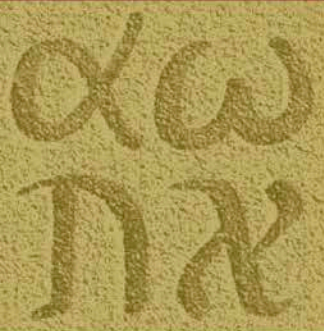


3

Artículos selectos



Julio Trebolle Barrera

La Biblia desde los márgenes

Investigación y divulgación

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA

verbo divino

LA BIBLIA DESDE LOS MÁRGENES

ASOCIACIÓN BÍBLICA ESPAÑOLA
ARTÍCULOS SELECTOS

03

Julio Trebolle Barrera

LA BIBLIA DESDE
LOS MÁRGENES

Investigación
y divulgación

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

© Julio Trebolle Barrera
© Editorial Verbo Divino, 2023
© Asociación Bíblica Española, 2023

Diseño de cubierta: Francesc Sala
Composición: José María Díaz de Mendivil Pérez

Impreso en España – *Printed in Spain*
Impresión: Gráficas Astarriaga, Abárzuza (Navarra)

Depósito legal: NA 162-2023

ISBN: 978-84-9073-877-1

ISBN Ebook: 978-84-9073-878-8

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70 / 93 272 04 47).

Índice

Presentación.....	9
Publicaciones originales de los capítulos del libro.....	13
1. La mujer en los textos de la secta esenia de Qumrán.....	15
2. La geografía esenia y cristiana de Jerusalén: Jesús, los Santos Lugares y las zonas marginales e impuras de la ciudad.....	29
3. Géneros literarios de la Biblia en la literatura contemporánea: la Torre de Babel y sus recreaciones literarias.....	53
4. La historia de la exégesis en el judaísmo, el cristianismo, el islam y la época moderna.....	81
5. «La huida a Egipto»: un ejemplo de trasvase de tradiciones cristianas al islam y un motivo iconográfico de la historia del arte.....	103
6. El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 2,13-15a.19-21): estructura y composición literaria.....	117
7. El descubrimiento, publicación y estudio de los manuscritos de Qumrán: los textos bíblicos y parabíblicos.....	129

8. Los manuscritos del mar Muerto: eslabones entre la Biblia hebrea y la Misná y entre el Antiguo y el Nuevo Testamento.....	167
9. «Antiguo» y «Nuevo» Testamento: líneas de continuidad y de ruptura entre las identidades judía y cristiana.....	199
10. Los géneros literarios y los diversos grados de autoridad de los escritos bíblicos y parabíblicos.....	231
11. La dimensión textual de la catolicidad: canon, texto, midrás.....	261
12. Historia y crítica del texto del Libro de los Reyes: un ejercicio metodológico.....	277
13. Problemas y modelos de una edición crítica de los libros transmitidos en varias ediciones.....	295
14. La historia y la crítica del texto bíblico: las adiciones y transposiciones en los textos hebreo y griego.....	319
15. La idea del «más allá» y de resurrección en los textos apócrifos y de Qumrán.....	343
16. Biblia y literatura. Ley, sabiduría, apocalíptica y mística: de las parábolas bíblicas a las parábolas de Kafka.....	369
17. Iconografía y poesía en la Biblia.....	403

Presentación

La investigación bíblica avanza por sus márgenes, por campos de estudio que aportan nuevos conocimientos sobre el mundo que rodea a la Biblia, como son los de la arqueología, la historia, la literatura y las religiones del Antiguo Oriente, con las que la Biblia mantuvo estrecho contacto a lo largo de todo un milenio. Pero la Biblia no se comprende solo desde su época y su mundo. Se ha de conocer también «por sus frutos», por ser la Escritura sagrada del judaísmo y del cristianismo, por haber inspirado infinitas interpretaciones de sus textos a lo largo de los siglos y también por el profundo influjo que ha ejercido en la vida pública y en la cultura y las artes de Occidente e incluso del mundo islámico.

Por otra parte, el estudio actual de la Biblia no puede menos de estar influido por nuestro modo de pensar moderno, muy alejado del de los tiempos bíblicos. Las ciencias humanas y sociales —la filosofía, la historia, la antropología, la sociología, la psicología, etc.— tienen hoy mucho que decir sobre la Biblia. La teología clásica católica hablaba de «lugares teológicos» en referencia no solo a la Escritura y a la Tradición cristiana, sino también a las muy variadas situaciones o perspectivas desde las que se puede leer la Biblia en cada época. En la actualidad una pandemia y una guerra en Ucrania son verdaderos *topoi*, lugares o situaciones que obligan a releer las Escrituras y a encontrar sentido tanto a los textos bíblicos como a nuestro mundo, cuyos miedos apocalípticos reflejan la literatura y el cine actuales.

De nuevo asoman los cuatro jinetes del Apocalipsis —la guerra, la peste, el hambre y la muerte—, ahora con nombres propios: COVID-19, la

guerra en Ucrania, el cambio climático, la contaminación, la hambruna, etc. Se repite, sin embargo, aquello de que «el siglo XXI será místico y espiritual o no lo será», una profecía que tiene tanto de añoranza de una espiritualidad o de una mística necesarias como de amenaza nihilista de un final apocalíptico. La razón moderna desprecia tanto la apocalíptica como la mística por considerarlas huidas irracionales de la realidad y de la historia. Considera además que una y otra representan dos polos opuestos. Los miembros de sectas apocalípticas son locos engañados por visionarios embaucadores a la espera del inminente fin del mundo, como eran los davidianos que huyeron «al último paraíso en la tierra» en Waco, Texas, para perder allí la vida en una terrible matanza en 1993. Por el contrario, los místicos son los más genuinos representantes de las religiones, aunque no han dejado de resultar sospechosos, incluso de herejía, pero permanecen en un limbo de modelos inalcanzables, que con demasiada frecuencia es objeto de falsas y burdas imitaciones. Por ello no resulta fácil comprender los lazos que unen la apocalíptica y la mística, que hunden sus raíces en la profecía bíblica y de modo particular en el libro del profeta Ezequiel.

La investigación sobre los manuscritos de Qumrán, un campo de estudio en los márgenes de la Biblia, contribuye a comprender las características del modo de pensar bíblico. No resulta fácil entender que la apocalíptica y la mística son dos caras de una tradición bíblica. El Apocalipsis no concluye con la destrucción final, como se suele pensar, sino con la visión mística de unos cielos nuevos y una tierra nueva. Así lo ha entendido la tradición literaria e iconográfica del cristianismo. El libro del Apocalipsis menciona a veinticuatro ancianos vestidos de blanco sentados en sus tronos en la Gloria. Dante los imagina «coronados de azucenas» en su visión mística del Paraíso. Los pórticos de la Gloria de las catedrales medievales los representan sentados en sus tronos y tocando instrumentos musicales. Al igual que los ancianos del Apocalipsis, los esenios de Qumrán vestían túnicas blancas, como si estuvieran participando en todo momento en el culto de los ángeles en los cielos, entonando los *Cánticos para el sacrificio del sábado*, una colección de poemas o salmos de la comunidad esenia encontrados entre los manuscritos de Qumrán.

Los textos de Qumrán enseñan también a comprender la estrecha relación que existe entre el principio de realidad significado por la Ley

y la esperanza utópica de la apocalíptica y de la mística. Un escriba judío podía pasar los días dedicado a redactar las normas de la nueva Torá que debía entrar en vigor con la inmediata llegada del Mesías. Lo hacía a sabiendas de que la llegada del Reino mesiánico estaba condicionada a que todos los judíos cumplieran previamente la totalidad de las normas de la antigua Ley del Sinaí, lo que suponía un retraso considerable para la llegada de la época mesiánica. Pero creía acelerar esta llegada con su dedicación a la antigua y a la nueva Torá. De modo similar el Nuevo Testamento anuncia la venida del Reino de Dios, al tiempo que predica una ética para este mundo y el deber de difundir el Evangelio hasta sus más lejanos confines, lo que implicaba también una efectiva demora en la llegada del Reino. La apocalíptica y la mística, lejos de representar una huida de la realidad y de la historia, tratan de acelerar la consumación de las profecías bíblicas y del anuncio evangélico. Luego se podrá pensar que «el espíritu humano está ante la puerta cerrada del misterio» (Edgar Morin); que la puerta está entreabierta, pero el portero impide el paso o el hombre no se atreve a dar ese paso, como en la parábola «Ante la Ley» de Kafka; que la puerta está abierta pero es estrecha, o que a la postre se abrirá de par en par a la medida de la misericordia divina.

Este libro recoge artículos ya publicados, que responden a circunstancias muy variadas, por lo que reflejan tanto la fragmentación actual de los estudios bíblicos como la diversidad de intereses y de puntos de vista a los que se abre hoy la lectura y la investigación de la Biblia.

Agradezco a Rafael Aguirre Monasterio, amigo desde los tiempos vividos en la Casa de Santiago de Jerusalén, la sugerencia de reunir en un volumen los trabajos aquí recopilados, y a la dirección de la Asociación Bíblica Española (ABE), la propuesta de publicarlos en la colección de «Artículos Selectos» de la ABE. Deseo expresar mi especial agradecimiento a Juan Chapa por el cuidadoso trabajo de revisión del conjunto del libro para su edición. Mi agradecimiento también a la Editorial Verbo Divino por aceptarlo entre sus publicaciones.

Julio Trebolle Barrera
9 de junio de 2022

Publicaciones originales de los capítulos del libro

1. «La mujer en los textos de la secta de Qumrán», en: Isabel Gómez-Acebo (ed.), *Mujeres y sectas. Ayer y hoy* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2000), 17-44.
2. «Geografía esenia y cristiana de Jerusalén: Actuación de Jesús y localización de los Santos Lugares en lugares marginales e impuros», en: *De Oriente a Occidente. Homenaje al Dr. Emilio Olívarri* (Bibliotheca Salmantiensis, Estudios 25; Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1999), 59-77.
3. «De la torre de Babel a las torres gemelas: Biblia y literatura comparada», en: V. Collado Bartomeu (ed.), *Palabra, prodigio, poesía. In memoriam P. Luis Alonso Schökel* (AnBib 151; Roma: Pontificio Istituto Biblico 2003), 97-116.
4. «Hermenéutica de los textos de la Biblia. Principios y métodos de la exégesis judía y cristiana», en: Jesús Peláez del Rosal (ed.), *Cristianismo e Islam. Hermenéutica de la Biblia y del Corán* (Córdoba: El Almenadro, 2011), 77-104.
5. Publicado en una primera versión como un apartado del artículo anterior (4).
6. «El relato de la huida y regreso de Egipto (Mt 2,13-15a.19-21). Estructura y composición literaria», *Estudios Bíblicos L* (1992) 251-260.
7. Nueva redacción a partir de publicaciones anteriores.
8. «Los manuscritos del mar Muerto. Eslabones entre la Biblia hebrea y la Misná y entre el Antiguo y el Nuevo Testamento», en: A. del Agua Pérez (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la «Dei Verbum»* (Madrid: BAC, 2017).

