



Darom, Revista de Estudios Judíos

eISSN 2659-8272

Depósito Legal: GR 1093 2019

Número 7. Vol. 2. 2025

institutodarom@gmail.com

Granada. España

EL MAESTRO DE JUSTICIA EN LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO
The Teacher of Righteousness in the Dead Sea Scrolls.

FRANCISCO JIMÉNEZ BEDMAN*

Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos

fjbedman@gmail.com

ORCID iD: [0000-0002-8582-0029](https://orcid.org/0000-0002-8582-0029).

Resumen: Los manuscritos del Mar Muerto muestran el mundo social, ideológico y escatológico del judaísmo de finales del Segundo Templo, especialmente del movimiento esenio. Sobresale especialmente la figura del Maestro de Justicia, como líder carismático y aglutinador del movimiento esenio. Desconocemos su nombre, si bien, y muy plausiblemente no fuese otro que el sumo sacerdote legítimo, pero depuesto, del Templo de Jerusalén durante el periodo que va desde el 159 hasta el 152 a.C. Este sumo sacerdote es silenciado tanto en fuentes bíblicas como rabínicas. La historia de la tradición mesiánica desarrollada por el Maestro de Justicia, así como sus sucesores en el cargo dentro de la comunidad de Qumrán, desarrolló el mesianismo de Is 53, sentando las bases del precedente judío en un tipo de mesianismo que se consideraba hasta muy recientemente como exclusivo del cristianismo primitivo.

Abstract: The Dead Sea Scrolls witness the social, ideological and eschatological world of the Judaism at the end of the Second Temple period, mainly the environment of the Essene movement. It is outstanding the leading figure of the Teacher of Righteousness, charismatic and unifying leader of the Essen community. We don't know his name, nevertheless, it is almost certain that he was no other than the legitimate, but ousted, High Priest of the Temple of Jerusalem from 159 - 152 B.C. This High Priest was silenced both in the biblical and rabbinic sources. The history of the messianic tradition expounded by the Teacher of Righteousness, and by his successors in the leading role of the community, developed the messianism mentioned in Is 53, setting up the bases for a Jewish precedent of a kind of messianism thought up to now as exclusive and unique for the primitive Christianity.

Palabras clave: Manuscritos Mar Muerto, Maestro de Justicia, Mesianismo, Menaḥem.

Keywords: Dead Sea Scrolls, Teacher of Righteousness, Messianism, Menaḥem.

* © 2025 Instituto Darom de Estudios Hebreos y Judíos.

Para citar este artículo – To cite this paper.

Jiménez Bedman, F. (2025), El Maestro de Justicia en los Manuscritos del Mar Muerto.
Darom, Revista de Estudios Judíos. 7. Vol. 2. 75-94.

LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO¹

El descubrimiento² de los manuscritos del Mar Muerto en el invierno de 1946 al 1947 es, probablemente, el mayor hallazgo documental de todos los tiempos.

En este sentido, y sin menoscabo de la importancia del corpus documental de los papiros arameos de la comunidad israelita de Elefantina³ en los que, por ejemplo, se documenta la más antigua mención de la fiesta de Pesah en fuente extrabíblica alguna, o los manuscritos de la Guenizah de El Cairo.

Hay constancia histórica de descubrimientos de manuscritos en la zona del Mar Muerto desde la Antigüedad Tardía. En la primera mitad del s. III d.C. –según testimonio de Eusebio de Cesarea– Orígenes tuvo a su disposición, para su *Hexapla*, manuscritos encontrados en tinajas en los alrededores de Jericó⁴. En el s. IV, Epifanio de Salamina, en su obra *Sobre Medidas y Pesos*, menciona igualmente, el descubrimiento de textos griegos, hebreos y arameos en tinajas en la zona de Jericó. Y, posteriormente, el patriarca nestoriano Timoteo I de Seleucia, s. VIII-IX, menciona en una epístola el descubrimiento de manuscritos en cuevas cercanas a Jericó⁵.

Finalmente, podríamos mencionar las dos copias del manuscrito *Documento de Damasco* descubierto por Salomón Schechter en el 1896 en la Guenizah de la sinagoga caraíta de El Cairo⁶ unos cincuenta años antes de su aparición en las cuevas de Qumrán⁷. La copia o manuscrito A de la Guenizah dataría del siglo X mientras que la copia B estaría a caballo entre el XI y el XII. Este documento describe el estadio formativo de la comunidad esenia.

¹ Para una lectura general del corpus de manuscritos de Qumrán, véase García Martínez, [1992] 1993. Para una consulta y lectura general de los textos hebreos y arameos de Qumrán, en edición bilingüe en inglés, véase García Martínez - Tigchelaar, 1997-1998.

² Cf. Stegemann, 1996: 91.

³ Porten, 1968; Porten *et alii*, [1996] 2011

⁴ Stegemann, 1996: 91. Grayling, 2008: 208.

⁵ Stegemann, 1996: 91.

⁶ Schechter, S. (1910), *Documents of Jewish Sectaries. Vol. I. Fragments of a Zadokite Work*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁷ Manuscritos 4Q266-4Q273. Cf. García Martínez, 1982: 61-87; 1993: 80-121; 1996: 46-54. Knibb, 1994: 13. VanderKam, 2002: 561. Davies, 2002. Vermes, 2011: 127-148.

Además de estas copias, otro documento de referencia que acredita un hilo conductor entre caraítas y Qumrán a través de los textos de la Guenizah sería el texto sapiencial de *Jesús ben Sirah*. La diferencia textual observada entre este documento y en los LXX encuentra su razón de ser en la redacción de este manuscrito y los fragmentos encontrados en la cueva 2 de Qumrán.

