición comienza a ser paradójicamente una señal de injusticia y maldad. Durante el periodo del post-destierro la doctrina bíblica sobre la justicia divina y los sujetos escatológicos se concentra en la identificación del «pueblo pobre y humilde», así, por ejemplo, en Sof 3,12-13 se lee:

«Y dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de Yahveh¹³. El resto de Israel no hará injusticia ni dirá mentira, ni en boca de ellos se hallará lengua engañosa, porque ellos serán apacentados y reposarán, y no habrá quien los atemorice».

En otros textos de este periodo como el de Is 29,18-19, se refleja una mentalidad apocalíptica, mostrando esta misma interpretación escatológica:

«En aquel tiempo los sordos oirán las palabras del libro y los ojos de los ciegos verán en medio de la oscuridad y de las tinieblas. ¹⁹Entonces los humildes (עניים) volverán a alegrarse en Yahveh, y aun los más pobres de los hombres se gozarán en el Santo de Israel».

¹⁰ Cfr. RUPPERT, L. R., *Der Leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg: Echter Verlag katholisches Bibelwerk, 1972, 122.

Este dicho, perteneciente al apocalipsis de Isaías, refleja lo que hemos llamado una *inversión escatológica* propia de la apocalíptica, la cual es el núcleo de esta ideología. En palabras de J. Tabor: «a fundamental pattern of cosmic reversal that is the heart of apocalyptic eschatology»¹¹. Ésta describe sujetos típicos del *eschaton*, a saber: sordos, ciegos, humildes y pobres. Tanto en el texto anterior como en los textos de Zac 11,11 y 13,7 que están en este mismo contexto apocalíptico, se muestra un aspecto epistemológico notable de la inversión escatológica: los que *reconocen* la revelación de Yahveh, los elegidos, ya no son los dirigentes del pueblo sino los «pobres del rebaño» (עֲנִי תְּצַדִּיק), que se identifican con el pueblo humilde.

En la literatura apócrifa encontramos esta misma interpretación escatológica. En el libro de las Parábolas de Enoch, la doctrina de la justicia se desarrolla en relación a la *inversión escatológica* de justos y pecadores, estos últimos son identificados con los que detentan el poder y los ricos, así, por ejemplo, 1 En 94,3 dice: «Ay de vosotros los ricos porque habéis puesto vuestra confianza en la riqueza». Contrariamente en 1 En 25,4 se identifica a los justos con los humildes: «cuando Dios haya tomado venganza de todos y todo haya acabado para siempre, se dará este árbol a los justos y a los humildes». La riqueza es vista como señal de impiedad, no sólo por enoquitas sino por los grupos que están detrás del Testamento XII Patriarcas. Para éstos, la riqueza es una de las redes o instrumento de Belial. Así lo señala el Testamento de Levi 17,12-18:

«Y durante todos esos años ¹³Belial será enviado contra Israel, como ha dicho por medio de Isaías el profeta hijo de ¹⁴Amós diciendo: (Is 24,17) pánico, fosa, red contra ti, habitante de la tierra. Su interpretación ¹⁵son las tres redes de Belial sobre las que habló Leví, hijo de Jacob ¹⁶en las que captura a Israel y las enseña a ellos como *tres especies de justicia*. ¹⁷La primera es la fornicación; la *segunda, la riqueza*; la tercera, ¹⁸la contaminación del Templo. El que escapa de una, es atrapado en otra, y el que es rescatado de ésta, es atrapado en otra».

A juicio de P. Sacchi esta interpretación sociológica del justo se produce alrededor del siglo III a.C.¹² y la encontramos tanto en la literatura bíbli-

¹¹ DROGE, A. y TABOR, J., *A Noble Death. Suicide & Martyrdom among Christians and Jews Antiquity*, New York: Harper Collins Publishers, 1992, 70.

¹² Cfr. SACCHI, P., *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*, Madrid: Trotta, 2004, 448.

ca que hemos mencionado, como en la literatura apócrifa, por ejemplo la del libro de las Parábolas, la Epístola de Enoch, el Testamento de los XII Patriarcas y los Salmos de Salomón. Esta inversión es una escatologización de la doctrina del resto y de la justicia. En ella es característico que la injusticia y la riqueza son producto de una impureza provocada por el envío de «ángeles caídos» como Belial. Por tanto, el signo de la bendición divina, ya no es la riqueza, ni sus destinatarios, los ricos y poderosos. Añadamos a esto que, según la literatura apocalíptica (1 Enoch), Belial domina a los espíritus inmundos causantes de las desgracias, violencias y enfermedades. Este envío de Belial muestra la etapa final de la historia marcada por el incremento del mal en la creación.

3. JUSTICIA Y MARTIRIO EN QUMRÁN

Ahora bien, en la literatura encontrada en Qumrán, existen diversos relatos que muestran una interpretación escatológica del martirio anterior a la de textos cristianos. Nuestro estudio de esta cuestión tiene tres apartados. En primer lugar expondremos la comprensión de la justicia en Qumrán, que nos servirá para mostrar el sentido con el que los miembros de dicha secta vivían la temporalidad. En segundo lugar, estudiaremos la pasión del justo en diversos textos de Qumrán, tanto referidos a individuos concretos como a la misma comunidad. Finalmente nos detendremos en la cuestión del profeta mártir en los Hoyadot.