9. «“Antiguo” y “Nuevo” Testamento. Las identidades judía y cristiana: Líneas de continuidad y de divergencia»: *RivB* (2012) 161-188.
10. Grados de autoridad y diversidad de géneros en los escritos de Qumrán», en: G. L. Prato (ed.), *Scritti qumranici e scritture autorevoli: la gestazione del testo biblico a Qumran, Atti del XVI Convegno di Studi Veterotestamentari (Ariccina, 7-9 Settembre 2009)* (Bologna: Dehoniane, 2011), 18-35.
11. «La dimensión textual de la catolicidad: canon, texto, midrás», en: J. M. Casciaro et al. (eds.), *Biblia y hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Colección Teológica 49; Pamplona: Eunsa, 1986), 343-355.
12. «Historia y crítica del texto del Libro de los Reyes», en: V. Collado – V. Vilar Hueso (eds.), *II Simposio Bíblico Español* (Valencia: Fundación Bíblica Española – Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, 1987), 143-158.
13. «*The Hebrew Bible: A Critical edition*. La edición de libros transmitidos en varias formas textuales: problemas y metodología», en: C. Baffioni – A. Passoni Dell’Acqua – R. B. Finazzi – E. Vergani (eds.), *Bibbia e Corano. Edizioni e Ricerche* (Orientalia Ambrosiana 5; Milano: Biblioteca Ambrosiana – Roma: Bulzoni, 2016), 147-164.
14. Versión basada en diversas publicaciones anteriores.
15. «El más allá. De la religión de Israel a los orígenes del cristianismo», en: María Luisa Sánchez León (ed.), *Religions del Món Antic. 4 El Més Enllà* (Palma de Mallorca: Fundació «Sa Nostra», 2004), 43-78.
16. «Biblia y literatura. Ley, sabiduría, apocalíptica y mística: de las parábolas bíblicas a las parábolas de Kafka», en: Santiago Guijarro y Gaspar Hernández (eds.), *Los ecos de la Escritura. Homenaje al Prof. José Manuel Sánchez Caro* (Estella: EVD, 2011), 525-554.
17. «Iconografía y poesía en la Biblia», en: L. Sánchez Hernández (ed.), *Arte y espiritualidad* (*Arbor* 175, nº 689; Madrid: C.S.I.C., 2003), 649-672.

La mujer en los textos de la secta esenia de Qumrán

La cuestión de la situación social de la mujer en Qumrán está muy relacionada con otra muy debatida desde los inicios de la investigación: el supuesto celibato de sus miembros varones. Los estudios recientes obligan a distinguir entre el movimiento esenio más o menos extendido por Jerusalén o por las ciudades y aldeas de la geografía de Israel, y el reducido grupo de miembros de la comunidad que habitaba en Qumrán, posible centro espiritual del movimiento. Esta distinción contribuye a explicar la diferente procedencia de los manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán: obras escritas por miembros de la comunidad o *yahad* y obras escritas en círculos esenios más amplios o difundidas en sectores más extensos del judaísmo.

Tal distinción permite también, entre otras cuestiones, explicar las diferencias existentes entre las diversas fuentes clásicas y qumránicas respecto al género de vida de los integrantes de la comunidad. Así el *Documento de Damasco*, que menciona la presencia de mujeres y de niños en las comunidades esenias, parece reflejar el género de vida del movimiento esenio diseminado por Palestina. Por el contrario, la *Regla de la Comunidad*, que regula la vida de una comunidad de carácter al parecer celibatario, refleja más bien el género de vida del grupo más reducido de miembros de la propia «secta» y comunidad de Qumrán.

Uno de los problemas que presenta el estudio de los manuscritos de Qumrán es el de compaginar los datos conocidos por las fuentes literarias

de la época, tanto judías como clásicas, con los ofrecidos por los documentos qumránicos y por las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en el yacimiento y en las cuevas de Qumrán.

1. Las fuentes clásicas

Hasta el año 47 no se tenían otras noticias sobre los esenios que las suministradas por Plinio, Filón de Alejandría y Flavio Josefo. El manuscrito de la *Regla de la Comunidad* (1QS), hallado en la cueva primera de Qumrán y uno de los primeros publicados, no hacía referencia alguna a la mujer o a las mujeres, salvo en la expresión referida al varón, «nacido de mujer» (1QS 11,21). Ello hizo pensar desde el primer momento que en la comunidad de Qumrán no había presencia de mujeres y que los escritos qumránicos reflejaban el género de vida de los esenios, los cuales, según Plinio, habían renunciado por completo al amor, viviendo «sin mujeres»¹:

Al oeste (del mar Muerto), pero a una distancia suficiente para que no haya que tener miedo de las exhalaciones, están los esenios, nación solitaria, singular por encima de todas las demás, sin mujeres, que han renunciado por completo al amor, sin dinero, viviendo en medio de las palmeras. Es una nación que se reproduce continuamente, gracias a la afluencia de nuevos seguidores, sin que falten aquellos que, cansados de la vida, se ven llevados por las fluctuaciones de la fortuna a adoptar esta forma de vivir. De este modo, durante miles de años, cosa increíble, se mantiene una nación en la cual no nace nadie: ¡tan fecundo resulta para ella el arrepentimiento que muchos sienten de su vida pasada! (Plinio, *Historia natural* V, 17,4).

Filón informa igualmente que los esenios practicaban la abstinencia sexual, desoyendo así el mandato bíblico «creced y multiplicaos». Filón ofrece, por otra parte, una visión negativa de la mujer, frecuente en las

¹ En este sentido ya en la Antigüedad se relacionó a las «hermandades esenias» con los pitagóricos y estoicos, cf. D. Fernández-Galiano, «Los esenios según las fuentes clásicas», en A. Piñero – D. Fernández Galiano (eds.), *Los manuscritos del mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudios* (Córdoba: El Almenadro, 1994), 35-50 (39-47).

fuentes helenísticas, pero no tanto en las del judaísmo palestino. Filón se deja llevar por la misoginia de los ambientes helenísticos en los que se movía cuando afirma:

Por otra parte, previendo con perspicacia el obstáculo que corría el riesgo —por sí solo, o por ser el más grave— de disolver los lazos de la vida comunitaria, desterraron el matrimonio, al mismo tiempo que prescribieron la práctica de una perfecta continencia. En efecto, ninguno de los esenios toma mujer, porque la mujer es egoísta, excesivamente celosa, hábil para enredar en sus trampas las costumbres de su esposo y para seducirlo con sortilegios incesantes... (Filón de Alejandría, *Hypothetica* o *Apología de los judíos* 11,14).

El historiador judío Flavio Josefo escribe a finales del siglo I d.C. que los esenios practicaban la abstinencia sexual por temor sobre todo a mantener relaciones ilícitas que acarrearían impureza ritual, impidiéndoles participar plenamente en la vida social y religiosa de la comunidad².

Se apartan del placer como de un crimen y consideran que la virtud reside en el dominio de sí mismo y en la resistencia a las pasiones. Desprecian el matrimonio, pero recogen a los hijos de otros cuando tienen todavía un ánimo suficientemente ágil para el estudio, y entonces los consideran como de su familia y los impregnan de su doctrina. Por otra parte, no condenan el matrimonio en sí mismo, ni la procreación, sino que quieren protegerse de la procacidad de las mujeres, ya que están convencidos de que ninguna puede mantener su fidelidad a un solo hombre (F. Josefo, *Guerra judía* II, 120-121).

En otro pasaje de la *Guerra judía* Josefo habla de la existencia de otros esenios que reconocían el matrimonio y llevaban vida de familia:

Hay otra orden esenia; de acuerdo con la anterior en su género de vida, sus costumbres y sus reglas, se distingue de ella por su concepción del matrimonio; piensan que el no casarse es privar a la vida de su fin más importante, la procreación; más aún, si todo el mundo hiciera lo mismo, pronto

² La imagen de la mujer que Josefo transmite corresponde en general con lo transmitido en otras fuentes antiguas. Cf. sobre ello, B. Mayer-Schärtel, *Das Frauenbild des Josephus: Eine sozialgeschichtliche und kulturanthropologische Untersuchung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1995).

se extinguiría el género humano. Pero someten a sus mujeres a tres años de prueba y se casan con ellas solo después de que, por tres períodos de purificación ritual, han dado pruebas de fertilidad. No tienen relaciones sexuales con ellas durante el embarazo, mostrando con ello que su propósito en el matrimonio no es sino asegurar la descendencia (F. Josefo, *Guerra judía* II, 160-161).

Este texto se presta a interpretaciones encontradas. En opinión de L. H. Schiffman, se refiere a un período de esponsales por espacio de tres años, tiempo previsto para verificar la conveniencia de celebración definitiva del matrimonio, y, seguidamente, a un período de tres meses en el que se podrá confirmar que al menos en apariencia la mujer es capaz de dar hijos al matrimonio. Estas regulaciones indican que los esenios consideraban prohibidas las relaciones sexuales no conducentes a la procreación. Los «sectarios» de Qumrán practicaban una vida de matrimonio en familia, conforme a los usos corrientes de la sociedad judía. Qumrán y las construcciones allí existentes constituían el centro de un amplio grupo extendido por las ciudades y aldeas de todo el territorio de Israel. De las tres etapas que comportaba el proceso de iniciación y de ingreso en las comunidades esenias, las dos primeras se realizaban en los llamados «campamentos» o lugares de habitación de los grupos esenios diseminados por la geografía de Israel. La tercera etapa, consistente en la adquisición de toda una serie de conocimientos especializados, podía realizarse únicamente en Qumrán, a donde se desplazaban los interesados, dejando en los campamentos por un período de tiempo a sus mujeres y familias. Cumplido el proceso de iniciación, regresaban a sus hogares y a su anterior vida familiar. Únicamente el reducido número de miembros de la comunidad qumránica, con residencia más o menos estable en este lugar, podía tener allí con ellos a sus familias, a lo que corresponde el escaso número de tumbas de mujeres y niños encontradas en los cementerios de Qumrán³.

³ L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code* (BJS 33; Atlanta, GA: Scholars Press, 1983), 12-13; id. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls: Courts, Testimony and the Penal Code* (BJS 33; Atlanta, GA: Scholars Press, 1983), 12-13; id., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism,*

La cuestión de las tumbas encontradas en el yacimiento de Qumrán es justamente el punto neurálgico sobre el que el reciente estudio de Josef Zias aporta datos.

2. Los textos de Qumrán

Referencias muy vagas y ocasionales al celibato y al matrimonio pueden encontrarse en pasajes de la *Regla de la Comunidad* y de la *Regla de la Congregación*⁴. Más tarde han de ser puestas en relación con los datos aportados por el estudio arqueológico de los cementerios de Qumrán. Por otra parte, es preciso situar la cuestión del celibato qumránico en el contexto amplio del judaísmo, que, lejos de manifestar tendencias contrarias a las relaciones sexuales y al matrimonio, considera como el primero y más importante mandamiento bíblico el de «creced y multiplicaos».

Como se dijo al principio, la *Regla de la Comunidad* (1QS) que rige la vida de los miembros del grupo de Qumrán no hace alusión alguna a la mujer o a las mujeres.

Por el contrario, el *Documento de Damasco* habla de esenios que vivían en familias en los llamados «campamentos», es decir, en las comunidades diseminadas por las aldeas y ciudades de Palestina. A través de designaciones genéricas como «mujer» (*išá*) y «mujeres» (*našim*), o específicas como «sierva» (*amâ*), «viuda» (*almanâ*), «muchacha» (*betulâ*) o «madre» (*imma*), refleja un mundo social en el que la mujer tiene una presencia reconocida. La perspectiva bajo la que se alude a la mujer es siempre la referida al varón: «[ellos] toman mujeres y engendran hijos» (CD 7,6-7); «que ningún hombre duerma con su mujer en la ciudad del Templo...» (CD 12,1). Al igual que en la Biblia hebrea, la normativa se formula en masculino, a no ser que se refiera exclusivamente a mujeres,

the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran (Philadelphia, PA - Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1994), 135.

⁴ La traducción de los textos citados está tomada de la obra de F. García Martínez, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1992).

como en lo relativo al dar a luz. El masculino subsume la referencia a la mujer, incluso cuando esta es la principal aludida, como es el caso en el *Documento de Damasco* 11,9-10, «Que nadie lleve sobre sí perfumes en sábado». Designaciones como la de «(Escuchad,) hijos míos» (CD 2,14) pueden incluir también a las mujeres.