El corpus textual de los manuscritos del Mar Muerto está constituido por unos 931 manuscritos, de los cuales 200 corresponderían a copias de libros bíblicos, con la únicas y singulares excepciones –muy plausiblemente producto del azar– del libro de Esther y Nehemías. El resto de documentos son muestras representativas de la literatura judía de la época, prohiada por la comunidad esenia y documentos de carácter sectario de la comunidad esenia de Qumran⁸.

Algunos investigadores⁹ han reducido el inventario general de manuscritos al estimar que algunos procedentes de la cueva 4Q (4Q342-4Q361) muestran un origen ajeno a la comunidad de Qumran. Igual suerte correspondería a los manuscritos 4Q448 *Himno en favor del rey Jonatán*, el *Libro de Tobías* y el *Testamento de Leví*.

Desde el punto de vista del género, los manuscritos han sido subclasificados¹⁰ como documentos legales y reglas de la comunidad, textos haláquicos, literatura escatológica y exegética, textos bíblicos y parabíblicos, poéticos, litúrgicos, astronómicos, calendarios, horóscopos y, con un marcado carácter singular, el Rollo de Cobre (3Q15)¹¹.

Su importancia radica especialmente en el hecho de que, *grosso modo*, viene a dotar de contenido y de información la laguna histórica acotada por el final del periodo bíblico hasta la composición de la Mishnah.

⁸ Con todo, la mayoría son copias de un mismo documento. Con carácter singular, tendríamos de 445 manuscritos de obras diferentes, más 175 fragmentos sin identificar. Estaban escondidos en 11 cuevas, de las cuales, la cueva 4Q contenía 600.

⁹ Vermes, 2011: 10.

¹⁰ García Martínez, [1992] 1993. Aranda, 1996. Davies, 2002. Vermes, 2011.

¹¹ Otros criterios de clasificación han tomado como referencia la forma en la que se escribía o expresaba el *tetragrámaton*. El uso de escritura paleo-hebreá correspondría a textos no bíblicos; en los textos bíblicos se utilizaba la escritura cuadrada y un sistema de cuatro puntos, e.g. 4QTestimonia; cf. Charlesworth, 1991: esp. 529.

Nos proporciona información de primera mano sobre el judaísmo o judaísmos de finales del segundo Templo, nos ilustra sobre el ambiente judío en el que aparece el cristianismo primitivo, alcanzando posteriormente su influencia e impronta en la conformación de la corriente caraíta¹² y en el periodo formativo del islam¹³.

Nos ha legado, igualmente, muestras de distintos tipos redaccionales del texto bíblico; de entre los que mencionamos, por su importancia, textos que reflejan una versión proto-samaritana¹⁴, muestra la fuente hebrea cuyo modelo textual sirvió de base a la traducción de los LXX¹⁵, tal como refleja el manuscrito 4QSam^{b16}, Otro grupo muestra el modelo ampliado, propio del Pentateuco Samaritano, lo que vendría a demostrar que el Pentateuco Samaritano no era modelo exclusivo de los samaritanos, sino que era una versión que estaba ampliamente implantada en Israel en el s. II a.C.

¹² Son numerosas las coincidencias entre Qumrán y los caraítas, entre las que podríamos destacar la exclusividad de la Ley Escrita תורה שבכתב, excluyendo la Ley Oral -תורה שבעל-פה de la tradición rabínica. Igualmente compartían una idéntica esperanza mesiánica y prácticas litúrgicas, calendario solar. Clasificaban las normas bíblicas en *niglót* –obvias y claras en sí mismas– y las que se mantenían en un nivel oculto, *nistarót*, sólo accesible al sabio de la comunidad, i.e. el Maestro de Justicia. Sus modelos exegéticos –*perush* y *midrash*– son coincidentes. Del siglo X, en época del exégeta caraíta Yacob Qirqisani, había clara conciencia de la conexión entre los *maghariya* –secta judía del s. I que moraba en cuevas– y la comunidad caraíta. De esta época dataría las copias del manuscrito qumránico *Documento de Damasco* procedentes de la Guenizah; cf. Nemoy, 1969: 53-63. Kahle, 1953. Paul, 1969. Weider, 1962. Szyszman, 1980.

¹³ Esta influencia se habría transmitido a través de la figura de Idris, con una fuerte impronta caraíta y henóquica a través de los judíos yemeníes del s. VII. Cf. Paul, 1969. Erder, 1990: 339-350.

¹⁴ 4QpaleoEx^m; cf. Dayfani, 2022: 673-698. En este artículo se establece una conexión entre este documento y el estadio pre-samaritano. Sería el documento pre-samaritano más largo dentro de los manuscritos del Mar Muerto. También arroja luz sobre el origen de la tradición pre-samaritana. Otra muestra de la versión samaritana sería el manuscrito 4QExod-Lev

¹⁵ Cf. 4QJer y 4QSam^a. De 32: 43 en el TM sería un texto corregido a partir de una versión mitologizante constatada tanto en la Biblia de LXX como en Qumrán; cf. 4QDeut^q.

¹⁶ 4QSam^b sería el texto más antiguo de Qumran, de mediados del siglo III. a.C. Cf. Cross, 1955: Vol. 74. N. 3. 147-172.

Otros ejemplares muestran el modelo masorético¹⁷, tal como se puede observar en 1QIs^{a-b}, mientras que en otras ocasiones se muestra una filiación desconocida, pero que podría encuadrarse como proto-samaritana, tal como quedaría reflejado en 4QpaleoEx^m¹⁸.

La investigación de manuscritos del Mar Muerto, así como también de la comunidad que representan ha transitado por diversos estadios, hipótesis y polémicas que se han visto incrementadas a la luz de los estudios y ediciones recientes, especialmente los relacionados con los manuscritos haláquicos. Uno de los casos más lacerantes en este sentido fue la suerte que corrió el manuscrito 4QMMT¹⁹, que estuvo oculto en las dependencias del museo Rockefeller de Jerusalén durante cuarenta años²⁰.