3.1. *La justicia en Qumrán*

3.1.1. *Justicia de Dios y pneumatología*

Para los hombres de Qumrán éste es el tiempo del «dominio de la injusticia» (בממשלה עולה) (1QS IV, 19), pues Dios «puso un tiempo a la existencia de la injusticia» (בתן קץ להיוזת עולה) (1QS IV,18). Múltiples textos de Qumrán nos entregan importantes datos sobre el estado de injusticia de la creación y la situación de persecución y hostilidad que sufre la comunidad: el texto de 4Q390, fr. 2, col. I, muestra una secuencia conocida de los dolores escatológicos y persecución. También 1QpHab col. I, 1, la expresión... שועתי ולא חשמע subraya la angustiada pregunta del profeta, pidiendo auxilio y salvación ante la violencia, los crímenes, destrucción y traiciones existentes en el país; la ley es

conculcada, el malvado triunfa sobre el justo. Esta persecución es entendida por los elegidos como una *necesaria purificación y prueba* antes de la irrupción de Dios. En 4Q171, se aprecia esta predisposición para asumir el tiempo de refinamiento, a causa de una interpretación escatológica del presente pues se entiende que la comunidad vive los últimos días¹³, el tiempo del juicio. Si bien durante este tiempo se buscará «destruir a los pobres» (vv. 6.12), es considerado como un tiempo para purificación del corazón (v. 9); en el que Dios los refinará y probará (v. 10). Paradojalmente, la comunidad de los pobres «verá el juicio del mal y con su elegido se alegrarán en la herencia verdadera». Y también los elegidos «heredarán la tierra durante mil generaciones» (ver 4Q171 col. IV, 3).

3.1.2. *Impureza y justificación como benevolencia de Dios*

En diversos textos pertenecientes a la secta se expresa la convicción del estado de injusticia en que vive el ser humano, mencionada como impureza radical, que tiene como contrapartida el acceso pneumatológico a la justicia, lo que explica con claridad el antagonismo que presenta la secta con otras corrientes del judaísmo. Para el líder de esta comunidad el ser humano es una «estructura de polvo formada con agua» (1QHa col. V,21), una fuente de impureza y depravado espíritu domina sobre él. Sólo por la bondad de Dios, el ser humano es purificado (יִצְדֵק): «Yo sé que la justicia (צְדִקָה) no pertenece al hombre, ni al hijo de Adán un camino perfecto» y luego continúa «A Dios altísimo pertenecen todos los actos de justicia» (ver 1QHa col. XII, 30). Pero no sólo eso, de modo completamente diverso al judaísmo sadoquita, que legitimaba las instituciones del Templo, del sacerdocio y los sacrificios, el judaísmo esenio rompe con el esquema sacrificial al considerar que Dios por su justicia, purifica y hace justo al hombre: «porque tú purificas la iniquidad (כִּי הִכַּפַּר עוֹן) y limpias al hombre de su culpa (בְּאִשְׁמוֹ) por tu justicia» (ver 1QHa col. XI, 37). El carácter escatológico de la justicia se aprecia en la pneumatología de la secta, según la cual el hombre no es justificado, ni limpio por la purificación de aguas, ni santo por el mar o los ríos, sino por el Espíritu Santo así, por ejemplo, se ve en 1QS col. III:

¹³ Cfr. BROOKE, G., *Exegesis at Qumran. 4 Florilegium in its Jewish Context*, Sheffield: JSOT Press, 1985, 175.

«él no será justificado (יִצְדָּק) mientras él mantenga la dureza del corazón, considerando las tinieblas como camino de luz... él no será limpio por los actos de purificación (יִזְכֶּה בַּכַּפּוּרִים), no será purificado por la purificación de aguas, ni será hecho santo por el mar o por los ríos, él no será purificado por todas las aguas de ablución... es *por el espíritu* del verdadero consejo de Dios que son purificados los caminos del hombre, todas sus iniquidades, para que él pueda mirar la luz de vida. Es por el *Espíritu Santo* de la comunidad, en su verdad, que él es lavado de todas sus iniquidades».

3.1.3. *Justifica como futuro*

Es importante notar que en estos textos no se habla tan sólo de una justificación durante el periodo de prueba, sino que abarca a una transformación futura. En este sentido es importante atender a las metáforas relativas a la luz, pues muestran que la esperanza ya no radica en una reivindicación de la inocencia rescatada en este mundo, sino que se trata más radicalmente de la justicia más allá de la muerte. En el texto de 4Q496, fr. 3, col. I, 79 (= 1QM col. I, 8; col. XVII, 5-7), se dice que «los hijos de la justicia brillarán eternamente» y en 4Q548 *4Q Visions of Amramfar* «porque los hijos de la luz irán a la luz»¹⁴. A juzgar por estos textos, la justicia que se espera no se limita ni se identifica solamente con una reivindicación histórica, como es el caso de la saga sapiencial del patriarca José, sino que se aspira a una exaltación en una vida trascendente post-mortem con los ángeles en presencia de Dios. Esta aspiración la encontramos en otras corrientes de la apocalíptica judía (ver: 1 En 104; Dn 12,1-3 y *AscMoises* 9-10)¹⁵. Esto es importante porque comprendemos que la formulación del cambio escatológico es conceptualizada a partir del fin de los justos, unas veces como conversión en ángeles del cielo, otras como transformación en luz¹⁶.

¹⁴ 4Q177 col. IV, 12.

¹⁵ Cfr. COLLINS, J. J., *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York: Crossroad Press, 1984, 34. Dice: «there is nothing to suggest that the author was interested in the revival of earthly life. Rather Dan 12,1-3 describes the final coming together of the two spheres of life by the elevation of the just to join the angelic host».

¹⁶ Cfr. TNeftali VI, 2-3; TJudá XXIV, 1; TLeví XIV, 3; XVIII, 4; En 75, 3; 2 En 4,1-2; En 80,6; II Esd 6, 3; En 85-90.