La obra ataca la poligamia, pero no la institución matrimonial. Interpreta el derecho bíblico relativo al divorcio en el sentido de que la separación matrimonial está autorizada, pero no un nuevo matrimonio. Para poder casarse en segundas nupcias, tanto el varón como la mujer habían de esperar a que falleciera uno de los cónyuges. El *Documento de Damasco* cita un pasaje de Deuteronomio con el propósito de convertir en norma de aplicación en el ámbito de la comunidad la ley deuteronomica relativa al rey:

Son cogidos dos veces en la fornicación: por tomar dos mujeres en sus vidas (en el tiempo de su vida), a pesar de que el principio de la creación es: «varón y hembra los creó» (Gn 1,27). Y los que entraron en el arca, entraron de dos en dos en el arca (Gn 7,9). Y del príncipe está escrito: «Que no se multipliquen las mujeres»... (Dt 17,17) (CD 4,20-5,2).

En referencia a las leyes que regulan los impedimentos de matrimonio por consanguinidad de los novios, el *Documento de Damasco* extiende el ámbito de aplicación de la ley que prohíbe a una mujer casarse con un sobrino (Lv 18,13) al matrimonio con una sobrina:

Y ellos también contaminan el templo pues no mantienen separado de acuerdo con la ley, sino que se acuestan con la que ve la sangre de su flujo menstrual. Y toman por mujer a la hija de su hermano y a la hija de su hermana (CD 5,6-8).

Lv 18,13 prohibía únicamente el matrimonio entre tía y sobrino: «La desnudez de la hermana de tu madre no descubrirás; pues es la carne de tu madre».

El *Documento de Damasco* prohíbe las relaciones sexuales en el espacio sagrado del Templo y/o en de la ciudad santa de Jerusalén en su conjunto:

Que ningún hombre duerma con su mujer en la ciudad del templo contaminando la ciudad del templo con sus impurezas (CD 12,1-2).

En ningún caso se condenan las relaciones sexuales, cuya legitimidad es supuesta en otros textos relativos a la vida en familia y a la presencia de mujeres casadas en las diferentes comunidades:

Y si habitan en los campamentos de acuerdo con la regla del país y toman mujeres y engendran hijos, marcharán de acuerdo con la ley... (CD 7,6-7).

Un miembro señalado de la comunidad tenía el cometido de autorizar los matrimonios y divorcios. Esta persona u otra debía poner en conocimiento del futuro marido cualquier circunstancia o «impedimento matrimonial» que afectara negativamente a la que podía convertirse en su esposa.

Un pasaje del *Documento de Damasco* prohíbe que un padre case a su hija con un varón que no le convenga, considerando tal matrimonio como una violación de la ley que impide emparejar animales o mezclar productos que no admiten cruce o mezcla:

[cualquier cosa, le será contado. Por eso vendrá sobre él un juicio de maldición, como dice: [«Maldito quien descarríe a un ciego del camino», y también: «Que no dé, pues no está preparado para ella»], porque él a dos cosas distintas [... como un toro y un asno, y un vestido de lana y de lino juntos] (Dt 22,11) (CD 4Q271=4QD^f).

En 16,6-13, el *Documento de Damasco* pone de relieve la autoridad que el padre ostenta sobre su hija y el marido sobre su esposa, reconociendo el derecho del varón a anular los votos que la hija o la mujer hayan pronunciado. Pone, sin embargo, límites a tal derecho:

Sobre el juramento de la mujer. Puesto que dice: «Es al marido al que corresponde anular su juramento», que nadie anule un juramento si no sabe si debe confirmarlo o anularlo (CD 16,10-11).

L. H. Schiffman traduce el verbo *ywd`nh* de modo que la frase completa significa: «el marido no puede anular un voto sobre el cual él no

le ha informado a ella si debe ser confirmado o anulado»⁵. El texto supone en todo caso que la mujer tiene algo que decir en la posible anulación de su voto, lo que va más allá de lo supuesto en el texto bíblico de Nm 30,3-16.

La cuestión de si las mujeres formaban o no parte de la comunidad esenia tal como esta aparece reflejada en el *Documento de Damasco* es difícil y muy debatida. Se concreta en otras como la relativa a si las mujeres tomaban parte o no en «el juramento de la alianza que estableció Moisés con Israel» (CD 15,8-9). La respuesta a esta cuestión depende de si el término «hijos» (*bnyhm*) en la expresión «que haga jurar a sus hijos» (CD 15,5) incluye o no a las hijas. Schiffman y Stegeman suponen que el texto se refiere únicamente a los hijos varones y que solo estos eran miembros de la comunidad⁶. Parece ser que las mujeres podían alcanzar el grado conseguido por los varones tras un año de iniciación, pero es difícil saber si podían proseguir su proceso de iniciación y de integración en la comunidad⁷.

El *Rollo del Templo*, obra representativa del grupo de Qumrán aunque basada en fuentes anteriores, describe una sociedad ideal, no precisamente mesiánica, de la que forman parte natural el matrimonio, las relaciones sexuales y el nacimiento de nuevos descendientes. Contiene normas que regulan los matrimonios autorizados o prohibidos. En el caso del matrimonio entre tío y sobrina la legislación contenida en el *Rollo del Templo* es más estricta que la de la Torá de Lv 18,12-13:

⁵ L. H. Schiffman, «The law of vows and oaths (Nm 30,3-16) in the Zadokite fragments and the Temple scroll», *RevQ* 15 (1991) 199-214.

⁶ Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 57; H. Stegemann, «The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times», en J. Trebolle Barrera – L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress, Actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del mar Muerto. Madrid, 18-21 de marzo de 1991*, 2 vols. (STDJ 11; Leiden: Brill, 1992) vol 1, 129.

⁷ Schuller aporta argumentos que sugieren la posibilidad de una plena integración de las mujeres en la comunidad, en E. Schuller, «Women in the Dead Sea Scrolls», en M. Wise et al. (eds.), *Methods of Investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects* (New York: New York Academy of Sciences, 1994), 115-131 (121-123).

No tomará un hombre a la hermana de su padre o la hermana de su madre, porque es una depravación. No tomará un hombre la hija de su hermano o la hija de su hermana, porque es una abominación (66,15-17).

La misma norma se encuentra también en el *Documento de Damasco*:

Y toman por mujer a la hija de su hermano y a la hija de su hermana. Pero Moisés dijo: «No te acercarás a la hermana de tu madre, es consanguínea de tu madre». La ley del incesto, escrita para los varones, se aplica igualmente a las mujeres, y por tanto a la hija del hermano que descubre la desnudez del hermano de su padre, pues es su consanguíneo (CD 1,7-11).

El judaísmo rabínico no solo autorizaba, sino que alentaba incluso el matrimonio entre tío y sobrina. Por el contrario, esenios de Qumrán, samaritanos, primeros cristianos y qaraítas coincidían conocían la prohibición del matrimonio en tal grado de consanguinidad.

La menstruación suponía un «período de impureza» durante el cual la mujer no podía entrar en las ciudades. Para acceder al Templo debía de realizar previamente determinados ritos de purificación:

No haréis como hacen los gentiles: entierran a sus muertos por todas partes, incluso los entierran en medio de sus casas; sino que separaréis lugares en medio de vuestra tierra para enterrar en ellos. En cada ciudad haréis sitios para los infectados de lepra, de infección y de sarna, para que no entren en vuestras ciudades y las contaminen; y también para los que tienen gonorrea y para las mujeres cuando están en su menstruación impura (*Rollo del Templo* 48,14-17).

La normativa prevista en el *Rollo del Templo* es de nuevo más estricta que la de las corrientes centrales del judaísmo en la época del Segundo Templo (épocas persa y helenística) y que la de la *halajá* rabínica en la época tanaíta y talmúdica. Los esenios de Qumrán concebían el espacio sagrado del Templo dividido en tres círculos concéntricos: el interior reservado a los sacerdotes, el intermedio a los israelitas varones y el exterior a las mujeres en estado de pureza ritual. En la época de Qumrán, sin embargo, el Templo de Jerusalén disponía de hecho de solo dos espacios separados, de manera que, al igual que la *halajá* rabínica posterior, permitía a las mujeres una mayor proximidad al atrio interior del Templo.

Textos del *Documento de Damasco*, de la *Regla de la Comunidad* y del *Rollo del Templo* prohíben que una persona considerada impura entre en contacto con comida pura. Tal es el caso de una mujer no judía, cautiva de guerra, la cual no podrá compartir durante siete años los alimentos puros de la casa en la que sirve:

Cuando salgas a la guerra contra tus enemigos y te los ponga en tus manos y hagas cautivos, si ves entre los cautivos una mujer de hermosa presencia, te prendas de ella y quieres tomarla por esposa, la introducirás en tu casa, raparás su cabeza y cortarás sus uñas; quitarás de encima de ella el vestido de cautiva y habitará en tu casa. Un mes completo llorará a su padre y a su madre. Después entrarás a ella, te casarás y será tu mujer. No tocará los alimentos puros hasta los siete años, ni comerá el sacrificio pacífico hasta que pasen siete años; después podrá comer (63,10-15).

Una vez más, esta norma del *Rollo del Templo* va más allá de lo establecido en la correspondiente fuente bíblica (Dt 21,10-14).

La *Regla de la Congregación*, en un contexto que habla del varón o tal vez también de la mujer, pasa a referirse directamente a la mujer con estas palabras: «Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (sobre) los preceptos de la ley y para ocupar su sitio en la proclamación de los preceptos» (1QSa I 6-11). J. Baumgarten y L. H. Schiffman afirman que el texto actual de este pasaje, con el sujeto de la frase en masculino, supone una normativa incompatible con la práctica judicial de la época. Consideran por ello que el texto contiene un «error de escriba», que no dudan en corregir, cambiando el sujeto femenino de la frase por el masculino: «Entonces él será recibido (yqbl en lugar de tqbl, “ella será recibida”) para dar testimonio de acuerdo (lpy en lugar de lyw, “contra él”) con los preceptos de la ley...»⁸. E. Schuller no acepta corregir el texto y propone leerlo en forma inclusiva, suponiendo que los jóvenes, ellos

⁸ J. Baumgarten., «On the Testimony of Women in 1QSa», *JBL* 76 (1957) 266-269; L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls* (SBLMS 38; Atlanta, GA: Scholars Press, 1989), 18-19; *id.*, *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*, 135.

y ellas, eran instruidos en el libro de «Hagy» y en los preceptos de la alianza hasta su ingreso en la comunidad⁹.

Un pasaje de la *Regla de la Guerra* se presta a una interpretación según la cual las mujeres no formaban parte de la Comunidad de Qumrán:

Y ningún muchacho joven ni ninguna mujer entrará en sus campamentos cuando salgan de Jerusalén para ir a la guerra hasta que ellos vuelvan. Y ningún cojo ni ciego ni tullido ni ningún hombre que tenga en su carne una tara indeleble... (1QM 7,3-4).

Sin embargo, E. Schuller contrapone a este pasaje otro de la *Regla de la Congregación*, en el cual se ofrece la lista de los excluidos de la comunidad por impureza o deformidad física, que «no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los ángeles de santidad están en medio de su congre[gación]» (1QSa I 27-II 11). El texto no excluye expresamente a las mujeres por lo que, siguiendo el principio de inclusión en la interpretación de las referencias a mujeres, cabe suponer que la referencia a estas está incluida también en el texto, de modo que las mujeres podían formar parte de la comunidad esenia aludida en el mismo.

El texto denominado *Ritual de una Celebración gozosa* (4Q502), en pésimo estado de conservación, se relaciona tal vez con la celebración de un matrimonio o de un «homenaje a la tercera edad». Constituye en todo caso un reflejo de la vida en familia y de las fiestas transmitidas de padres a hijos:

¹[...] e. hombre que reconoce [...] cuando añadáis [...] ²[...] la ley de Dios [...] a quien le falta [...] ³[...el hombre] y su mujer para [...] ... [...] ⁴[...] para procrear descendencia... ⁷[...] su amiga que [...] para ella la inteligencia y el conocimiento en medio de [...] ⁸[...] ... [...] juntos, para estar [...] ⁹[...] los sufrimientos [...] y expiando [...] [...] para los hijos de justicia... (Frgs. 1-3, ll. 1-9).