De entre las distintas hipótesis propuestas²¹, podríamos reseñar la esenia, que estuvo determinada y condicionada por los manuscritos procedentes de la cueva 1Q y su comparación con las fuentes clásicas, especialmente Flavio Josefo²², Plinio *el Viejo*²³ y Filón de Alejandría²⁴. Esta hipótesis es la que ha gozado de mayor consenso entre los investigadores; no obstante, tanto el origen de la comunidad esenia como su plausible *halakah* sadoquita²⁵ siguen suscitando amplios debates.

¹⁷ Treballe, 1994: 81. No obstante, hay divergencias como la omisión textual masorética que sí aparece en Qumrán; cf. 1 Samuel 11 y 4QSam^a, alusivo a la extracción del ojo derecho a los habitantes de Yabes en el contexto de un pacto de capitulación.

¹⁸ Treballe, 1994: 81.

¹⁹ Qimron – Strugnell, 1994.

²⁰ Schiffman, 1995: xxii.

²¹ Esenia; cf. García Martínez, 1982; 1989-90. Stegemann, 1993; 1996. Treballe, 1999. Vermes, 2011. Esenio-henóquica; cf. Boccaccini, 1998. Saducea; cf. North, 1955. Schiffman, 1975. 1989. Farisea; cf. Rabin, 1957. Celota; cf. Roth, 1958. Driver, 1965. Judeocristiana; cf. 1953. Thiering, 1979. Eisenmann, 1983. Caraita; cf. Weider, 1962. Zeitlin, 1952. Tiecher, 1951.

²² Ant. XVIII 11.

²³ *Historia Natural* V 73.

²⁴ *De Vita Contemplativa. Quod omnis probus sit.* 80-82.

²⁵ Algunos investigadores señalan que las numerosas *halakot* manifiestas en los manuscritos de Qumrán –especialmente el manuscrito 4QMMT– fueron conocidas y caracterizadas como saduceas por los sabios fariseos. Cf. Schiffman, 1991: 138-146. Además, este manuscrito muestra una *halakah* saducea y que el grupo experimentó una evolución gradual hacia la radicalización, desde los postulados iniciales hacia una fase más “esenia”. Tanto 4QMMT como 11Q19 Rollo del Templo muestran una polémica anti-farisea. Gracias a estas fuentes, sabemos que muchas normas *haláquicas* de la Mishnah –220 d.

Es pertinente mencionar que esta reformulación general de la naturaleza e identidad misma del movimiento esenio se ha suscitado, especialmente, a partir de la publicación tardía de los documentos *haláquicos* y de contenido legal, especialmente el manuscrito 4QMMT, sin soslayar El Rollo del Templo.

Hay una constante polémica haláquica en estos documentos dirigida a otro grupo social, a los que se dirigen de manera críptica como “Efraim”, a los que también tildan de “constructores del muro”.

Su interpretación se refiere a los que extravía Efraim que, con su enseñanza²⁶ engañosa y su lengua mentirosa y labio traicionero extravían a muchos: a reyes, príncipes, sacerdotes y pueblo junto con el prosélito asociado a ellos.
4QpNah 3-4 II 8-9.

Los constructores del muro que van tras *šav* שָׁב —el *šav* es el predicador, como está dicho: “ciertamente predicará”— son capturados dos veces en la fornicación: por tomar dos mujeres en sus vidas.

Documento de Damasco IV: 19-20.

Pero quienes eran estos constructores del muro, estos בני החיץ que eran objeto de críticas acerbadas, incluso irónicas. La respuesta parece hallarse en la Mishnah²⁷:

Moisés recibió la Torá del Sinaí y la transmitió a Josué. Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, los profetas la transmitieron a los hombres de la Gran Asamblea. Estos

C.— ya estaban en vigor en el periodo hasmoneo. Cf. Schiffman, 1989: 239-253. Su contenido parece reflejar las tradiciones saduceas según la Mishnah (Yedayim 4. 6-7). De hecho, en este tratado se desarrolla cinco debates entre fariseos y saduceos, de los cuales cuatro están en 4QMMT; cf. Schiffman, 1992: 2-15.

²⁶ תלמוד en el original.

²⁷ Stemberger, 1995: 126.

decían tres cosas: sed cautos en el juicio, haced muchos discípulos, poned una valla²⁸ en torno a la Torá.

Abot 1,1

Ante estas *halaquot* fariseas, ayunas de fundamentación directa en la Torah, Qumrán se explaya tildando a los fariseos, con toque irónico, y en un juego de palabras, como דורשי החלקות “*buscadores de halagos, lisonjas*”, usando el término חלקות en vez de הלכות, de lo que también podríamos inferir que el término *halaquot* estaba ya en uso durante el periodo hasmoneo como alusivo al corpus normativo fariseo.

La crítica que subyace en Documento de Damasco adquiere tintes más radicales cuando en 1: 18-20 se aprecia la descalificación de las *halaquot* fariseas por pretender suplantar, sustituir o anular los preceptos de la Torah por otros de diseño propio; así el manuscrito de Himnos de Acción de Gracias muestra:

[...] Han maquinado contra mí maldad [...] para cambiar tu Ley, que grabaste en mi corazón, por enseñanzas lisonjeras para tu pueblo [...].

1QH XII (IV) 10-11

EL MAESTRO DE JUSTICIA

El elemento central y vertebrador en todo este movimiento esenio es, sin duda alguna, la figura del Maestro de Justicia. Su liderazgo carismático, como aglutinador, modulador y maestro del movimiento social esenio es de capital importancia.