3.2. *Pasión del justo en Qumrán*

3.2.1. *La crucifixión y escatología en el texto de 4QpNa*

Encontramos una lectura escatológica de la crucifixión en el texto de 4QpNa, en el que se identifica a Alejandro Janneo con el «león furioso» que «llenó su cueva de cadáveres» (v. 7) y ordenó colgar hombres vivos como un acto de venganza contra quienes intentan adulaciones.

יתלה אנשים חיים על עיץ
לפעול חועבה אשר לוא יעשה בישראל
מלפנים כי לחלוי חי על חעץ יקרא

«...quien crucificó hombres vivos sobre un árbol,
cometiendo un atrocidad la que no ha sido cometida en Israel
desde antiguo, porque crucificar seres vivos sobre el árbol es una
atrocidad».

El sintagma אנשים חיים «hombres vivos» se repite en dos ocasiones (v. 7) en 4QpNa para referirse a los hombres que han sido crucificados estando aún vivos. Al parecer en el caso de 11QTa la expresión tiene un sentido general, pero en 4QpNa se refiere a un hecho histórico determinado, que habría servido de base para referirlo a un futuro, de ahí que tome la forma de una profecía ex-eventu. La repetición de la expresión demuestra el impacto que causó esta práctica en la comunidad esenia¹⁷. Lo más significativo fue que la crucifixión de aquellos hombres fue entendida de acuerdo al relato de Dt 20,21-23, que habla, no de crucifixión, sino de matar colgando del cuello al condenado hasta que muera. Flavio Josefo no deja de expresar la impresión que causó, al hablar de este tormento: «...estando aún vivos y respirando los colgaban de las cruces», «fueron crucificados estando aún vivos...» (ver Ant 12,5, 4 Ant 13,14, 1). En los dos relatos, Flavio Josefo se refiere a fariseos y celotas radicalizados que habían optado por la resistencia en contra de la autoridad militar que ocupaba el país. La expresión «...cometiendo una atrocidad, que no ha sido cometida en Israel desde antiguo» del pesher es un comentario del narrador que muestra por un lado, la perspectiva apocalíptica con que

¹⁷ SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. fuentes y marco histórico*, Madrid: Cristiandad, 1985, 298.

es interpretado este hecho y, por el otro, expresa un giro apocalíptico típico de estos escritos para subrayar que dicho acto pertenece a los últimos tiempos, en los que se comprueba el incremento del mal.

Es muy probable, por tanto, que a la enumeración típica que aparece la literatura de Qumrán acerca del incremento del mal en los últimos tiempos: la violación de las leyes, la profanación del Templo, el aumento de la violencia y la injusticia, hubiera que añadir el signo de crucificar hombres vivos¹⁸. El texto de 11QT usa el pasaje de Dt 21,23, interpretado como un delito contra la nación que, por el contexto de la cita, habría que considerarlo como una apostasía. En el caso 4QpNa se menciona la práctica de la crucifixión interpretado desde la convicción escatológica de la comunidad.

3.2.2. *La pasión del justo en Aramaic Leví*

El *Aramaic Leví* corresponde a ocho o nueve fragmentos pertenecientes a una obra perdida llamada con este nombre y que algunos creen que corresponde a la encontrada en Qumrán¹⁹. Probablemente estos fragmentos son parte de un texto posterior a la crisis Macabea, que no pertenece a la comunidad de Qumrán. Nosotros integramos este texto en nuestro estudio porque representa un antecedente y un eslabón importante de la teología que encontraremos en Qumrán, aunque haya que diferenciar entre el *Aramaic Leví* existente en Qumrán del Testamento de Leví Griego perteneciente al Testamento de los Doce Patriarcas²⁰. R. Kugler tomando la hipótesis de J. Milik y considerando los nombres de lugares y la prominencia de Leví y José, señala el origen samaritano de esta obra²¹. Más allá de estas cuestiones, parece cier-

¹⁸ Cfr. VOLZ, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen-Leipzig: J. C. B. Mohr, 1903, 179.

¹⁹ 1Q21, 1QTLevi ar; 4Q213 (4QLevia ar) 4QAramaic Levía; 4Q213a (4QLevib ar), 4QAramaic Levib; 4Q213b (4QLevic ar); 4QAramaic Levic; 4Q214 (4QLevid ar) 4QAramaic Levid; 4Q214a (4QLevie ar) 4QAramaic Levie; 4Q214b (4QLevif ar) 4QAramaic Levif; 4Q540 (4Qapocryphon of Levía); 4Q541 (4Qapocryphon of Levib? ar).

²⁰ KUGLER, R., A. *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic to Testament of Levi*, Michigan: Scholar Press, 1996; STONE, M. E., «Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins» *JST* XIX (1988) 159-170. Stone data este documento en el siglo III a.C. estableciendo una relación entre el movimiento enóquico y el que representa el Testamento de Leví.

²¹ KUGLER, R., A *From Patriarch to Priest*, 134. STONE, M. E., *Enoch, Aramaic Levi*, 168-170; BROOKE, G., «4QTestament of Levid (?) and the Messianic Servant High Priest», 83-100, en DE BOER, M. C., *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*, Sheffield: JSOT Press, 1993; GREENFIELD, J. C. y STONE, M., «Remark on the Aramaic Testament of Leví from the Geniza (Planches XIII-XIV)», *ReB* (1979) 214-229.

to que este texto representa una antigua tradición que coloca las funciones sacerdotales en Leví de modo similar a como las encontramos en Enoch, en el libro del mismo nombre; estas muestran el liderazgo de Leví sin una relación al sacerdocio jerosolimitano²². La intención de su autor está motivada en una polémica contra alguna forma de sacerdocio, y en la promoción de su particular noción del propio oficio²³.