⁴[... Bendecirán al] Dios de Israel, y tomando la palabra di[rán:] ⁵[Bendito el Dios de Israel que...] el tiempo de alegría para alabar su nombre ⁶[...]

⁹ Schuller, «Women in the Dead Sea Scrolls», 124.

los adultos y los jóvenes... ¹⁰[bendeci]mos el nombre del Dios de Israel que [nos ha dado] una fiesta para nuestra alegría... (Frag. 7-10, ll. 4-10).

3. Propuestas de la crítica

H. Stegemann supone que los esenios seguían fielmente, como los demás judíos, el primero de los mandatos bíblicos: «Creced y multiplicaos» (Gn 1,28), precedido por la afirmación «varón y mujer los creó» (1,27). La conjunción de ambos textos establecía el principio del matrimonio monógamo y de por vida, formado por la pareja de varón y mujer, al modo como también en el arca de Noé habían tenido entrada únicamente parejas de hombres o de animales (Gn 6,18; 7,7.13; 8,16.18; 9,1, en correspondencia con 1,28). El matrimonio era la norma y la práctica establecida, cumplida también por el Sumo Sacerdote, obligado como estaba al grado máximo de pureza ritual para ejercer sus funciones. Stegemann señala, por otra parte, un texto de la *Regla de la Congregación*, según el cual los esenios retrasaban en un par de años la edad en la que los judíos solían casarse.

Cuando ellos vengan, reunirán a todos los que vienen, incluyendo niños y mujeres, y leerán en sus oí[dos] todas las normas de la alianza, y les instruirán en todos sus preceptos para que no se extravíen en sus [errores.] Y esta es la regla para todos los ejércitos de la congregación, para todos los israelitas nativos. Desde su ju[ventud] [lo edu]carán en el libro de «HAGY», y de acuerdo con su edad le instruirán en los preceptos de la alianza, y re[cibirá] [ins]trucción en sus normas; durante diez años será contado entre los niños. A la edad de veinte a[ños pasará] [entre] los alistados para entrar en el lote en medio de su familia a unirse a la congregación santa. No se [acercará] a una mujer para conocerla por ayuntamiento carnal hasta que haya cumplido los veinte años, cuando conozca [el bien y] el mal. Entonces ella será recibida para dar testimonio contra él (sobre) los preceptos de la ley y para ocupar su sitio en la proclamación de los preceptos (1QRegla de la Congregación, 1Q28a - 1QSa, col. I 6-10).

Según Stegemann, si al número de jóvenes todavía célibes se añade el de viudos que, tras el fallecimiento de sus mujeres —muy frecuente entonces a causa del número de partos sucesivos— no podían volver a

contraer matrimonio, se puede obtener la falsa impresión de que la comunidad de Qumrán estaba integrada por miembros que llevaban una vida célibe¹⁰.

Josef Baumgarten considera que los textos de Qumrán reflejan una comunidad que estaba constituida por personas casadas, pero con una fuerte propensión al celibato¹¹.

Por el contrario, Elisha Qimron distingue entre los miembros de élite, que integraban la Comunidad de Qumrán (*yahad*), y el resto de miembros del movimiento esenio, que vivían en los llamados campamentos diseminados por la geografía de Israel. Los primeros extendían las exigencias de pureza ritual propias del Templo a la vida en la comunidad del desierto, practicando para ello el celibato; los segundos vivían en familias en las comunidades esenias extendidas por pueblos y ciudades¹².

Los informes arqueológicos de las excavaciones llevadas a cabo por Roland de Vaux y en menor escala más tarde por S. H. Steckoll¹³ suponen que casi un tercio de las cincuenta tumbas excavadas en los cementerios de Qumrán corresponden a restos de mujeres y niños: 36 tumbas de varones, nueve de mujeres y seis de niños, uno de ellos enterrado junto con su madre. El total de tumbas de estos cementerios puede calcularse

¹⁰ H. Stegemann, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús* (Madrid: Trotta, 1996), 215-220; *íd.*, «The Qumran Essenes», 83-166. Igualmente, J. Murphy-O'Connor, «An Essene Missionary document? CD ii 14-vi 1», *RB* 77 (1970) 220.

¹¹ J. Baumgarten, «The Qumran-Essene restraints on marriage», en L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin* (JSPSup 8; Sheffield: JSOT Press, 1990), 13-24. Milik, por el contrario, proponía que el grupo esenio, célibe en un principio, derivó más tarde hacia el matrimonio, J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (SBT 26; London: SCM Press, 1959), 96.

¹² E. Qimron, «Celibacy in the Dead Sea Scrolls and the two kinds of sectarians», en Trebolle Barrera - Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress*, 83-166.

¹³ R. de Vaux, «Fouilles de Khirbet Qumran», *RB* 60 (1953) 83-106; 61 (1954) 206-236; 63 (1956) 568-552; *íd.*, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls* (London: OUP - British Academy, 1973), 110; S. H. Steckoll, «Preliminary Excavation Report from Qumran Cemetery», *RevQ* 6 (1967-1968) 323-344.

en 1200. No es posible afirmar, como ha venido haciéndose, que el resto de tumbas corresponde a varones. El cementerio de `Ain el Ghuweir, situado a 7 kilómetros al sur de Qumrán y relacionado al parecer con el de Qumrán por las monedas y cerámica allí encontradas y también por la disposición de los cadáveres en dirección sur-norte, ofrece un porcentaje comparable al de Qumrán: de las 20 tumbas excavadas 12 corresponden a restos de varones, 7 a restos de mujeres y una tumba a restos de un niño. Los datos arqueológicos parecen apoyar no tanto el celibato de los miembros del grupo de Qumrán, como se ha dado generalmente por supuesto, sino más bien la pertenencia de mujeres a este grupo esenio¹⁴.

Si fuera necesario formular una conclusión de lo expuesto, cabría decir que no se puede afirmar con rotundidad que la comunidad esenia de Qumrán practicara un celibato estricto, aunque es difícil negar que propendiera a ello. La consideración y el papel social de la mujer en el movimiento esenio y en la «secta» de Qumrán respondían a todos los estereotipos del judaísmo de la época, aunque con un acento más radical y extremo en lo que respecta a su marginación en situaciones de impureza ritual, pero, al mismo tiempo, con una posible participación más activa en la vida ascética y religiosa del grupo y del movimiento esenio: mismas ideas, pues, pero aplicadas más extrema y apasionadamente.

¹⁴ Cf. B. Linda, «The Woman Question and Female Ascetics among Essenes», *BA* 57 (1994) 22-34.

La geografía esenia y cristiana de Jerusalén: Jesús, los Santos Lugares y las zonas marginales e impuras de la ciudad

Los últimos días de Jesús en Jerusalén discurren en zonas periféricas de la ciudad. Pasajes evangélicos que sitúan a Jesús en Jerusalén se localizan en zonas marginales, extramuros de la ciudad. Jesús no parece haberse adentrado en el interior de la ciudad, moviéndose únicamente por su periferia y por lugares ritualmente impuros para los judíos o en los que, en todo caso, su actividad tenía relación muy directa con cuestiones de impureza ritual. Jesús purifica o declara puro el lugar o las personas impuras que en él se encuentran.

Como consecuencia de ello, y dado que los lugares santos cristianos corresponden a los lugares en los que la tradición evangélica localizaba episodios significativos de la vida de Jesús, las basílicas y santuarios construidos en Jerusalén en los primeros siglos del cristianismo se alzan en zonas que en la época de Jesús correspondían al extrarradio o extramuros de la ciudad de Jerusalén. Los cristianos evitaron en un principio lo que habían sido las zonas céntricas de la ciudad.

Esta regla viene confirmada por la única excepción a la misma. Jesús estuvo sin duda varias veces en el Templo de Jerusalén, centro neurálgico de la vida religiosa y cívico-social de los judíos. Sin embargo, Jesús parece frecuentar solo las zonas marginales y menos puras de los atrios

del templo. No aparece nunca presenciando la ofrenda de sacrificios en la zona reservada a los israelitas. Su intervención más significativa es precisamente la «purificación» del Templo, sin duda en una zona lateral del atrio más exterior del Templo, al que los paganos tenían también acceso. Este lugar es el único en el que, a pesar de estar señalado por la intervención de Jesús en Jerusalén que resultó ser sin duda la más cargada de consecuencias, los cristianos no solo no construyeron iglesia alguna, sino que lo mantuvieron siempre en completo abandono como un lugar particularmente impuro.

La actitud de Jesús hacia el Templo no deja de mostrar ciertos puntos de contacto con la de los esenios¹. Las tradiciones evangélicas, en particular del evangelio de Juan, se relacionan con textos esenios de Qumrán y con datos sobre el barrio «esenio» de Jerusalén en la época de Jesús. Los lugares del Templo, de la ciudad y de sus alrededores en los que se localizan episodios de la vida de Jesús no solo se caracterizan por su marginalidad en el espacio geográfico y en el orden de lo sagrado, sino que tienen además algún tipo de conexión con el mundo de los esenios de la época. El evangelio de Juan, que hasta los descubrimientos de Qumrán había sido estudiado preferentemente desde la perspectiva del helenismo y, en particular, del gnosticismo, tiene indudable carácter judío y conoce muy de cerca la geografia² y el ambiente histórico de Palestina en los tiempos de Jesús, por la probable relación de Juan con un grupo sacerdotal que no residía lejos de Jerusalén. La tradición evangélica de Juan se remonta, según propio testimonio, a uno de los discí-

¹ C. A. Evans, «Opposition to the Temple: Jesus and the Dead Sea Scrolls», en J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (ABRL; New York: Doubleday, 1992), 198-233.

² «Any adequate theory of the history of the traditions in the Fourth Gospel must take cognizance of John's familiarity with Palestinian geography, not only of the country as a whole, but of the city Jerusalem itself» (167); «The Evangelist's geography, while rooted in history, is no doubt symbolic» (171), W. H. Brownlee, «Whence the Gospel According to John?», en J. H. Charlesworth (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls* (New York: Crossroad, 1991), 194 (166-194). Cf. R. D. Potter, «Topography and Archaeology in the Fourth Gospel», K. Aland - F. L. Cross *et al.* (eds.), *Studia Evangelica* (TU 73; Berlin: Akademie Verlag, 1959), 329-337.

pulos de Jesús (21,24), seguidor inicialmente del Bautista, originario este de círculos sacerdotales. El cuarto evangelio muestra evidente interés por los grupos baptistas, en relación también con la teología sacerdotal. La figura del Bautista puede ser el punto de conexión entre «el discípulo» al que se remonta la tradición del evangelio de Juan y algunos círculos esenios³. Esta relación explica que el mensaje de arrepentimiento predicado por Jesús tuviera eco entre tales grupos⁴.

Se ha discutido mucho sobre las posibles relaciones de Jesús y de Juan Bautista con el grupo esenio de Qumrán. Son de excluir seguramente por lo que se refiere a Jesús y no son más que posibles en lo que concierne a Juan Bautista. Las relaciones con los esenios podían darse con mucha mayor probabilidad en los diferentes puntos de Palestina en los que existían comunidades esenias y tal vez más todavía en relación con el «barrio esenio» de Jerusalén.

Antes de entrar en el análisis de las referencias a cada uno de los lugares de Jerusalén señalados por un episodio de la vida de Jesús y convertidos más tarde en lugares santos cristianos, es conveniente hacer algunas observaciones sobre la información suministrada por las fuentes evangélicas sobre la presencia de Jesús en Jerusalén. El evangelio de Juan se revela como un testimonio de primer orden en lo que se refiere a la ubicación de las tradiciones evangélicas en lugares muy precisos de Jerusalén y de sus alrededores.