El Documento de Damasco se refiere a él en los siguientes términos:

³ Porque cuando fueron infieles al abandonarlo, Él ocultó su rostro de Israel y de su santuario ⁴ y los entregó a la espada. Pero cuando recordó la alianza de los primeros, preservó un

²⁸ Se trata de la adopción de una serie de reglas o decisiones, un vallado normativo que asegure el cumplimiento de los preceptos. Cf. Del Valle, 1997: 837, n. 5. En última instancia, la razón de ser de este desarrollo normativo, de este vallado, de este חוק, sería la creación de un corpus legal que, aunque no estuvieran en la Biblia, tuvieran por objeto garantizar los preceptos de la Torah.

resto ⁵ para Israel y no los entregó a la destrucción. Y al tiempo de la ira, los trescientos ⁶ noventa años de haberlos entregado a Nabucodonosor, rey de Babilonia, ⁷ los visitó e hizo brotar de Israel y de Aharon un retoño del plantío para poseer ⁸ su tierra y para engordar los bienes de su suelo. Y ellos comprendieron su iniquidad y supieron que ⁹ eran hombres culpables; pero eran como ciegos y como quienes a tientas buscan el camino ¹⁰ durante veinte años. Y Dios consideró sus obras porque le buscaban con corazón perfecto, ¹¹ y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino del corazón. *vacat* Y para dar a conocer ¹² a las últimas generaciones lo que Él había hecho a la generación postrera, la congregación de los traidores.
I 5-12.

Este personaje aparece imbuido de un liderazgo carismático y mesiánico cuya función primera y última es la de guiar a la comunidad de los piadosos por el camino de la rectitud y hacerles conocer la verdad última del mensaje divino plasmado pero oculto en la Biblia.

Desconocemos su nombre, si bien podríamos afirmar sin ambages que fue el sumo sacerdote legítimo de Jerusalén entre el 159 y el 152 a.C. E. Puech considera que probablemente fuese Simón III (?), hijo del legítimo sumo sacerdote Onías III²⁹⁻³⁰, depuesto del cargo por la facción helenizante en el 172 a.C. y asesinado en el 171 a.C. en Dafne, muy plausiblemente, a instancias de su sucesor en el cargo, Menelao. En Macabeos I y II no se hace mención alguna del sumo sacerdote del Templo tras la muerte de Alcimo –159 a.C.– ni justo anteriores al nombramiento de Jonatán 152 a.C.

²⁹ Cf. II Mac 4-7. Puech, 2015: 18, n. 60.

³⁰ Tras asesinato, su hijo Onías IV huyó a Egipto – *Ant.* 12.387 – donde fue recibido por Ptolomeo VI Philometor. Se asentó en Leontópolis y se rodeó de una guarnición militar. Allí construyó un templo en el que sí se ofrecían sacrificios en el altar. Esta práctica continuó hasta el año 73 d.C., cuando este templo fue destruido – Josefo *Bellum* 7.421-36; *Ant.* 13.62-73. Onías IV y su ejército disfrutaron de margen de actuación dentro de la estructura de poder egipcio, hasta el punto de que Ptolomeo y su esposa Cleopatra II encomendaron la defensa del reino a estos judíos, dándoles el control sobre todo el ejército, siendo comandado este por Onías y otro judío llamado Dositeo.

Se ha debatido mucho sobre la cronología mencionada en la cita anterior, sobre los trescientos noventa años del *tiempo de la ira* más los veinte años de *búsqueda* hasta el surgimiento del Maestro de Justicia. Si se toma como referencia el segundo asedio de Jerusalén, del 562 a.C., podemos observar que los dos periodos de la cita del Documento de Damasco nos sitúan en el 152 a.C. Si, además, se presta atención al cronograma histórico de la época en cuestión, visto además sobre el trasfondo de la información que suministra Flavio Josefo³¹, cuando alude al surgimiento del movimiento esenio, se puede asumir la identidad del Maestro de Justicia con el sumo sacerdote de Jerusalén silenciado³² entre Alcimo y Jonatán.

Así, este sumo sacerdote depuesto por la dinastía hasmonea, espuriamente silenciado y omitido en las fuentes bíblicas no sería otro que el líder del movimiento mencionado en el Documento de Damasco.

El Maestro de Justicia aparece en los manuscritos dotado de la facultad de la interpretación última y oculta de las *nistarôt* bíblicas. Sólo a él le estaba otorgado el don de su conocimiento e interpretación.

Los textos correspondientes al género *peshar* en Qumran muestran un amplio despliegue de este modelo exegético³³⁻³⁴.

La interpretación de la cita se refiere a los traidores con el Hombre de Mentira, puesto que no creyeron las palabras del Maestro de Justicia de la boca de Dios; y a los traidores a la alianza nueva puesto que no creyeron en la alianza de Dios y profanaron su nombre santo
1QpHab XI 4-8.

Su interpretación se refiere al sacerdote impío, que ha perseguido al Maestro de Justicia para devorarlo con el furor de su ira en el lugar de su destierro, en el tiempo de la fiesta, en el

³¹ Bell. II 119.

³² Puech, 2004: 122.

³³ García Martínez, 1993: 233-258.

³⁴ Tanto la redacción final del Rollo del Templo con el manuscrito del *peshar* de Habacuc, así como también las composiciones himnicas en Hodayot y la Carta Haláquica (4QMMT) son atribuidas al propio Maestro de Justicia.

descanso del Día de las Expiaciones. Se presentó ante ellos para devorarlos y hacerles caer en el día del ayuno, el sábado de su descanso.

1QpHab XI 4-8.

*Pues por YHWH son asegurados [los pasos del hombre;] él se deleita en su camino: aunque tropiece [no] caerá, pues YHWH [sostiene su mano]*³⁵. Su interpretación se refiere al Sacerdote³⁶, el Maestro de [Justicia, a quien] Dios escogió para estar [ante Él, pues] lo estableció para construir por Él la congregación [de sus elegidos] [y en]derezó su camino, en verdad.