3.2.3. *La pasión del justo en el texto de 4Q541 (4QapocrLevib? ar)*

En relación al texto de 4Q541 (4QapocrLevib? ar), datado sobre el 100 a.C., que describe un Leví escatológico que es enviado por Dios y que muestra alusiones a la figura isaiana del siervo de Dios²⁴, hay que subrayar una innovación en la teología del justo perseguido presente en los salmos y que L. Ruppert olvida en su estudio; a saber, que esta teología nunca incluye entre los justos a un ungido. A partir del periodo del judaísmo tardío, comienza a crecer una reflexión, ciertamente marginal pero creciente, acerca de la figura de un ungido perseguido. Algunos autores como E. Puech y G. Brooke han comparado este texto con TLevi 18; Brooke, por ejemplo, señala que «the parallels with T. Levi 18 are almost self-evident»²⁵, y encuentra relaciones de este texto con la figura del siervo de Yahveh isaiano. Así, por ejemplo, en fr. 2, col. II:

«tú tomarás las heridas...» ([מכאבן]);
también en el fr. 4, col. II, v. 2 «el hijo de José... esto sufriendo por...
([דמכה]...) נגרי מכאוביכה) 4 tu sangre [...] llevó tus penas (מכאבן עלם).

Este texto muestra, a diferencia de Hoyadot o de los pesharim, un sentido expiatorio, dependa o no del texto isaiano²⁶. En efecto, estos autores hacen notar que el recurrente uso del término כאב, que se repite tres veces, aparece también en Is 53,3.4, lo cual podría indicar una relación literaria, no necesariamente de dependencia, de este texto bíblico. El fragmento muestra refe-

²² COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star: The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York-London: Doubleday Press, 1995, 86.

²³ Cfr. KUGLER, R. A., *From Patriarch to Priest*, 136.

²⁴ Cfr. HENGEL, M., «The Effective history of Is 53 in the Pre Christian period», en JANOWSKI, B. y STUHLMACHER, P., *The suffering servant Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Grand Rapids-Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 2004, 75-246.

²⁵ BROOKE, G., «4QTestament of Levi^d (?) and the Messianic Servant High Priest», 88.

²⁶ 4Q183, fr. I,7-8.

rencias tomadas, posiblemente, del texto isaiano, las cuales describen a un sumo sacerdote que ha padecido. Esto no es improbable, si tomamos en consideración el texto de Dn 9,26, donde se habla tanto del asesinato del ungido Onías, como de la profanación del Templo. Esto hace probable que ambos hubiesen sido interpretados a la luz del texto isaiano. Además, el contexto de reconstrucción de un santuario escatológico con la configuración dolorosa es importante, ya que muestra que en el siglo II a.C. se comenzó a interpretar la crisis macabea a la luz de Is 53.

El fr. 24, col. II presenta una lectura difícil. Hengel recoge la reconstrucción de varios autores. La traducción de Puech²⁷ es ésta: «busca y pregunta y conoce lo que el agitador [אני] está preguntando, y no rechaces a él... y la crucifixión [אני[ר]] como pena capital no pronuncia y no lleva los clavos [אני] cerca de él...». Ahora bien, la interpretación de un ungido sacerdotal que sufre por el pueblo, se aprecia en algunos fragmentos. El texto de 4Q540, fr. 1, vv. 4-5 menciona que «él dejará la casa donde nació y habitará en otra... sirviendo... un santuario [...] el consagrará». A juicio de Brooke, puede tratarse de una alusión a la reconstrucción del santuario que menciona TLevi 18.

Volviendo a nuestro texto, es notable en este fragmento encontrado en Qumrán la mención de un mesías hijo de José que «llevó tus penas» o «tus sufrimientos». El patriarca José (Gn 37-40) es uno de los paradigmas del Justo, y responde al modelo sapiencial de la reivindicación del justo perseguido. En clara referencia al modelo de José, dice CTLevi ar, 1Q21 (= 4Q213 1 i-ii): «él no será como un extranjero y no será un extraño, en cambio todos darán a él gloria... y ellos lo sentarán sobre un trono de Gloria para escuchar las palabras de sabiduría». Esta figura la volvemos a encontrar en el TBenjamín 3, 6-8, que muestra el sentido expiatorio de su muerte: «en tí se cumplirá la profecía del cielo que dice que el intachable será contaminado por hombres sin ley, y que el sin pecado *morirá por hombres impíos*»²⁸.

Dentro del periodo del judaísmo tardío podemos encontrar diversos modelos de expiación. Por ejemplo, en 4Q434, fr. 1+2, 4: «él purificará y el que es grande en gloria los consolará a ellos»²⁹; este texto expresa el modelo en el cual Yahveh purifica a su pueblo sin intervención directa de un ungido. Tenemos también otros textos en los que la purificación es función del profeta del final

²⁷ HENGEL, M., *The Effective history of Is 53 in the Pre Christian period*, 113.

²⁸ También en la literatura rabínica (ver Sukkah 52b), a propósito del texto de Zac 12,12.

²⁹ 4Q392, fr. 1-2,6.

de los tiempos, como en 11QMelq y en el texto de 4Q541. Como vemos, en estos textos la expiación, siendo una función sacerdotal, está desacralizada, al proponer un sacerdocio de ángeles o de un mediador celeste. En el fragmento 9 col. I de 4Q541 (4QapocrLevib? Ar) (4QTLavid) se puede leer que algunas de sus funciones son las de purificar y enseñar al pueblo: «el purificará a todos los hijos de esta generación» (v. 2); «su palabra es como la palabra de los cielos y su enseñanza de acuerdo a la voluntad de Dios» (v. 3). De manera particular, este texto muestra que el ungido que describe estas líneas es un justo perseguido; así se presenta en el fr. 9, col. I, en los vv. 5-7, con el motivo del justo perseguido, que recuerda el texto de algunos salmos o el texto isaiano:

«ellos emplearán muchas palabras contra él, y una abundancia de mentiras; ellos construirán fabulas contra él y usarán todo tipo de acusaciones contra él...7 el pueblo se dispersará en sus días».