El evangelio de Marcos, el más antiguo de los sinópticos, presenta una estructura en tres partes, localizadas respectivamente en Galilea, en el trayecto de ida a Jerusalén y en la ciudad de Jerusalén. Excluido el relato de la Pasión y por comparación con las numerosas referencias a lugares de Galilea, la ciudad de Jerusalén aparece citada solo en las predicciones de la Pasión (8,31; 9,31; 10,32-34). El evangelio de Mateo presenta un panorama similar.

³ Cf. R. E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (New York: Doubleday, 1996), 373.

⁴ A. Jaubert, «The Calendar of Qumran and the Passion Narrative in John», en Charlesworth (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, 62-75.

La obra completa de Lucas, compuesta por el evangelio correspondiente y los Hechos de los Apóstoles, concede especial importancia a la ciudad de Jerusalén, sobre todo si se compara con los otros dos evangelios sinópticos de Mateo y Marcos. Allí se sitúan los episodios de los últimos días de la vida de Jesús, pero sin una localización precisa.

La estructura del evangelio de Lucas está marcada por una geografía más teológica que física⁵. Corresponde a la de un caminar de Jesús hacia Jerusalén hasta el desenlace final en la ciudad santa. El evangelio comienza y concluye en el Templo (1,9 y 24,53). Jesús hace un único viaje a Jerusalén. A lo largo del cuerpo central del evangelio (9,51-19,27) se hacen referencias continuas al objetivo final del viaje (9,51-53; 13,22; 17,11; 19,11). En 13,34-35 se dice que Jesús ha de sufrir martirio precisamente en Jerusalén, conforme al destino que espera a un profeta. Al concluir el viaje a Jerusalén, Jesús pronuncia la profecía sobre la destrucción de Jerusalén (19,43-44).

Si la ciudad de Jerusalén es el punto de llegada, el Templo de Jerusalén es el centro de todas las atenciones. Cumplidos los días tras su nacimiento, Jesús es presentado en el Templo (2,22-23), conforme a un rito que tiene mucho de purificación. A la edad de 12 años peregrina al Templo (2,41-50). Cuando se acerca su final, Jesús lleva a cabo el signo de la purificación del Templo (19,45-46), con el que pretende mostrar que este es un lugar de oración y no una institución económica y de finanzas⁶. La misión de Jesús alcanza su cumplimiento en Jerusalén. En las cercanías de la ciudad sitúa Lucas las apariciones del Resucitado a los discípulos (24,13-53), quienes deben de permanecer en la ciudad (24,49). En los Hechos de los Apóstoles, obra del mismo Lucas, la ciudad de Jerusalén constituye el elemento de enlace con el evangelio (Lc 24,47; Hch 1,8; 5,28; 6,7). Tras permanecer en Jerusalén, conforme a las instrucciones del Maestro (1,4.12), los discípulos reciben allí el Espíritu en Pentecostés (2,1-47).

⁵ H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHT 17; Tübingen: Mohr-Siebeck, ⁵1964); J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28; New York: Doubleday, 1981), 163-169.

⁶ J. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew it* (London: Thames and Hudson, 1978), 117.

El evangelio atribuido a Juan, el discípulo predilecto, procede de medios sacerdotales y está relacionado posiblemente con círculos esenios a través de Juan el Bautista. Es el único evangelio que sitúa sus relatos en lugares muy precisos de Jerusalén. Se trata de lugares en los que están en juego cuestiones de pureza o impureza ritual, en relación sobre todo con enfermedades y curaciones de un paralítico, un ciego, un cojo (curado en presencia de Juan según Hch 3,1-10) o en alusión a un leproso, ámbito este de especial preocupación para los esenios que sobresalían como médicos y curanderos. Corresponden a lugares impuros o en los que se plantea una cuestión e incluso toda una polémica sobre el estado de pureza o impureza para poder participar en el culto y para ser miembro de la misma comunidad judía. Estos lugares están relacionados además con el «barrio esenio» o con otros que parecen guardar algún tipo de relación con los esenios.

1. Relatos del evangelio de Juan localizados en lugares «impuros» y extramuros de la ciudad

El evangelio de Juan centra la actividad de Jesús en Galilea, al igual que hacen los sinópticos, pero destaca mucho más la presencia de Jesús en Jerusalén y alrededores con datos topográficos muy precisos. Salvo por lo que se refiere a los acontecimientos de la Pasión, solo se hace mención de la presencia de Jesús en el interior de la ciudad con ocasión del episodio de la *Purificación* del Templo y de la predicación de Jesús en el propio Templo (sin mayor especificación de lugar dentro del recinto del Templo, Jn 7,14).

Las referencias específicas de Juan corresponden a lugares marginales de la ciudad, situados extramuros o en las proximidades de las murallas, como es el caso de las piscinas de Betesda y de Siloé, o en el extrarradio, a pocos kilómetros de Jerusalén, como es el caso de la aldea de Betania.

1.1. Betesda: curación de un paralítico (Jn 5)

La curación de un hombre paralítico desde hacía 38 años tiene lugar en la piscina de Betesda, «una piscina, llamada en hebreo Beth-zatha, que

tenía cinco pórticos» (Jn 5,2). Las excavaciones arqueológicas han demostrado que esta piscina, situada extramuros al norte del área del Templo, tenía efectivamente cinco pórticos, pues se trataba de una piscina doble. El quinto pórtico se situaba sobre una zona rocosa que separaba las dos partes del conjunto de la piscina. En este lugar se construyó después del año 135 d.C. un templo pagano, seguidamente una iglesia bizantina en el siglo v y, finalmente, una iglesia cruzada en el siglo xii. Es muy probable que la piscina puesta al descubierto en las excavaciones corresponda a la aludida en Jn 5,2. El Rollo de cobre hace referencia a este lugar: «En Beth Esdatain, en la cisterna» (3Q15 xi 12)⁷. Josefo hace referencia a la «cuarta colina» de Jerusalén al norte del monte del Templo y la denomina en griego «Bezetha» (*Guerra judía*, 5,4.2). El nombre de «Probática» o «piscina de las ovejas» está relacionada con un mercado de ovejas. La Piscina probática y la Piscina de Israel, adyacente esta al muro y al pórtico septentrional del atrio de los Gentiles del templo herodiano, se encuentran en una hondonada que permitía la recogida de aguas en la propia piscina⁸. Como supone el evangelio de Juan, en tiempos de Cristo este era un lugar de curaciones, relacionado con el culto a Esculapio. Allí acudían enfermos que ocupaban sus cinco pórticos. Cuando los romanos trataron de implantar en Jerusalén los cultos oficiales del Imperio, construyeron aquí un lugar de culto para curaciones, un *serapeium* o un *asclepium* posiblemente. Es muy probable que con anterioridad al 135, este fuera ya un lugar de curaciones, al modo de los templos de Esculapio, al que los enfermos acudían para ser curados; dormían en el santuario a la espera de un sueño de curación y allí practicaban sus abluciones y purificaciones. El santuario judío fue sustituido por otro pagano, conservando siempre su carácter de lugar de curaciones.

⁷ García Martínez, *Textos de Qumrán*, 480; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English* (London: Allen Lane - Penguin Press, 1997), 588.

⁸ «Hasta hace unos años existía un mercado de ovejas que se celebraba los martes fuera de las murallas, en la Puerta de San Esteban o de Los Leones, situada en las proximidades de esta piscina. Igualmente hasta mediados de los años 70 todavía se podían ver los restos de la Piscina de Israel en una zona hoy allanada para la construcción de un parking». R. E. Brown, *El evangelio según Juan. I-XII* (Madrid: Cristiandad, 1979), 627.

Estos datos muestran que este lugar, situado seguramente extramuros de la ciudad, al menos en alguna época, y sumamente importante para el aprovisionamiento de agua para el Templo, estaba cargado de referencias a cuestiones de impureza ritual por su relación con las enfermedades y curaciones. Sorprende que un lugar de carácter impuro e incluso pagano pudiera hallarse en un emplazamiento tan próximo al Templo. Aunque en tiempos de Jesús este lugar estaba seguramente controlado por judíos, no dejaba de ser considerado como un lugar impuro y de hecho el hombre curado allí por Jesús no solo es acusado de impureza sino también de heterodoxia.

1.2. Siloé: curación del ciego de nacimiento (Jn 9)

La curación del ciego de nacimiento tiene lugar en la piscina de Siloé (*šiloa* en hebreo), que se encuentra al sur de la Ciudad de David, en el punto donde convergen los valles del Cedrón y del Tiropeón. El lugar es propicio para plantear situaciones relacionadas con la pureza y la impureza ritual, pues de esta piscina se tomaba el agua utilizada en la fiesta de los Tabernáculos⁹. Al igual que el cojo de la piscina de Betesda, el ciego es sometido también a un interrogatorio y, finalmente, es objeto de excomunión. La información suministrada por Josefo supone que la piscina se encontraba extramuros de la ciudad¹⁰. Se ha buscado una conexión esenia al dato evangélico sobre el hombre portador de un cántaro de agua, al que debían encontrar los discípulos enviados por Jesús para preparar la Cena, que no eran otros, según Lc 22,8, que Pedro y Juan precisamente (Mt 26,17-19; Mc 14,12; Lc 22,7-14). El evangelio de Lucas ofrece también una localización geográfica más precisa: «Cuando entréis en la ciudad...» (Lc 22,10), lo que induce a pensar que se refiere a la zona de la piscina de Siloé, en las proximidades de la puerta suroriental de la ciudad, de donde se recogía el agua para la fiesta de los Ácimos. Pixner

⁹ Brown, *El evangelio según Juan. I-XII*, 627.

¹⁰ «[A]nd this certainly had been the position of the original pool of the Shiloah system. If therefore we heed Josephus, this lower pool, now called Birket el Hamra, must been the Pool of Siloam' mentioned in John's Gospel», Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew it*, 106.

piensa que el hombre del cántaro era un esenio que llevaba agua para abluciones rituales¹¹. Una calle con escalinatas, excavada en las inmediaciones de San Pedro in Gallicantu, conduce desde Siloé hasta la zona del barrio esenio. Esta calle estaba posiblemente dividida de modo que personas con diferente grado de pureza no tuvieran que mezclarse¹².

Jesús trató de organizar la cena de modo que pudiera celebrarse conforme a las prescripciones de pureza ritual, en una zona marginal, sin llamar la atención de quienes podían tratar de apresarle.

1.3. Betania: resurrección de Lázaro y unción de Jesús (Jn 11-12)

El episodio de la resurrección de Lázaro está localizado en Betania, una aldea que se encuentra a pocos kilómetros al este de Jerusalén. Betania, al igual que Efrén (Jn 11,54), era una aldea de refugio situada en el borde del desierto, en el que Jesús encuentra acogida. Hasta la época del Mandato británico toda esta zona colindante con el desierto era zona de huidos y de perseguidos por la justicia.

El relato evangélico supone que Jesús llegó a Betania y a Jerusalén procedente de la Perea, en territorio de Herodes Antipas al este del Jordán. Jesús hubo de cruzar el río, llegó a Jericó y desde allí subió a Jerusalén por el camino que seguía el mismo trazado de la calzada romana pavimentada un siglo o dos más tarde, cuyos restos son todavía visibles en gran parte de su recorrido. El texto de Mt 11,1 alude «a Jerusalén, a Betfagé (actual *At-Tur*, en la zona de menor altura en la cumbre del mon-

¹¹ B. Pixner, «Das Essenerquartier in Jerusalem und dessen Einfluss auf die Urkirche», *Das Heilige Land* 113 (1981) 3-14, especialmente 12-14.