4QpSalmos 171 III 14-17.

No sólo eso, tiene la autoridad para ora armonizar ora unificar normas bíblicas diferentes, aparentemente contradictorias, reescribiendo un texto armonizado y cohesionado. Se siente y percibe a sí mismo con la potestad de reelaborar el texto de la propia Biblia, hasta el punto de someter textos duplicados o ‘contradictorios’ a una nueva redacción que los presente de manera más coherente. Desde el punto de vista midrásico, entra en conflicto frontal con la tradición farisea, que entendía que las aparentes repeticiones de textos bíblicos se debían a que cada uno de ellos comportaba irisaciones diferentes.

Un ejemplo característico sería el tratamiento de la prescripción de De 12 23-24 sobre la prohibición de tomar sangre, pues ésta ha de ser arrojada al suelo como agua. No obstante, en Le 17 13 se indica que hay que cubrirla con tierra. En el Rollo del Templo, cuya redacción sería del propio Maestro de Justicia, sentencia que se ha de derramar en el suelo con agua y cubrirla de tierra; cf. LII 11-12.

³⁵ Sal 37, 23-24. La cursiva es mía.

³⁶ En la literatura post-exílica la alusión a הכהן se presumía referida al sumo sacerdote. Esta consideración suscita la posibilidad ya apuntada por otros investigadores en el sentido de que el Maestro de Justicia hubiese sido, en algún momento el sumo sacerdote del Templo de Jerusalén. [...] פשרו על הכהן מורה הצדק אשר [...] (El tetragrámaton, con escritura paleo-hebreo en el texto qumránico). Esta misma circunstancia se da en 1QpHab II 8 y XI 4.

No trabajarás con el primogénito de tu vaca, ni esquilas al primogénito⁹ de tu oveja. Te lo comerás ante mí, año tras año, en el lugar que yo escoja. Si¹⁰ hubiera en él algún defecto: cojo o ciego o cualquier otro defecto grave, no me lo sacrificarás.¹¹ Lo comerás en tus puertas, tanto el que está puro como el impuro, como la gacela o el ciervo. Sólo la sangre no la comerás,¹² la derramarás por la tierra como el agua y la cubrirás con polvo.

11QTS LII 9-12

Muy plausiblemente, su muerte tuvo lugar en el 110 a.C.³⁷, siendo seguido en el cargo por otros líderes carismáticos y mesiánicos hasta el final de la comunidad en el 68 d.C.

Desconocemos el nombre de sus sucesores; sólo disponemos de muy pocos nombres, alusivos a líderes y personajes de relevancia esenios³⁸, de entre los cuales, muy probablemente se encuentre el último Maestro de Justicia de la comunidad de Qumran, cuya función mesiánica, según investigadores³⁹, se haya conformado sobre concepción de *siervo sufriente* de Is 53 3-4.

Josefo nos menciona la existencia de Judas *el Esenio*, en el contexto histórico de Aristóbulo, (105-104 a.C.), sumo sacerdote y rey, que sucedió al etnarca y sumo sacerdote Juan Hircano, responsable de la destrucción del templo del Monte Guerizín. Nuestro autor describe a Judas *el Esenio* como profeta que enseñaba en el Templo de Jerusalén⁴⁰.

Conocemos también por su nombre a Simón *el Esenio*, cuya actividad más relevante sería de la intérprete de sueños, vaticinando también el fin del reino de Arquelao⁴¹.

Sabemos también de Juan *el Esenio*, quien desempeñara un papel fundamental en la guerra contra Roma. Fue uno de los comandantes en el ataque a Ascalón, donde caería en el 66 d.C.⁴².

³⁷ Stegemann, 1996: 176.

³⁸ Vermes, 2011: 65.

³⁹ Knohl, 2004.

⁴⁰ Bell, I 3-5. *Ant.* XIII 11, 2.

⁴¹ Bell, II 7, 3.

⁴² Bell, III 2, 1-2.

De mayor importancia sería la figura de Menahem, también descrito como profeta por Josefo⁴³, que actúa durante el periodo de Herodes *el Grande*. Se le presenta profetizando que Herodes sería rey y que su reinado duraría mucho tiempo. Se sabe que, durante su reinado, los esenios gozaron de su gran protección hasta el punto de que fueron dispensados del juramento de lealtad que sí se imponía al resto de los grupos sociales.

La investigación actual otorga al mesianismo de Menahem una importancia capital, que desborda, por un lado, lo que conocíamos de las figuras mesiánicas en el mundo judío de finales del segundo Templo, inundando, por otro lado, predios mesiánicos supuestamente exclusivos del cristianismo primitivo.

Tradicionalmente, se había considerado a la figura mesiánica del *siervo sufriente* que lleva a cabo la función salvífica según Is 53 3-4 como un desarrollo o elaboración genuinamente cristiano, ajeno a la cultura y escatología judía de finales del segundo Templo⁴⁴.

No obstante, y a juicio de I. Knohl, una generación anterior a la de Jesús, un líder carismático esenio llevó a cabo la función salvífica mesiánica del fracaso, como *siervo sufriente*, siendo ejecutado por crucifixión en el 4 a.C., durante la revuelta que siguió a la muerte del Herodes⁴⁵, su cuerpo fue expuesto durante tres días y luego desapareció.

Esta función salvífica y mesiánica esenia del fracaso se apoya, principalmente, en manuscritos del Mar Muerto.

En el manuscrito 1QHodayot aparece un personaje dotado de la naturaleza mesiánica de *siervo sufriente de Dios*, imbuido de atributos divinos y cuya función salvífica, a través del *fracaso*, traería tanto el perdón con la redención del pueblo.