Y también en el fr. 24, col. II, 1: «no llorarán por él», texto que evoca el pasaje isaiano.

3.2.4. *El justo y el mártir en 4QpPs171*

Diversos autores han estudiado 4QpPs171 desde varios enfoques. Por ejemplo, J. C. Lebram, desde un punto de vista literario, lo clasifica como «rettunglegenden»³⁰. Por su parte, L. Ruppert se aproxima desde una «historia de los motivos» y estudia el campo semántico de la *passio iusti*, centrándose en la antinomia enemigo-justo. Ruppert considera que tanto en lo relativo a 1QpHab como a nuestro texto «se prohíbe identificar al Maestro de Justicia presente en los pesharim simplemente con la persecución del Justo de los libros veterotestamentarios»³¹. Para este autor, en el peshar de 4QpPs37 «Somit handelt es sich in 4QpPs37 (wie auch in 1QpHab) mehr um eine (kollektive verstandene) “passio miseri et pauperis als um eine magistri iustuae” im Sinne einer “passio iusti”»³². Detrás de esta cuestión late el interés por la muerte vicaria del justo de acuerdo a Is 53. Pero, además, sostiene que la imagen que presentan los pesharim acerca de la persecución del justo en el sentido de *passio iusti*, es diferente de la que encontramos en los Hoyadot.

³⁰ Cfr. LEBRAM, J. C., *Jüdische Martyrologie und Weisheitsüberlieferungen*, 95.

³¹ RUPPERT, L. R., *Der Leidende Gerechte.*, 122.

³² *Ibid.*

El pobre como justo en 4Q171

En el pesher 4Q171, se percibe un uso metafórico que coloca a los pobres como sujetos de la justicia. Hay que decir que el salmo 37 tiene una especial importancia en la tradición enóquica y esenia, pues éste expresa la justicia en relación a la promesa de la tierra destinada a los justos. En 1 Enoch 5,6.7 dice:

Καὶ τοῖς ἐκλεκτοῖς φῶς καὶ χάρις καὶ εἰρήνη, καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν, ὑμῖν δὲ τοῖς ἀσεβέσις εἶσται κατάπρα. Τότε δοθήσεται τοῖς ἐκλεκτοῖς φῶς καὶ χάρις, καὶ αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. Τότε δοθήσεται πᾶσιν τοῖς ἐκλεκτοῖς σοφία.

El texto de 1 Enoch cita el salmo 37, señalando que los elegidos «heredarán la tierra» pero también que «se revelará a los elegidos la sabiduría» (5,8); «ellos vivirán» (5,8). El Salmo 37 también es utilizado en la literatura de Qumrán para identificar a la congregación de los pobres. Este pesher presupone la identificación del salmo según LXX, en la que el término δίκαιος, que parece en los vv. 12.16.17.21.25.29.30.39, identifica al pobre como singular; el término צדיק, que aparece en el pesher en las col. II, vv. 13.16.17.21.25; col. III 8.9.17; col. IV, 2.3.7.8.19, está en relación con la identificación del pobre, que presenta el salmo de LXX, con la «congregación de los pobres» (ver col. I, 21; col. II, 9; col. III, 10; col. IV, 11); también con la «congregación de los elegidos» (col. III, 5;16; col. III, 5) y con «ellos» (col. IV, 3).

El relato del pesher 4Q171 integra tanto la cita del Salmo como su interpretación; en él *presenta, al igual que otros textos de esta época, una inversión de los destinatarios de la justicia y la salvación*, que es graficada como «los pobres poseerán de la tierra» (עניים ירשו ארץ); «serán rescatados de todas las redes de Belial»; «vivirán por mil generaciones» (יהיו אלף דור) (col. III, 1). En el pesher, lo mismo que en 1 Enoch 5,6, conserva la identificación plural del salmo col. IV, 2 «los justos poseerán la tierra» (צדיקים ירשו ארץ), pero también identifica al justo con: «ellos poseerán la tierra» (col. IV, 3), para referirse evidentemente a la congregación de los pobres. Ya no se trata del rico, sino que el justo es el pobre identificado colectivamente con un resto de Israel, «la congregación de los pobres». Éstos son mencionados también como «congregación de los elegidos», aquellos «que observan la Ley» (col. II, 14.23). Al pobre entendido co-

munitariamente se le promete que «Dios los salvará en tiempos de hambre» (col. III, 4). Además de la justificación que reciben los miembros por el hecho de pertenecer a la congregación de los pobres, en la col. II, 9 del pesher expresa en plural que «los pobres (עניים) heredarán la tierra», que es interpretado como «la congregación de los pobres» (v. 10); esta interpretación está en manifiesto paralelo con vv. 15.22: «observan la Ley que están en el concilio de la comunidad»; y lo mismo en la col. III, 9 «el hombre justo... los que él bendiga heredarán la tierra».