¹² Cf. R. Riesner, «Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem», en Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 198-234 (219). Riesner cita en apoyo el siguiente texto de la *Carta de Aristeeas* 106: «Hay también escalinatas hacia las calles. Algunos transitan por arriba; otros por debajo, y se mantienen lo más lejos que pueden de los transeúntes a causa de los que están purificándose para no tocar nada de lo prohibido», N. Fernández Marcos, «Carta de Aristeeas», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Tomo II (Madrid: Cristiandad, 1983), 34.

te de los Olivos) y Betania, en el monte de los Olivos»¹³. La entrada de Jesús en Jerusalén se localiza en la zona oriental.

En Betania tiene también lugar el episodio de la unción «en casa de Simón el leproso» (Mc 14,3-9). De los tres lugares situados al este de la ciudad y reservados para los leprosos¹⁴, uno de ellos se encontraba próximo a Betania, pues con referencia a esta aldea se alude en el evangelio de Mateo a la casa de Simón el leproso (Mt 26,6; Mc 14,13).

El evangelio de Juan hace referencia a Betania y a los amigos de Jesús, Lázaro, Marta y María, miembros de una misma familia. Los tres no estaban al parecer casados y eran objeto, al menos en el caso de María, de enseñanzas especiales o de carácter esotérico. Procede recordar aquí la práctica del celibato entre los esenios y el carácter esotérico de su forma de enseñanza.

2. Episodios de los evangelios sinópticos localizados intramuros de la ciudad

Los tres sinópticos y Juan coinciden en prestar especial relevancia a los acontecimientos de los últimos días de Jesús en Jerusalén: la purificación del Templo, la Última Cena, la condena en el Pretorio y la crucifixión en el Calvario. Todos ellos, excepto la crucifixión, tienen lugar intramuros y en sitios muy significativos de la ciudad, siempre en relación con cuestiones de pureza e impureza ritual.

La primera comunidad judeocristiana de Jerusalén seguía ligada al Templo y no parece haber frecuentado otros lugares cristianos que no fueran el conjunto del Calvario y la Anástasis, Getsemaní y el monte Sion.

¹³ El paralelo de Mc 21,1 presenta ligeras diferencias. Cf. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew it*, 114.

¹⁴ «Harás tres sitios, al Oriente de la ciudad, separados unos de otros, a los que irán los leprosos, los que padecen gonorrea y los hombres que tienen una polución», 11QRollo del Templo, 46,17-18, cf. Y. Yadin, *The Temple Scroll* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1983), 305. Otto Betz supone que Simón era esenio, cf. O. Betz, «Jesus and the Temple Scroll», en Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 75-102 (78s).

Sin embargo, a partir de la destrucción de Jerusalén en el año 70 se produce una nueva situación, que culmina en la época bizantina cuando Jerusalén se convierte en una ciudad cristiana.

2.1. La Purificación del Templo

En los evangelios sinópticos, la entrada triunfal de Jesús en la ciudad y en el Templo y la subsiguiente purificación del mismo constituyen un momento crucial, decisivo para la acusación presentada más tarde contra Jesús ante el tribunal judío y para la ejecución final a manos de los romanos (Mc 11,11.15). No es posible conocer con exactitud cuál era el lugar en el que los cambistas tenían sus mesas de negocios para que las gentes pudieran hacer sus ofrendas en el Templo en la moneda autorizada¹⁵. Se trataba seguramente de un lugar situado en el recinto del atrio más exterior del Templo, fuera del espacio más sagrado correspondiente a lo que había sido el propio perímetro del Templo en la época macabea¹⁶. La tradición cristiana no elevó ningún templo sobre este emplazamiento, que permaneció destruido para significar que el templo formaba parte de la economía del antiguo orden de salvación. Los cristianos dejaron en estado de completo abandono la zona del Templo de Jerusalén que los romanos habían destruido en el año 70 d.C. Las ruinas del antiguo templo judío debían constituir testimonio fehaciente de que la profecía de Jesús acerca de la destrucción del Templo había tenido cumplimiento. La Iglesia cristiana había sustituido definitivamente al Templo judío y nada más elocuente para darse cuenta de ello que contemplar la Basílica constantiniana erigida sobre el Calvario y la Tumba de Cristo y volver seguidamente la vista a las ruinas del antiguo Templo judío. La explanada en cuyo centro se había alzado el templo de Salomón era un lugar abandonado, casi extramuros de la ciudad, pues los restos del muro occidental del antiguo Templo servían ahora de cierre y amurallamiento de la ciudad por su lado oriental.

¹⁵ Juan sitúa la escena de 10,22-42 «en el Templo, en el pórtico de Salomón» (v. 23).

¹⁶ D. Bahat, «Le temple de Zorobabel à Hérode», *MdB* 60 (1989) 14.

2.2. El lugar de la Última Cena y el «barrio esenio» de Jerusalén

La Última Cena no aparece localizada con precisión en los evangelios, pero tuvo lugar seguramente intramuros de la ciudad, en la zona suroccidental denominada actualmente «monte Sion». Esta zona de la ciudad quedó abandonada y en ruinas tras la destrucción del año 70 y situada definitivamente fuera de las murallas de la ciudad tras la reconstrucción de estas en el 135¹⁷.

Según el relato evangélico, Jesús indicó a Pedro y, lo que es más significativo a nuestro propósito, también a Juan que debían dirigirse a un lugar situado «(dentro de) la ciudad» (Lc 22,10), en el que habrían de encontrar a un hombre que les indicaría el sitio donde celebrar la Pascua. La cena tuvo lugar seguramente dentro de la ciudad, a pesar de que, por el tiempo que duraba la fiesta y para permitir la celebración de la Pascua a los peregrinos que desbordaban la capacidad de acogida de la ciudad, se consideraba que el perímetro del espacio sagrado de la ciudad se extendía también extramuros. En todo caso, terminada la cena, Jesús y sus discípulos cruzaron el Cedrón (Jn 18,1) y se dirigieron hacia el monte de los Olivos (Mc 14,26) al sitio de Getsemaní, lugar de encuentro habitual según Lc 22,39 y en el que Jesús había estado frecuentemente con sus discípulos según Jn 18,2. Jesús pasó la noche siguiente a su entrada en Jerusalén en la aldea de Betania (Mc 11,11-12); más tarde estuvo presente también allí con ocasión de una cena en casa de Simón, «el leproso» (Mc 14,3). Jesús parece haber pasado varios días en Betania. Pudo haber pasado también alguna noche al abrigo en alguna de las cuevas en Getsemaní, como sucedió la noche en la que fue hecho prisionero. No es posible saber con exactitud cuál era este lugar, definido como un «lugar» o el «lugar» (Mc 14,32) en relación con una «orquídea» o la «orquídea» (Jn 18,1) de Getsemaní. El nombre de «Getsemaní», «huerto de los oli-

¹⁷ Sobre este apartado, cf. especialmente R. Riesner, «Das Jerusalemer Esse-, nerviertel und die Urgemeinde», ANRW II.26.2 (Berlin - New York: De Gruyter, 1995), 1775-1922; íd., «Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem», 198-233.

vos», no fue olvidado más tarde y su localización general está fuera de dudas. Allí se construyó en época bizantina la Iglesia de la Agonía (actual «Iglesia de las Naciones»), orientada en torno a la roca sobre la cual, según la tradición, Jesús se arrodilló para orar. Cerca de la iglesia de la Tumba de María, se encuentra la Cueva de Getsemaní, que en tiempos de Jesús pudo ser un lugar en el que se elaboraba aceite.

Según el apócrifo de los Hechos de Juan, una cueva en el monte de los Olivos fue considerada desde comienzos del siglo III como el lugar en el que Jesús enseñaba al grupo reducido de sus discípulos. Orígenes y Jerónimo suministran una información similar¹⁸. Constantino construyó sobre el lugar de esta cueva la basílica llamada «Eleona». No deja de ser significativo el hecho de que sean precisamente los Hechos de Juan los que conservan tal información, en relación con una enseñanza en algún sentido esotérica, reservada a solo los discípulos, lo que representa una característica típica de la enseñanza esenia.

Las excavaciones de Magen Broshi y de Nahman Avigad han demostrado que, tras la destrucción por Tito en el año 70 y hasta los inicios de las grandes construcciones bizantinas a mediados del siglo IV, la zona del actual monte Sion estuvo abandonada y prácticamente deshabitada¹⁹.

El lugar de la actual Tumba de David corresponde a los restos de una sinagoga judía, cuyo nicho (para guardar la Torá) en forma de pequeño ábside con 1,92 m sobre el nivel del suelo se puede ver todavía detrás del cenotafio actual. Esta sinagoga se convirtió en lugar de culto judeocristiano en el período de Aelia Capitolina²⁰. Las fuentes neotestamentarias hacen referencia a un primer lugar de culto cristiano bajo la denominación de ὑπερῶον que corresponde al hebreo *aliyyá* / *alit*, «habitación

¹⁸ Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew it*, 119.

¹⁹ N. Avigad, *Discovering Jerusalem* (Jerusalem: Shikmonah, 1983), 205-207.

²⁰ B. Pixner, «Sion III - "Nea Sion": Topographische und geschichtliche Untersuchung des Sitzes der Urkirche», *Das Heilige Land* 111 (1979) 3-13; íd., «The Apostolic Synagogue on Mount Zion», *BAR* 17 (1990) 16-35 (60); F. Manns, «Le prime generazioni Cristiane della Palestina alla luce degli scavi archeologici e delle fonte letterarie», Pontificium Athenaeum Antonianum (ed.), *La Terra Santa. Studi di Archeologia* (Roma: Pontificium Athenaeum Antonianum, 1983), 70-84 (78-83).

superior» (1 Re 17,19.23; 2 Re 4,11; 23,12; Jr 22,13s; Neh 3,312; cf. también Sal 104,3.13). Tras la destrucción de Jerusalén, los judeocristianos regresaron de Pella en el cuarto año de Vespasiano (72/73), bajo la dirección de Simeón Bar-Cleofas, y construyeron una iglesia en Jerusalén. La continuidad de los lugares de culto antes y después del año 70 queda garantizada por este Simeón Bar-Cleofas, que hace de puente entre Jesús y el período postapostólico, pues, al igual que Santiago, el «hermano del Señor» que dirigió la comunidad de Jerusalén hasta su muerte en el 62, Simón era también pariente de Jesús²¹. No puede decirse que la sinagoga judeocristiana, de la que se conservan restos, fuera exactamente el sitio de la «habitación alta» aludida en el Nuevo Testamento, pero conserva la memoria de tal lugar en las inmediaciones.

Otro miembro de la familia de Jesús, Judá, último obispo judeocristiano de Jerusalén, garantiza también la pervivencia y continuidad de los recuerdos y tradiciones de los judeocristianos tras la crisis de la segunda guerra de los judíos contra Roma en tiempos de Bar Kokhba. Judá escribió una cronografía que contenía referencias a la llamada tumba de Adán en el Gólgota, tradición conocida por Julio Africano y por Orígenes²². Esta tradición forma parte de una serie de leyendas judeocristianas que recuerdan a escritos esenios, como son el *Testamento de Adán*, el *Apocalipsis de Adán*, la *Vida de Adán y Eva*, la *Cueva del Tesoro* en siríaco y el *Libro de Adán* en etíope. A comienzos del período bizantino, los lugares de las tradiciones judeocristianas eran bien conocidos en Jerusalén. Existen datos para pensar que una minoría judeocristiana vivía en Jerusalén todavía a comienzos del período bizantino. La tradición que sitúa el primer lugar de encuentro de la comunidad cristiana primitiva en la mon-

²¹ A. Schlatter, *Synagoge und Kirche bis zum Barkochba-Aufstand* (Stuttgart: Callwer, 1996), 111-118; B. Pixner, «Simeon Bar Kleophas, zweiter Bischof von Jeruesalem», en J. G. Plöger - J. Schreiner (eds.), *Heilige im Heiligen Land* (Würzburg: Echter, 1982), 300-304.