La crítica actual coincide en identificar al autor de los himnos qumránicos anteriormente señalados con el líder mesiánico que en ese momento ejercía de líder de la comunidad, de Maestro de Justicia, en ese momento.

Analizado el personaje qumránico de los himnos anteriormente señalados, sobre la información suministrada por Flavio Josefo sobre

⁴³ Ant. XV, 10, 5; 372-379. Para un amplio estudio de este líder mesiánico, véase Knohl, 2004.

⁴⁴ Bultmann, 1951: 31. Vermes, 1983.

⁴⁵ Ant. XV 317.

Menahem, así como también el contenido del tratado Hagigah⁴⁶ de la Mishnah y el Oráculo de Histapes⁴⁷ se llega a la más que plausible identificación del personaje.

Yosé ben Yoezer decía que (en un día festivo) no había que imponer las manos (sobre el animal que iba a ser sacrificado). Yosé ben Yojanán decía que se imponían. Yehoshúa ben Perajias decía que no se imponían. Nitay el arbelita decía que se imponían. Yehudá ben Tabay decía que no se imponían. Simeón ben Sataj decía que no se imponían. Semayas decía que se imponían. Abtalión decía que no se imponían. Hilel y Menajem no diferían en la opinión.

Cuando salió⁴⁸ Menajem⁴⁹, entró Samay. Samay decía que no se imponían y Hilel decía que se imponían. Los primeros eran presidentes; los segundos jefes del tribunal. (Hag II, 2).

Finalmente, la conexión de las malhadadas y trágicas vicisitudes sufridas por este personaje mesiánico qumránico con el mesianismo del *fracaso* del *siervo sufriente* de Is 53 y su traslación al cristianismo primitivo se encontrarían también⁵⁰ en el Nuevo Testamento.

Si me pedís algo en mi nombre, yo lo haré. Si me amáis, guardaréis mis mandamientos; y yo rogaré al Padre, y os dará

⁴⁶ Este tratado se caracteriza por la prohibición de estudiar determinados ámbitos ocultos y secretos de Dios; cf. Knohl, 2004: 83. En él también se mencionan los cinco pares de líderes religiosos hasta el reinado de Herodes *el Grande*.

⁴⁷ Se trata de una composición profética del s. II d.C., en la que se describiría la muerte violenta y posterior resurrección, del mesías de Qumrán –Menahem–. Cf. Knohl, 2004: esp. 49-50.

⁴⁸ Según la nota 31, en la edición de Carlos del Valle (1997: 433) esta alusión se refiere a que pasó al servicio del Estado. No obstante, el verbo utilizado, נִצַּח, también comporta las connotaciones de *expulsión por herejía*; cf. Liebermann, 1991: 281.

⁴⁹ Se ha constatado también que, en todo el corpus de la Mishnah, no hay sentencia alguna que lleve su nombre. La lista de sabios del tratado Abot también soslaya toda mención a Menahem.

⁵⁰ Knohl, 2004: 91.

otro Paráclito para que esté con vosotros eternamente: (Jn 14 15-17).

El término *Paráclito* Παράκλητος asume diversas connotaciones semánticas entre las que se incluiría la de *consolador*, coincidiendo con el campo semántico del verbo hebreo נָחַם y de ahí, con su forma sustantiva מְנַחֵם. Esta propuesta es sostenida por diversos investigadores, entre los que mencionaríamos a J. Behm⁵¹, J. Davies⁵² así como también a I. Knohl. Igualmente, este *Paráclito* es identificado como el *Espíritu de la Verdad*⁵³. La conclusión dominante en la investigación de este término quedaría aquilatada, tal como la formula I. Knohl⁵⁴: «Paráclito» en el *Evangelio de Juan* es así, en mi opinión, una traducción del nombre del mesías esenio *Menahén/Menahem*.

Así, el mesianismo del *siervo sufriente*, cuya función salvífica se manifestaba a través del *fracaso*, anticipada ya en Is 53, muestra sus raíces en el mundo judío, en la figura del Maestro de Justicia de Qumrán, tras su ejecución en el 4 a.C., y pasa a Jesús, muy plausiblemente, a través de Juan. En esa línea habría de entenderse la alusión a *otro Paráclito*, estableciéndose, de este modo, la identidad mesiánica.

Esta figura carismática, como modelo y referencia arquetípico de liderazgo y sabiduría desbordaría igualmente los ámbitos anteriores ora esenio-qumránicos ora cristianismo primitivo. Así, la influencia de la exégesis sadoquita del movimiento esenio perfiló, en gran medida, la conformación del caraísmo. Son notorias las coincidencias entre ambos movimientos, especialmente en lo concerniente a su metodología exegética y a la reivindicación del liderazgo del *Maestro de Justicia*.

Ya, en el s. IX, exégetas caraítas aplicaban las profecías bíblicas a la época misma en la que estaban viviendo, siempre con el anhelo de que, al final de los tiempos sólo el Maestro de Justicia será capaz de desvelar el sentido último y oculto de los textos bíblicos⁵⁵.

⁵¹ Behm, 1967: 801-814.

⁵² Davies, 1953: 35-38.

⁵³ Jn 14, 17, y 1QS 3, 13 – 4, 14. Cf. Leany, 1972: 38.

⁵⁴ Knohl, 2004: 93.

⁵⁵ Gómez, 2014: 535-555.