En la col. IV, fr. 3 ii, 5-10, los vv. 12-13 son interpretados en relación al líder y a la comunidad en su conjunto: «los malvados hacen complot contra el justo (צדיק), rechinan sus dientes contra él; Yahveh se ríe porque ve que viene su día». Su interpretación alude al impío del convenio que está en la casa de Judá, que planea destruir a éstos que observan la Ley que están en el concilio de la comunidad. Ésta es una de las citas explícitas del salmo que conserva el término צדיק. El motivo del justo perseguido aparece en los vv. 12-13 del salmo: «los malvados hacen complot contra el justo». La interpretación es aplicada «al impío que está en Judá» y al «hombre justo», se trata de una identificación histórica en contra del justo interpretado como el sacerdote y los miembros de la comunidad. La tensión entre el pecador y el justo se aprecia en la col. IV, 7-8 «espía al hombre justo (צדיק) y quiere matarlo». *El Salmo que identifica expresamente al justo con el «pobre y menesteroso», es actualizado por el escriba aplicándolo a la comunidad de los pobres y a su líder religioso, con lo cual señala que la comunidad se considera a sí misma como justa.*

A la luz de estos textos podemos decir que la denominación de pobres es una interpretación escatológica que guarda relación no con el pueblo de Israel en su totalidad, ni con el contexto social o económico de los fieles, sino que representa una designación teológica causada por la interpretación escatológica de algunos textos. Esta interpretación, basada en la diferente legitimación ideológica perteneciente a cada grupo, explica por un lado, la contradicción de la no aceptación entre sus miembros a leprosos, enfermos de diverso tipo, que muestran algunos textos de Qumrán; y, por otro lado, que no obstante esto, la categoría de pobre es utilizada metafóricamente para expresar a los destinatarios del eschaton. El texto presenta una cualificación positiva del tiempo como un periodo de prueba y purificación; por tanto, la persecución y muerte es vista como un momento necesario para ser constituidos en justos.

3.3. *El profeta mártir en Hoyadot*

Una cuestión no considerada por el estudio de L. Ruppert, y que es una de las diferencias entre la literatura enóquica y la de Qumrán, radica en el estatuto mediador de la Escritura, en función de interpretar personajes y acontecimientos históricos.

3.3.1. *El evangelizador*

Al estudiar los textos citados en 11QMelq y 1QHa, podemos comprobar la sorprendente coincidencia de que ambos utilizan el texto Is 61,1-2. En 1QHa, col. XXIII, fr. 1, Is 61,1s. es usado para definir la función del Maestro de Justicia: «...un heraldo (מבשר) de tu bondad, para proclamar a los pobres la abundancia de tu compasión, ...de una fuente... a los de espíritu quebrantado, y a los que están de duelo eterna alegría» (ver 18,14; RMilhama 11, 7-9.13; 13, 14). Tanto la frase «proclamar a los pobres», como «a los de espíritu quebrantado», y como «están de duelo eterna alegría», están en relación con el texto isaiano. Además, si atendemos a los Himnos (1QHa) –donde es preciso integrar el texto de 4Q491c–, probablemente escritos por el mismo Maestro de Justicia, encontraremos que el narrador habla en primera persona, señalando que Dios le ha dado su espíritu (ver col. XX, 12; col. IV, 26; 4Q427, fr. 2, 12). Este aspecto no es menor, pues un elemento central del profeta de los últimos tiempos es ser portador del Espíritu divino. Esto refleja que, probablemente, los miembros de la comunidad consideraron al Maestro de Justicia como el profeta de los últimos tiempos. No es casualidad que, para los miembros de la comunidad, el Maestro de Justicia fuese a la vez un sacerdote y un profeta; ambas características están presentes en 11QMelq. Esta visión la encontramos en 11QMelq, donde se cita Is 61,1, y en v. 20, donde se apropia de la imagen del *evangelizador* (מבשר) (Is 52,7) con el profeta escatológico: «Y el mensajero de buenas noticias que anuncia la salvación es uno sobre quien está escrito que... (ver Is 61,2) “consolará a los afligidos” su interpretación para que ellos sean instruidos en todas las edades del mundo», entendiéndose con este término al Maestro de Justicia en medio de la comunidad de Qumrán.

3.3.2. *La pasión del profeta*

Por otro lado, es importante subrayar que además de estos rasgos que remiten al profeta escatológico, diversos pasajes de 1QHa col. X, 10-12; 32-33, recuerdan las confesiones de Jeremías, donde se lee:

ותשימני הרפה

(10) וקלס לבוגדים

...

(11) ואהיה עון רשעים

דבה בשפת עריצים

לצים יחרוקו שנים

ואני הייתי ננינה פושעים

...

(14) והיה איש ריב למליצי תעות

«tú me has puesto como un reproche (10) y burla de los traidores... (11) he llegado a ser el objetivo de calumnias de los labios de los hombres violentos, motivo de burla de sus dientes y he llegado a ser el hazmerreír de los impíos (14) he llegado a ser hombre de contiendas para los intérpretes del error» (col. X, 10-14; 32-33).

Y, más adelante, en col. XIII, 20-39 representa una larga letanía de dolores: «agonía y penas me rodean», «planean intrigas» (4Q431, fr. 1), etc. De modo especialmente importante, los Hoyadot exponen, de la misma manera que el relato de la pasión de Jesús posteriormente, el Maestro de Justicia, citando los salmos 22,2; 42,6 y 69 (ver 1QHa 20, 23-24).

En resumen, el empleo de estos textos simultáneamente en Qumrán (cuestión literaria), por una figura histórica (cuestión histórica), nos ayuda a comprender que la expectativa del profeta escatológico según Is 61,1 (cuestión teológica) *integraba simultáneamente tanto el anuncio de buenas noticias como la configuración de su vida y mensaje de acuerdo a una teología del profeta/justo mártir*. Por tanto, el uso de estos textos proféticos y del salterio, utilizados en primera persona, que fueron empleados posteriormente en los relatos evangélicos, no es casualidad y responde a un lugar común, es decir, de acuerdo a una determinada praxis relativa al martirio de grupos judíos. Esta praxis común a diversos grupos, muestra que determinados textos, no sólo Is 52,15ss., eran parte de una teología del martirio existente en algunos círculos judíos y que los autores cristianos asumieron.