²² A. Schlatter, *Der Chronograph aus dem zehnten Jahre Antonins* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1894), 225, citado por R. Riesner, «Jesus, the Primitive Community, and the Essene Quarter of Jerusalem», en Charlesworth (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*, 198-233 (225).

taña suroccidental es fiable²³. Por el contrario, la tradición que sitúa la Última Cena en el monte Sion tiene algunos argumentos a favor, pero no son tan fuertes como los que se refieren al primer lugar de encuentro de la comunidad primitiva. Este lugar se encuentra en la misma zona o en las proximidades del barrio esenio de Jerusalén.

La comunidad de Qumrán era solo una parte de un amplio movimiento esenio²⁴ con antecedentes apocalípticos en el período persa (*Henoc, Jubileos, Documento de Damasco*). Los miembros de la comunidad de Qumrán abandonaron este lugar durante la época del reinado de Herodes (37-34 a.C.), siendo ocupado de nuevo a partir de los años que median entre el 4 a.C. y el 1 d.C. El abandono y posterior reocupación están relacionados seguramente con el favor que Herodes dispensaba a los esenios. Josefo encuentra dos explicaciones a este favor: el hecho de que se hubiera cumplido la profecía que un tal «Manaemos el Esenio» había dirigido a Herodes anunciándole que ocuparía el trono regio y, por otra parte, el odio que Herodes alimentaba hacia los asmoneos, adversarios natos de los esenios. Todo ello permite suponer que un grupo de esenios habitó en Jerusalén durante el reinado de Herodes, en un período de tiempo en el que el clima político les era favorable²⁵.

La existencia de una «puerta de los esenios» en Jerusalén implica la existencia también de un barrio esenio en Jerusalén. Las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo han puesto de manifiesto que esta puerta estuvo en uso en el período herodiano; restos de la misma corresponden a los períodos posteriores de la Aelia Capitolina y bizantino²⁶. La preo-

²³ P. Benoit, «Le prétoire de Pilate à l'époque byzantine», *RB* 91 (1984) 161-177 (177).

²⁴ F. García Martínez - A. S. van der Woude, «A "Groningen Hypothesis" of Qumran Origins and Early History», en F. García Martínez, *The Texts of Qumran and the History of the Community: Proceedings of the Groningen Congress on the Dead Sea Scrolls (20-23 August 1989)*. Vol. 3: *The History of the Community* (RevQ 14/56; Paris: Gabalda, 1990), 521-541.

²⁵ B. C. Daniel, «Nouveaux arguments en faveur de l'identification des Hérodians et des Esséniens», *RevQ* 7 (1970) 397-402 (398).

²⁶ B. Pixner, «An Essene Quarter on Mount Zion», *Studia Hierosolymitana in onore a Bellarmino Bagatti, I Studi archeologici* (Jerusalem: Franciscan Printing Press,

cupación extrema que los esenios tenían por cuestiones de pureza ritual les obligaba a disponer de una puerta propia para entrar y salir de la ciudad. Existen además otras razones que apoyan la afirmación de que existía en barrio esenio en esta zona de la ciudad. La descripción que Josefo hace del denominado «Bethso» es ininteligible si este lugar no era una instalación de carácter muy especial relacionada con los esenios²⁷. Con anterioridad a las excavaciones, Milgrom había avanzado ya la hipótesis según la cual se trataba probablemente de una pequeña puerta utilizada únicamente por los esenios con objeto de acceder a los servicios higiénicos situados fuera de la muralla²⁸.

En un área relativamente pequeña de esta zona del «barrio esenio» se ha encontrado toda una red de *miqwa'ot* (no menos de seis). El más amplio de estos baños rituales fue convertido en el período bizantino en una capilla bautismal subterránea; se trata de la piscina ritual de mayores dimensiones encontrada en Jerusalén; su tamaño hace pensar que pertenecía a una comunidad y no a un individuo. Extramuros se ha encontrado un doble baño situado bajo la roca, relacionado probablemente con los baños rituales que los esenios practicaban después de hacer uso de

1976), 245-285; íd., «The History of the "Gate of the Essenes"», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 105 (1989) 96-104; B. Pixner - D. Chen - S. Margalit, «Mount Zion: The "Gate of the Essenes" Re-excavated», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 105 (1989) 85-95; B. Pixner, *Wege des Messias und Stätten der Urkirche. Jesus und das Juden-christentum im Licht neuer archäologischer Erkenntnisse* (Giessen: Brunnen, 1991); íd., «Archäologische Beobachtungen zum Jerusalemer Essener-Viertel und zur Urgemeinde», en B. Mayer (ed.), *Christen und Christliches in Qumran?* (Regensburg: Friedrich Pustet, 1992), 89-113; R. Riesner, «Josephus "Gate of the Essenes" in Modern Discussion», *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 105 (1989) 105-109; íd., «Das Jerusalemer Essener-Viertel Antwort auf Einige Einwände», en Z. J. Kapera (ed.), *Intertestamental Essays in Honour of Jozef Tadeusz Milik* (Krakow: Enigma, 1992), 179-186; íd., «Essene Gate», en D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary* (Vol. II; New York: Doubleday, 1992), 618-619; íd., «Essener und Urkirche in Jerusalem», en Mayer (ed.), *Christen und Christliches in Qumran?*, 139-155.

²⁷ J. A. Emerton, «A Consideration of Two Recent Theories about Bethso in Josephus' Description of Jerusalem and a Passage in the Temple Scroll», en W. Claassen (ed.), *Text and Context: Old Testament and Semitic Studies for F. C. Fensham* (JSOTSup 48; Sheffield: JSOT Press, 1988), 93-104.

²⁸ J. Milgrom, «The Temple Scroll», *BA* 41 (1978) 105-120 (117).

las letrinas (Josefo, *Guerra judía* 2,149). También en Qumrán se han encontrado baños situados fuera del perímetro del lugar de ocupación esenia. El Rollo de cobre encontrado en la cueva 3 de Qumrán enumera una serie de lugares ocultos (números 3-17) que corresponden seguramente a la zona de ocupación de la comunidad esenia en el monte Sion²⁹.

Si el lugar en el que se celebró la Última Cena estaba muy próximo al barrio esenio, ello puede constituir un argumento añadido a la hipótesis según la cual esta Cena constituyó una verdadera comida de Pascua realizada conforme al calendario sacerdotal³⁰. No cabe duda de que la proximidad entre el *mahané* («campamento» o lugar de ocupación) de los esenios y el lugar de reunión de los primeros cristianos hace posible el influjo mutuo entre unos y otros³¹.

2.3. El Pretorio

El Pretorio del que hablan las fuentes evangélicas ha sido localizado en el Palacio de Herodes al oeste de la ciudad, en la Torre Antonia al noroeste-

²⁹ «En el gran aljibe del patio del peristilo... En la colina de Kojlit... En la cisterna rebocada de Manos, descendiendo a la izquierda... En el aljibe relleno que está debajo de las escaleras... En la cueva de la casa alfombrada de Yeshu (?)... En el subterráneo que hay en el pario de Matia hay maderas, y en medio de él un aljibe... En el aljibe que está enfrente de la Puerta Oriental... Y en la acequia que hay en él... En el aljibe que está bajo el muro del Este en un saliente de la roca... En la piscina al Este de Kojlit, en el ángulo Norte..., En el patio de [...], bajo el ángulo Sur... Debajo del otro ángulo, el oriental... En el túnel que hay en Miljam, al Norte... En la tumba que hay en Miljam... En el gran aljibe que hay en [...] en el pilar del Norte...», García Martínez, *Textos de Qumrán*, 477s. Cf. B. Pixner, «Unravelling the Copper Scroll Code: A Study on the Topography of 3Q15», *RevQ* 11 (1983) 323-365.

³⁰ A. Jaubert, *The Date of the Last Supper* (Staten Island: Alba House, 1965); íd., «The Calendar of Qumran and the Passion Narrative in John», en Charlesworth (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, 62-75; K.-G., Kuhn, «The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran», en K. Stendahl - J. H. Charlesworth (eds.), *The Scrolls and the New Testament* (New York: Crossroad, 1992), 54-64; P. Benoit, «La date de la cène», *RB* 65 (1958) 590-594.

³¹ D. Flusser, «The Last Supper and the Essenes», en D. Flusser, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes Press, 1988), 202-206; O. Betz, «Kone takte zwischen Christen und Essener», en Mayer (ed.), *Christen und Christliches in Qumran?*, 157-175.

te y, seguramente con mayor probabilidad, en el palacio asmoneo situado en el centro de la ciudad³². El Pretorio (Mt 27,27; Mc 15,16) era en todo caso un lugar impuro, como precisamente el evangelio de Juan no deja de señalar: «ellos no entraron en el Pretorio para no contaminarse, y, en cambio, poder comer el cordero pascual» (Jn 18,18, cf. 18.33; 19,9).

El cristianismo de los primeros siglos trató de establecer una conmemoración de lo acaecido en el Pretorio y de integrar este lugar en las procesiones litúrgicas y en las peregrinaciones por la ciudad. Conforme a la tradición cristiana más antigua, el Pretorio se encontraba en algún lugar en la pendiente occidental del valle del Tiropeón, frente a la esquina suroccidental del perímetro del Templo³³. En el 348 d.C. Cirilo de Jerusalén conocía las ruinas de la casa donde había tenido lugar el juicio por Pilatos³⁴. En la primera mitad del siglo v, este lugar constituía una de las estaciones de la procesión de Viernes Santo. Hacia el 450 se construyó allí una iglesia, conocida más tarde como *Hagia Sophia*. La descripción de un peregrino anónimo de Piacenza en el 580 y la representación del mapa de Madaba de esta época permiten situar esta iglesia en la zona de los restos de la iglesia cruzada de Santa María de los Caballeros Teutónicos, en el actual barrio judío de la ciudad vieja de Jerusalén. El emplazamiento de esta iglesia corresponde seguramente al del antiguo palacio de los asmoneos (*Guerra judía* 2,344), utilizado por Herodes el Grande entre el 37 y el 23 a.C. como palacio administrativo y judicial (*Guerra judía* 1,443; *Antigüedades judías* 15,229.247s.268). Los prefectos romanos se incautaron de este y de todos los palacios herodianos.

En la época bizantina, en el siglo vi a lo más tarde, existía un *Via crucis* que recorría los lugares de la Pasión hasta el Calvario y la Anástasis. La procesión partía del monte de los Olivos, pasaba por Getsemaní, atravesaba el Cedrón en dirección a la «Casa del Sumo Sacerdote» (Cai-

³² E. Otto, *Jerusalem. Die Geschichte der Heiligen Stadt* (Stuttgart: Kohlhammer, 1980), 152s; P. Benoit, «Le Prétoire de Pilate à l'ère byzantine», *RB* 91 (1984) 161-177.

³³ B. Pixner, «Where Was the Original Via Dolorosa?», *Christian News from Israel* 27 (1979-1980) 7-10; 51-53.

³⁴ D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum* (Jerusalem: Franciscan Printing Press, ³1982), 583.

fás, Mc 14,35; Lc 22,54; Jn 18,15) situada seguramente en la Ciudad Alta al este del monte Sion. Hacía su entrada entonces en la ciudad a través de una puerta hasta el lugar del «Palacio del Juez» o Pretorio de Pilatos, sobre el que se alzaba la iglesia *Hagia Sophia*, para alcanzar finalmente la basílica del Santo Sepulcro³⁵. En tiempos del peregrino de Burdeos (año 333), el lugar del Pretorio o Palacio de Pilatos permanecía en ruinas antes de que se construyera la iglesia *Hagia Sophia*, que en realidad no hacía sino preservar el recuerdo del carácter ruinoso del lugar³⁶.