BIBLIOGRAFÍA

- ARANDA, G., GARCÍA MARTÍNEZ, F., PÉREZ DERNÁNDEZ, M. (1996), *Literatura Judía Intertestamentaria*. Estella: Verbo Divino.
- BEHM, J. (1967), Παράκλητος *TDOT* 5. 800-814.
- BOCCACCINI, G. (1998), *Beyond the Essene Hypothesis. The Parting of Ways between Qumran and Enochic Judaism*. Grand Rapids, Michigan / Cambridge: Eedermans Publishing House.
- BROOKE, G. J. (1996), 4Q252 As Early Jewish Commentary. *Revue de Qumrán*. 17/65-68: 385-401.
- BROOKE, G. J. – DAVIES, P. R. (2002), (Eds.) Copper Scroll Studies. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha. Supplement Series*, 40.
- Grabbe, L. – Charlesworth, J. H. (Eds.) London: Sheffield Academic Press.
- (2005), *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press.
- BROWNEE, W.H. (1964), *The Meaning of the Dead Sea Scrolls for the Bible. With Special Attention to the Book of Isaiah*. Oxford: Oxford University Press.
- BULTMANN, R. (1971), *The Gospel of John*. Oxford: Basil Blackwell.
- CHARLESWORTH, J. H. (1991), *The Dead Sea Scrolls. Graphic Concordance to the Dead Sea Scrolls*. Tübingen & Louisville: Mohr – John Knox Press.
- COLLINS, J. J. *et al.* (2004), Sapiential Perspective: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. *STDJ* 51. Leiden: Brill.
- (2013), *The Dead Sea Scrolls. A Biography*. USA: Princeton University Press.
- CROWN, A. D. – CASDALE, L. (2004), Qumran: Was is an Essene Settlement? *BAR* 20/5: 25-35, 73-78.
- DAVIES, P. *et al.* (2002), *Los Rollos del Mar Muerto y su Mundo*. Madrid: Alianza Editorial.
- DAVIES, J. (1953), The Primary meaning of of “Παράκλητος”. *JTS New Series* 4.
- DAYFANI, H. (2022), 4QpaleoExod^m and the Gerizim composition. *JBL* 141, no. 4. 673-698.

- DELCOR, M. – GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1982), *Introducción a la Literatura Esenia de Qumrán*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- EISENMAN, R. – WISE, M. (1992), *The Dead Sea Scrolls Uncovered. The First Complete Translation and Interpretation of 50 Key Documents Withheld for 35 years*. Shaftesbury, Dorset; Rockport, Massachusetts: Element.
- ERDER, Y. (1990), The origine of the name Idris in the Qur'an: A Study of the Influence of Qumran Literature on Early Islam. *Journal of Near Eastern Studies*. Vol. 49. N.º. 4. Chicago: University of Chicago Press. 339-350.
- ESHEL, H. *et al.* (2002), New Data on the Cemetery East of Khirbet Qumran. *Dead Sea Discoveries* 9, 135-163.
- FLINT, P. H. – VANDERKAM, J. C. (eds) (1998-1999), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment, Volume I and II*. Leiden: Brill.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (1988), Qumran Origins and Early History: A Gröningen Hypothesis. *Folia Orientalia* 25. 113-136.
- VANDER WOUDE, A. S. (1989-90), A Gröningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History. *Revue de Qumrán* 14.
- [1992] (1993), *Textos de Qumrán*. Madrid: Editorial Trotta.
- (1993), Los Mesías de Qumrán. Problemas de un Traductor. *Sefarad* 53, 345-360.
- TREBOLLE BARRERA, J. (1993), *Los Hombres de Qumrán. Literatura, Estructura Social y Concepciones Religiosas*. Madrid: Trotta.
- TIGCHELAAR, E. J. C. (1997-1998), *The Dead Sea Scrolls Estudy Edition. Volume I and 2*. Leiden: Brill.
- (1999), Fifty Years of Research on the Dead Sea Scrolls and its Impact on Jewish Studies. In *Proceedings of the 6th EAJIS Congress. Toledo 1998. Volume I*. Targarona Borrás, J. – Sáenz Badillos (eds). Leiden: Brill, 235-251.
- (2006), Qumrán en el Siglo XXI. Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios. *MEAH* 55. Granada: Universidad de Granada.
- GÓMEZ, M. (2014) La exégesis medieval, *Historia de la Literatura Hebrea y Judía* en Seijas, G. (Ed.). Madrid: Trotta.
- GOODMAN, M. (2019), *A History of Judaism*. UK: Penguin Random Books.

- GOLB, N. (1995), *Who Wrote the Dead Sea Scrolls? The Search for the Secret of Qumran*. New York: Charles Scribner's Sons.
- JIMÉNEZ BEDMAN, F. (1999), Lexical Analysis of the Copper Scroll from the Perspective of Mishnaic Hebrew. In *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress. Toledo 1998. Volume I*. Targarona Borrás, J. – Sáenz Badillos (eds). Leiden: Brill, 65-71.
- (2002), *El Misterio del Rollo de Cobre de Qumrán. Análisis Lingüístico. Biblioteca Midrásica, Vol. 25*. Estella: Verbo Divino.
- (2006), *Manuscritos Arameos del Mar Muerto. Textos de Qumrán. Estudios de Filología Semítica, 5*. Prof. Josep Ribera-Florit. (Coord.) Barcelona: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Barcelona.
- JONGELING, B. (1971), *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah. 1958-1969*. Leiden: Brill.
- KAHLE, P. (1953), The Karaites and the Manuscripts from the Cave. *Vetus Testamentum. Vol. 3. Fasc. 1*. 82-84.
- KNIBB, M. A. [1987] (1994), *The Qumran Community. Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish Christian World 200 B.C to A.D. 200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEANY, R. (1972), The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls, in J. H. Charlesworth (ed) *John and Qumran*. London – New York: Crossroad.
- LIEBERMANN, S. (1991), *Studies in Palestinian Talmudic Literature*. Jerusalem: [Hebreo]
- METSO, S. (1997), The Textual Development of the Community Rule. *STDJ 21*. Leiden: Brill.
- MUCHOWSKI, P. (2005), *Komentarze do Rękopisów znad Morza Martwego. Serie Judaica I Hebraica nr 1*. Pozan: Uniwersytet IM. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- MURAOKA, T. – ELWOLDE, J. (1997), (Eds.) *The Hebrew of the Dea Sea Scrolls & Ben Sira. Proceedings of a Symposium held at Leiden University, 11-14 December 1995*. Leiden: Brill.
- PAUL, A. (1969), *Écrits de Qumrân et sectes juives aux premières siècles del'islam. Recherchers sur l'origine du qaraïsme*. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique.