3.3.3. *El texto de 4Q491c*

M. Hengel y H. Kessler, en directa relación a nuestro tema, sostienen una posición contraria a la existencia de una teología del martirio judío. El

primero señala que: «la categoría de mártir-profeta es inadecuada para la comprensión de la pasión de Jesús»³³; y el segundo que «Is 53 no fue, en el judaísmo tardío, aplicado a la muerte del justo y las expresiones de su pasión no fueron referidas al mesías»³⁴. Frente a esto hay que decir, como lo hemos señalado en otro lugar, que en los textos relativos a Qumrán se puede acreditar el uso del término mesías para referirse al profeta escatológico. En nuestro artículo en *Veritas*³⁵, hemos estudiado el texto 4Q491c (= 4Q427, fr. 7, col. 1+9; 4Q471b); allí hemos hecho notar, en primer lugar, que el esquema pasión-exaltación está presente en los dos textos, y el uso *profético* del pronombre personal en el deutero-Isaías. En segundo lugar, que la comparación del marino v. 8, que se encuentra en 1QHa col. XIV, 22: «yo he llegado a ser como un marino en medio del mar tempestuoso», demuestra la dependencia de este texto respecto a los Hoyadot. La imagen del marino, que remite al texto de Enoch 101,1-9, está en contraste con la del pecador. El marino que por su sabiduría y temor, es superviviente de la tempestad y puede contar lo que ha vivido; en cambio, el pecador «no teme al altísimo» (ver col. XI, 14; col. XIV, 22: los hombres sabios son como marinos). En tercer lugar, el esquema pasión-exaltación, que aparece en los (vv. 8-9), hacen pensar que este personaje es un ser humano y no un ángel. El texto dice:

«¿quién puede llevar todos los sufrimientos cómo yo? (מיא שיא כול צערים כמוי). ¿Y quién puede sufrir el mal como yo? No hay ninguno».

Esta referencia a la pasión de este profeta es fundamental, porque guarda relación con los sufrimientos que padece el Maestro de Justicia encontrados en otros lugares de los Himnos y, por consiguiente, vincula el tema de la exaltación y glorificación del personaje con los sufrimientos y persecución que ha padecido. En cuarto lugar, en este mismo contexto, es importante añadir el uso de algunos salmos, como ya ha sido mencionado; en los Himnos encontramos la cita de los salmos 22,2; 42,6 y 69 (ver 1QHa 20, 23-24), los

³³ HENGEL, M., *The Atonement*, 41.

³⁴ KESSLER, H., *Die theologische bedeutung des todes Jesu*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1970, 265.

³⁵ Cfr. CARBULLANCA, C., «¿Una teología del martirio en 1QHa y 4Q491c? Aportes para la comprensión de la cristología del Hijo del hombre joánico», *Veritas* 25 (2011) 119-131.

cuales también encontraremos empleados en los relatos evangélicos de la pasión. Esto muestra que estos salmos pertenecen a una tradición relativa al martirio del profeta y justo presente en círculos judíos en el tiempo pre-cristiano. M. Hengel no se hace cargo de la simultaneidad de estos datos, al señalar que el modelo del profeta-mártir es inadecuado para comprender el relato de Marcos. Además del esquema pasión-exaltación, los contactos con el texto de Dt-Is 52-53 alcanzan al uso del verbo exaltar (רם) en el v. 6, y en la mención de la gloria (גבור) en los vv. 6.8.11, y la mención de los reyes que recuerda Is 52,15: «Los reyes cerrarán la boca delante de él, porque verán lo que nunca les había sido contado, y comprenderán lo que nunca habían oído». Finalmente, la expresión del v. 8 ¿Quién lleva todos los sufrimientos como yo? (מיא שיה כול צערים כמוני). ¿Y quién lleva los dolores como yo?, ¿quién (מיא) sufre el mal como yo? No hay ninguno», establece el mismo tópico que Is 53,4 «Ciertamente él llevó nuestras enfermedades y sufrió nuestros dolores» (אכן הלינו הוא נשא ומכאיו סבלם).

Es necesario señalar, sin embargo, que falta en estos contactos la perspectiva de retrospectiva de los hechos y la narración en tercera persona tan característica de Is 52,13s.; Sab 2-5 y 1 En 103,7-3. En este último, después de una larga letanía de males narrada sarcásticamente por los impíos (v. 9), en una mirada en retrospectiva, son los pecadores, y no el justo, quienes narran los hechos:

«en los días de nuestra aflicción, sufrimos trabajos, vimos toda aflicción, soportamos muchos males, hemos sido exterminados, diezmados y hemos humillado nuestro espíritu. Hemos perecido sin que nadie nos ayude con palabras u obras; nada hemos encontrado, hemos padecido y perecido sin esperar tener vida...».

En resumen, el texto de 4Q491c, no se refiere al sufrimiento y dolores del profeta por el pueblo, sino por el servicio a Dios; en este texto existe otro modelo distinto al que encontramos en Is 52,13s.; la exaltación de este profeta es ejemplar, pero no expresa una función salvífica. Pareciera como si la cuestión del sufrimiento o muerte expiatoria como merito y contribución del creyente a la justicia divina, estuviese fuera del ámbito de esta reflexión apocalíptica. La exaltación de este personaje podría explicarse a causa de sus sufrimientos, pero no se encuentra en este texto una explicación soteriológica del papel del mártir, sino que establece sencillamente una relación directa con Dios.