3. El Calvario y la tumba de Jesús ubicados en una zona impura y extramuros

Siguiendo el orden cronológico, la Pasión culmina, según toda la tradición evangélica, en el Calvario situado en una zona que, según los datos arqueológicos, permaneció deshabitada hasta el siglo I d.C. El mejor ejemplo de zona deshabitada es la del valle de la Gehenna al sur de la ciudad, relacionado con la «Puerta del estiércol», lugar impuro por excelencia, que, debido a la localización del «infierno» en el mismo, ha permanecido deshabitado hasta el día de hoy. La zona del Calvario era un lugar de antiguas canteras abandonadas, que podían servir muy bien para excavar tumbas en la roca. Como zona de sepulcros, no dejaba de tener connotaciones de impureza. Por otra parte, en la geografía simbólica esenia, si los alrededores del «campamento» y de la ciudad de Jerusalén estaban destinados a los «hijos de Belial» y a los impuros de toda clase³⁷, esta zona noroccidental extramuros de la ciudad era tal vez especialmente impura, en relación en el denominado «Bethso». El hecho de que el Calvario sirviera, al menos ocasionalmente, como picota para ajusticiamientos a la puerta de la ciudad añade un plus de impureza a

³⁵ Cf. el artículo citado de Pixner, «Where Was the Original Via Dolorosa?», 7-10; 51-53. Igualmente, F. E. Peters, *Jerusalem. The Holy City in the Eyes of Chroniclers, Visitors, Pilgrims, and Prophets from the Days of Abraham to the Beginnings of Modern Times* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1985), 154ss.

³⁶ Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew it*, 180.

³⁷ F. Schmidt, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân* (Paris: Seuil, 1994), 182.

esta zona. Sobre este lugar se levantó en época bizantina la basílica del Santo Sepulcro y a su alrededor el «barrio cristiano», conocido como tal hasta el día de hoy.

La polémica entre religiones muestra cómo las acusaciones de impureza constituyen la mayor afrenta que hacerse pueda. Los lugares más santos y significativos de cada religión fueron designados por las otras con la denominación que resultaba más insultante: «cúmulo o monte de estiércol», máxima expresión de la impureza del lugar. Tal es la deformación en árabe, *Kanisat al-Qumâma*, del nombre de la basílica de la Anástasis, *Kanisat al-Qiyama*, «Iglesia de la Resurrección». Por su parte, los cristianos habían abandonado el lugar del templo de Salomón para hacer patente su destrucción, convirtiéndolo en un montón de estiércol, al que las mujeres arrojaban incluso vestidos manchados con sangre de menstruación para mayor ofensa de los judíos. Omar hubo de remover el estiércol acumulado sobre la roca para construir la mezquita que lleva su nombre, esperando que cayeran tres fuertes tormentas de agua para que el lugar quedara purificado³⁸.

4. Consideraciones finales

a) Para completar el panorama anterior, se ha de hacer referencia al relato de la curación del paralítico de nacimiento en la Puerta Hermosa según Hch 3,1. En el relato del evangelio de Juan sobre la resurrección (Jn 20,1-18), aparecen de nuevo juntos «Simón Pedro y el otro discípulo (al que Jesús amaba)». El discípulo Juan aparece también junto a Pedro en el relato de Hechos 3. Continuando al parecer la tradición del mismo Jesús, la intervención milagrosa de sus discípulos tiene lugar extramuros, en la misma puerta de entrada al Templo (posiblemente la «Puerta de Nicanor»). De nuevo, alguien impuro por un defecto físico es sanado y purificado y puede entrar en el recinto del Templo con Pedro y Juan. La imprecisión en la referencia al lugar y el hecho de que este formara parte del espacio del Templo destruido en el 70 y mantenido en estado de aban-

³⁸ Cf. la obra citada de Peters, *Jerusalem*, 187.

dono a partir de entonces explica que no gozara de especial veneración entre los cristianos y no se construyera en el mismo iglesia alguna.

b) En la tradición joánica se produce ya una sacralización de los «Lugares» que más tarde recibirán el calificativo de «Santos». El término *topos*, «lugar», se encuentra 16 veces en el evangelio de Juan. En 9 de estos casos, esta denominación se refiere a los lugares aludidos anteriormente: Betesda (5,13), Betania (11,6; 11,30), Getsemaní (18,2), el Pretorio (*Lithóstratos*, 19,13), el Gólgota (19,17.20.41) y a «otro lugar» en la cámara sepulcral (20,7). En 10,39-40 se hace referencia a un lugar en el que Jesús busca refugio: «Así pues, intentaron de nuevo detener a Jesús, pero él se les escapó de entre las manos. Jesús se fue de nuevo al otro lado del Jordán, al lugar donde anteriormente había estado bautizando Juan, y se quedó allí». Este texto reproduce los elementos básicos del esquema de relato de huida, conocido en el Antiguo Testamento: persecución – huida – permanencia en el lugar de refugio. La figura de Jesús tiene trazos, no solo teológicos, sino reales de «Justo perseguido», que se refugia en lugares apartados, próximos al desierto, como Betania y Efrén, o en las riberas del Jordán. En el pasaje de 11,48, «(los romanos) destruirán nuestro lugar y nación», el «lugar» es evidentemente el Templo de Jerusalén, el lugar por excelencia (*ha-maqom*), al igual que en 4,20: «vosotros, los judíos, decís que en Jerusalén está el lugar en el que se ha de rendir culto». En dos ocasiones, «voy a prepararos un lugar» y «os haya preparado un lugar» (14,2.3), se habla de un lugar en referencia a «la casa de mi Padre». En otros dos pasajes, la referencia es al «lugar donde habían comido el pan» (6,23; «había mucha hierba en aquel lugar», 6,10).

Es evidente que el término «lugar» se carga de significado por referencia a los lugares concretos en los que había «tenido lugar» un signo o milagro de Jesús, Juan había bautizado, Jesús se reunía con sus discípulos (Getsemaní), sucedieron los acontecimientos fundamentales de la condena y crucifixión de Jesús, o se encontraba el sudario en la cámara sepulcral en la que se había dispuesto el cuerpo de Jesús.

La carga de significado que conlleva en Juan el término *topos* s+ destaca de modo particular en las referencias a dos lugares en los que el «lugar» se convierte en un huerto: «salió Jesús con sus discípulos [...] a

un lugar donde había un huerto» (Getsemaní, 18,1) y «En el lugar donde había sido crucificado Jesús había un huerto, y en el huerto un sepulcro nuevo» (19,41). Se ha querido relacionar estos dos «huertos» con el del Edén³⁹. Sin embargo, sin que podamos aportar aquí todos los datos precisos (incluidos algunos de crítica textual sobre el texto de Reyes), se trata seguramente de una trasposición del «huerto» o «jardín» (*gan* en hebreo) real, en el que se enterraban los reyes de Israel, conforme a toda la simbología regia que acompaña a los relatos de la Pasión en el evangelio de Juan.

En los evangelios sinópticos el término *topos* no tiene tal carga de significado, salvo en el caso en el que los tres hacen referencia al «lugar» del Gólgota o de la Calavera (Mt 27,33; Mc 15,22; Lc 23,33). Es muy significativo, sin embargo, el texto de Mt 28,6, «No está aquí, ha resucitado, como tenía dicho. Venid a ver el *lugar* donde yacía», y de Mc 16,6, «Ha resucitado, no está aquí: Mira el *lugar* donde lo pusieron». El ángel que se dirige a las mujeres con estas palabras parece representar el papel de un guía que señala a los peregrinos que acuden al lugar de la tumba de Jesús el sitio preciso en el que se había depositado su cuerpo. Este texto de la tradición sinóptica y, muy especialmente, los de la tradición joánica atestiguan los inicios de la memoria y culto de los «lugares» relacionados con episodios fundamentales de la vida de Jesús. Es muy importante advertir que en los primeros tiempos cristianos y, en particular en la época constantiniana, según testimonio del Peregrino de Burdeos (año 333), solo había en Jerusalén dos iglesias (la del Santo Sepulcro y la del monte de los Olivos) y que todos los lugares santos por él mencionados⁴⁰ se relacionan con episodios recogidos en los evangelios canónicos, mientras que muchos de los lugares santos existentes actual-

³⁹ Cf. la discusión en Brown, *El evangelio según Juan*. XIII-XXI, 1085 y 1243.

⁴⁰ Son estos, muy significativamente, los siguientes, además de las dos iglesias construidas por Constantino sobre el Gólgota y en el monte de los Olivos: Betesda, Siloé, Getsemaní, la Casa de Caifás y las ruinas del Palacio de Pilatos. A estos se añaden otros menos significativos: las ruinas del Palacio de David y una antigua sinagoga, en el monte Sion; los monumentos funerarios conocidos actualmente como de Absalón y Zacarías, en el valle del Cedrón; la palmera de la que se extrajeron las palmas para la entrada triunfal de Jesús, en un lugar situado entre el huerto de

mente en Jerusalén se relacionan más bien con episodios de los evangelios apócrifos.

c) En resumen, los episodios relativos a la estancia de Jesús en Jerusalén se sitúan en lugares impuros o que vienen relacionados con cuestiones de impureza ritual. Todos se encuentran en zonas marginales de Jerusalén o situadas extramuros de la ciudad: Betesda, Siloé, Betania, Getsemaní y el monte de los Olivos, el Calvario y el lugar del enterramiento de Jesús fuera de las murallas. Las referencias a la presencia de Jesús en el Templo se limitan precisamente al episodio de la *Purificación* del Templo; Jesús discutía allí con sus adversarios, sin que se señale el lugar preciso; Jesús oraba allí también seguramente, pero nada se dice de que ofreciera sacrificios, lo que lo acerca en algún sentido a la actitud de los esenios respecto al Templo. Únicamente la Cena aparece situada «en la ciudad». Ello mismo nos traslada a la geografía del «barrio esenio» de Jerusalén y a los lugares de reunión de los primeros judeocristianos.

Resulta sorprendente observar cómo la actividad de Jesús y de los primeros cristianos parece moverse en una cierta proximidad geográfica y religiosa respecto a círculos esenios. Sin embargo y por contraste, no es menos sorprendente la radical oposición entre la actitud y la trayectoria final de unos y de otros. Los esenios radicalizan la separación entre lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano. Jesús y los primeros judeocristianos declaran o convierten lo impuro en puro y los helenistas cristianos abandonarán muy pronto todo el sistema judío de normas de pureza.

d) La geografía sagrada esenia ponía un foso de separación entre el Templo y la ciudad de Jerusalén para marcar la sacralidad del espacio litúrgico e impedir su profanación por contacto con todo tipo de impureza⁴¹: «Harás una plataforma alrededor del templo, de cien codos de anchura, que separe el Templo Santo de la ciudad, para que no entren repentinamente en mi templo y lo profanen» (11QT 46,9-11)⁴². Por el contrario, la

Getsemaní y la muralla de la ciudad. Cf. Wilkinson, *Jerusalem as Jesus Knew it*, 179-80; Peters, *Jerusalem*, 143-144.

⁴¹ Cf. la obra citada de Schmidt, *La pensée du Temple*, 180-181.

⁴² «Plataforma» o «foso», traducción de García Martínez, *Textos de Qumrán*, 217.

geografía sacra de los cristianos traspasó ese foso entre Templo y ciudad, hasta el punto de hacer del Gólgota un *monticulus* (así llamado por los peregrinos del siglo IV)⁴³ o nuevo monte, y de la ciudad el nuevo espacio sagrado, opuesto al lugar impuro del antiguo Templo.

e) Finalmente, resulta evidente que la comunidad de los cristianos surgió como un grupo marginal dentro del judaísmo, alejado en un principio de la zona céntrica de la ciudad y de los lugares más significativos de las instituciones judías civiles y religiosas. Es significativo que el único lugar situado en zona céntrica de Jerusalén es el correspondiente al Pretorio o Palacio de los Asmoneos; los cristianos no hicieron más que preservar el recuerdo del lugar, que se encontraba en ruinas.

⁴³ Cf. Brown, *El evangelio según Juan. XIII-XXI*, 1192.