- PHANN, S. J. *et al.* (2000), Qumran Cave 4. XXVI: Cryptic Texts and Miscellanea, Part 1. *DJD* 36. Oxford: Clarendon Press.
- PIÑERO, A. – FERNÁNDEZ-GALIANO, D. (1994), (Eds.), *Los Manuscritos del Mar Muerto. Balance de hallazgos y de cuarenta años de estudio*. Córdoba: Ediciones El Almendro.
- PUECH, É. (2015), *The Copper Scroll Revisited. Studies on the Texts of the Desert of Judah, Vol. 112*. Leiden: Brill.
- QIMRON, E. (1986), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls. Harvard Semitic Studies*, 29. Atlanta: Scholars Press.
- QIMRON, E. – STRUGNELL, J. (1994), *Miqsat Ma'ase ha-Torah. Qumran Cave 4. Discoveries in the Judaean Desert X*. Oxford: Clarendon Press.
- ROITMAN, A. (2000), *Así Vivían los Sectarios de Qumrán. Vida Cotidiana de los Esenios*. Barcelona: Martínez Roca.
- SCHATTNER-RIESER, U. (2004), *L'araméen des manuscrits de la mer Morte. I Grammaire. Instruments pour l'étude des langues de l'orient ancien* 5. Lausanne: Éditions du Zèbre.
- SCHIFFMAN, L. H. (1995), *Reclaiming the Dead Sea Scrolls*. Philadelphia – Jerusalem: The Jewish Publication Society.
- (1995), Origin and Early History of the Qumran Sect. *Biblical Archaeologist* 58/1: 37-48.
- VANDERKAM, J. C. (eds) (2000), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls. Volume 1 and 2*. Oxford: Oxford University Press.
- *et al.* (2000), *The Dead Sea Scrolls Fifty years after their Discovery*. Jerusalem: Israel Exploration Society, The Shrine of the Book.
- SCHULLER, E. (2001), Some Contributions of the Cave Four Manuscripts (4Q427-432) to the Study of the Hodayot. *Dead Sea Discoveries* 8. Leiden: Brill, 273-287.
- SHANKS, H. (1998), *Los Manuscritos del Mar Muerto. El principal descubrimiento contemporáneo sobre el judaísmo, el cristianismo y la Biblia*. Barcelona: Paidós.
- SOLOMON, N. (2009), *The Talmud: A Selection*. USA: Penguin Classics.
- STEGEMANN, H. (1992), The Qumran Essenes – Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Period. En *The Madrid Qumran Congress. Congreso Internacional sobre los Manuscritos del*

- Mar Muerto. Tomo I y II.* Trebolle Barrera, J. – Vegas Montaner, L. (eds). Madrid: Editorial Complutense, 83-166.
- STEINSALTZ, A. (2006), *The Essential Talmud*. USA: Basic Books.
- STEMBERGER, G. (2011), *El Judaísmo Clásico. Cultura e Historia del Periodo Rabínico*. Madrid: Trotta.
- SZYSZMAN, S. (1980), *Le Karaïsme: ses doctrines et son histoire*. Paris: Editions l'Age d'Home.
- TARGARONA BORRÁS, J. – SÁENZ-BADILLOS, Á. (eds) (1999), *Jewish Studies at the Turn of the 20th Century. Proceedings of the 6th EAJIS Congress. Toledo 1998. Volume I*. Leiden: Brill.
- TOLONI, G. (2004), *L'Originale del Libro di Tobia. Studio Filologico-Linguistico*. Madrid: CSIC. Instituto de Filología. Departamento de Filología Bíblica y de Oriente Antiguo.
- TREBOLLE, J. (1998), *La Biblia judía y la Biblia cristiana*. Madrid: Trotta. 96.
- (coord.), (1999), *Paganos, Judíos y Cristianos en los Textos de Qumrán*. Madrid. Trotta.
- TREBOLLE BARRERA, J. – VEGAS MONTANER, L. (eds) (1992), *The Madrid Qumran Congress. Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto. Tomo I y II*. Madrid: Editorial Complutense, 83-166.
- VANDERKAM, J. (2001), *An Introduction to Early Judaism*. Cambridge: Eedermans.
- VÁZQUEZ ALLEGUE, J. (2000), *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas. El prólogo a la Regla de la Comunidad de Qumrán. Biblioteca Midrásica, 21*. Estella: Verbo Divino.
- VERMES, G. [1977] (1984), *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona: Muchnik Editores.
- (2011), *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. UK: Penguin Books.
- WEIDER, N. (1962), *The Judaean Scrolls and Karaism*. Londres: East and West Library.
- WISE, M. O. *et al.* (eds), (1994), *Methods of Investigation in the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site: Present Realities and Future Prospects. ANYAS 722*. New York: Academy of Sciences.
- YADIN, Y. (1977), *Megillat ha-Miqdash – The Temple Scroll, 3 vol. + Suppl.* Jerusalem: Israel Exploration Society, The Institute of

Archaeology of the Hebrew University, The Shrine of the Book.
Edición inglesa (1983).

ZIAS, J. (2000), Qumran Archaeology: Skeletons with Multiple Personality
Disorders and other Grave Errors. *Revue de Qumrân* 21/81: 83-98.