4. CONCLUSIONES

Podemos decir que en Qumrán, en consonancia con la apocalíptica judía, encontramos una teología del martirio, que se caracteriza fundamentalmente por una inversión escatológica aplicada a la situación de persecución y martirio que vive la comunidad. En relación a los textos estudiados, hemos entendido que durante el judaísmo tardío, y específicamente en los escritos de Qumrán, existe una convicción más o menos creciente acerca de la muerte entregada por la justicia, y que sus principales características son:

Para esta teología, la historia actual está entendida como tiempo de prueba y purificación; el tiempo que media al arribo del eschaton es entendido como un tiempo positivo de preparación, y la misma experiencia de pobreza, de persecución y sufrimiento, es comprendida dentro del esquema de una inversión escatológica mediante el cual se da sentido a la situación de marginación y martirio que vive la comunidad. El carácter positivo que adquiere esta teología radica en que los que son perseguidos y pobres serán los que juzgarán a Israel, y a éstos se les promete ser transformados en luz, justificados pneumáticamente, y heredar la tierra.

Esta teología del martirio, caracteriza la situación de hombre como una «existencia en la injusticia», cuestionando la impotencia de los medios de purificación del judaísmo oficial en vista de justificar al hombre. De tal manera que la violación de las leyes, el incremento de los males, la persecución de los justos, y la crucifixión de hombre vivos, son síntomas de esta situación de injusticia de la creación.

Los textos de 4Q541; 4QpPs171; CTLevi, 1QHa, muestran modelos como José y el siervo de Yahveh, los cuales sirvieron de paradigma para reflexionar en torno a la idea de un ungido sacerdotal o de un profeta que entrega su vida por el servicio al pueblo. En el caso de 1QHa, es importante subrayar que presenta el modelo del profeta mártir utilizando simultáneamente textos isaianos y otros pertenecientes al tema del justo perseguido, lo cual hace pensar que ambos temas, el del justo perseguido y el del siervo sufriente, son temas que se superponen durante este periodo. Finalmente, el esquema pasión-exaltación está bien establecido, en 4QpPs171; 4Q541; CTLevi, y 4Q491c; al parecer está referido a una exaltación grupal y personal. Es muy posible que estemos en presencia de un tránsito de un esquema de pasión-exaltación desarrollado según un modelo sapiencial a otro apocalíptico.

Bibliografía

- BOCCACCINI, G., «È Daniele un testo apocalittico? Una ridefinizione del pensiero del Libro de Daniele in rapporto al Libro dei Sogni e all'Apocalittica», *Henoch IX* (1987) 287-301.
- BROOKE, G., *Exegesis at Qumran. 4 Florilegium in its Jewish Context*, Sheffield: JSOT Press, 1985.
- BROOKE, G., «4QTestament of Levid (?) and the Messianic Servant High Priest», en DE BOER, M. C. (ed.), «*From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge*», Sheffield: JSOT Press, 1993, 83-100.
- CARBULLANCA, C., «¿Una teología del martirio en 1QHa y 4Q491c?: aportes para la comprensión de la cristología del Hijo del hombre joánico», *Veritas* 25 (2011) 119-131.
- COLLINS, J. J., *Apocalyptic Imagination. An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*, New York: Crossroad Press, 1984.
- COLLINS, J. J., *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York-London: Doubleday Press, 1995.
- DROGE, A. y TABOR, J., *A Noble Death. Suicide & Martyrdom among Christians and Jews Antiquity*, New York: HarperCollins Publishers, 1992.
- GREENFIELD, J. C. y STONE, M., «Remark on the Aramaic Testament of Leví from the Geniza (Planches XIII-XIV)», *ReB* (1979) 2, 214-229.
- HANSON, P., «Rebellion in Heaven, Azazel and Euhemeristic Heroes in 1 Enoch 6-11», *JBL* 96/2 (1977) 195-233.
- HENGEL, M., *The Atonement. The Origins of the doctrine in the New Testament*, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 1981.
- HENGEL, M., «The Effective history of Is 53 in the Pre Christian period», en JANOWSKI, B. y STUHLMACHER, P., *The suffering servant Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources*, Gran Rapids-Michigan: William Eerdmans Publishing Company, 2004, 75-246.
- KESSLER, H., *Die theologische bedeutung des todes Jesu*, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1970.
- KUGLER, R., *From Patriarch to Priest. The Levi-Priestly Tradition from Aramaic to Testament of Levi*, Michigan: Scholar Press, 1996.
- LEBRAM, M., «*Jüdische Martyrologie und Weisheitüberlieferung*», en HENTEN, J. W. (hrsg.), *Die Entstehung der Jüdischen Martyrologie*, Leiden-Köln: E. J. Brill, 1989, 88-126.

- NICKELSBURG, G., *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism and Early Christianity, Expanded Edition*, New Haven: Harvard University Press, 2006.
- NICKELSBURG, G. y VANDERKAM, J., *1 Enoch. A New Translation*, Minneapolis: Fortress Press, 2004.
- RUPPERT, L., *Der Leidende Gerechte. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Alten Testament und zwischentestamentlichen Judentum*, Würzburg: Echter Verlag katholisches Bibelwerk, 1972.
- SACCHI, P., *Historia del judaísmo en la época del segundo templo*, Madrid: Trotta, 2004.
- SCHÜRER, E., *Historia del pueblo judío en tiempos de Jesús I. fuentes y marco histórico*, Madrid: Cristiandad, 1985.
- STONE, M. E., «Enoch, Aramaic Levi and Sectarian Origins», *JSS* XIX (1988) 2, 159-170.
- SUTER, D., «Theodicy and the problem of the Intimate Enemy», en BOCCACCINI, G. (ed.), *Enoch and Qumran Origins. New Light on a Forgotten Connection*, Cambridge: W. Eerdmans Publishing, 2005, 329-335.
- VOLZ, P., *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen-Leipzig: J. C. B. Mohr., 1903.