

«JURAR POR DIOS EN QUMRÁN» (CD 15, 1-2)

1. EL DIOS DE QUMRÁN

Si bien es verdad que el Dios de Qumrán es el Dios del Antiguo Testamento (el Dios de la Biblia hebrea), tenemos que reconocer que determinados apelativos divinos manifiestan una teología más expresiva respecto a Dios que muchas de las denominaciones utilizadas a lo largo del Antiguo Testamento.

En la literatura de Qumrán podemos encontrarnos con los atributos divinos más inusuales de una mentalidad, la de los hombres de Qumrán, en la que toda su opción de vida tenía como único y exclusivo fin la búsqueda de Dios por medio de la perfección de sus vidas —el grado más alto al que podían aspirar—. El prólogo de la *Regla de la Comunidad* comienza dejando claro que la finalidad de aquella asamblea era buscar y encontrar a Dios. La expresión *para buscar a Dios* (לדרוש אל), que aparece en las primeras líneas del prólogo (1QS 1, 1-2a), manifiesta verbalmente la intencionalidad que ha de ser el fundamento de los hombres que asumen la *Regla de la Comunidad* como su normativa de vida. Buscar a Dios es, por tanto, la iniciativa primera y final a la que tienden los miembros de la comunidad y determina la vida de aquellos hombres desde la organización interna a través de una estructuración jerarquizada, hasta las normas de conducta y de purificación. La búsqueda de Dios será uno de los temas más repetidos a lo largo de la *Regla de la Comunidad*. Aquellos hombres debían de estar plenamente convencidos de que la visión de Dios —que es la temática con la que termina el prólogo y la finalidad última de la *Regla de la Comunidad*— sólo se podía alcanzar tras una previa y constante búsqueda de Dios. La visión de Dios sólo se obtiene si antes se ha desarrollado una búsqueda de Dios. Por esa razón, la búsqueda divina era el primer objetivo que el hombre de Qumrán tenía que conseguir a través de unos

medios que el mismo prólogo enuncia como resumen de un tema que aparece desarrollado en el documento legal. Nada tiene de particular, por tanto, que la idea de la búsqueda de Dios se repita constantemente a lo largo de toda la *Regla de la Comunidad*. Simplemente el prólogo sobre el que estamos trabajando presenta el tema a través de otras expresiones que determinan y caracterizan el estilo y la forma de la búsqueda de Dios (buscar a Dios en el desierto, buscar a Dios para verle, el camino recto de la búsqueda de Dios)¹.

La pregunta que tenemos que hacernos es por ese Dios del que se habla a lo largo de la literatura de Qumrán. ¿Qué Dios buscaban los hombres de Qumrán? ¿Cuáles eran los atributos que caracterizaban a este Dios y lo asemejaban o diferenciaban del Dios de la tradición israelita? Aunque son los mismos textos los que dan respuesta a estas preguntas no hay duda de que el Dios de Qumrán tiene su referencia inmediata en los escritos de la legislación mosaica. La figura de un Dios mayestático, un ser infinitamente superior a la categoría humana, es la primera de las atribuciones otorgadas a Dios. Los escritos litúrgicos, las oraciones y los textos poéticos de Qumrán son los mejores modelos que ponen de manifiesto las características de la majestad divina. En todo caso, todas las atribuciones parten de la tradición de los primeros capítulos del Génesis a la luz de los cuales el ser humano ha sido creado por Dios y para Dios (Gén 2)² enfatizando la inmensa distancia y diferencia que hay entre el creador y lo creado, entre el hombre y Dios, desde los mismos orígenes (4Q409)³.

Merece la pena destacar, entre los atributos divinos que aparecen en la literatura de Qumrán, la imagen paternal de Dios como un ser cariñoso y afable capaz de comprender y entender la actitud de los miembros de la comunidad. El documento legal de la *Regla de la Comunidad* es uno de los textos más representativos a este respecto:

ועל כל דרכיהם כול עבודה ועל דרכיהם אכולו עבודה אחת אהב אל לכל

Isobre sus caminos todos los trabajos. Dios ama a uno de ellos por todos (1QS 3, 26).

1 J. Vázquez Allegue, *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*, Verbo Divino, Estella 2000, 302.

2 Véanse, a este respecto, la colección de Himnos litúrgicos de la cueva 1, en donde se establecen estas diferencias y aproximaciones entre Dios y el ser humano, de manera especial en los textos 1QH 20, 27; 7, 34.

3 Cf. E. Qimron, «Times for Praisin God: A Fragment of a Scroll from Qumran (4Q409)», *JQR* 80 (1990) 341-347.

Esta definición de Dios amoroso esconde, en el fondo, una de las características más destacadas en la literatura de Qumrán que sitúa a Dios como juez definitivo de todo lo creado. En esta actitud judicial de Dios es en donde se encuentra el elemento caritativo y misericordioso del amor hacia los hombres y, por el contrario, el carácter punitivo de su intervención ante la transgresión de sus preceptos⁴: *Los sacerdotes contarán los actos justos de Dios en sus obras poderosas, y proclamarán todas sus gracias misericordiosas con Israel. Y los levitas contarán las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus transgresiones culpables, y sus pecados durante el dominio de Belial* (1QS 1, 21-24a)⁵. De esta manera se confirma la expectativa según la cual Dios es juez y su juicio es verdadero y justo. Con este criterio los manuscritos del Mar Muerto ofrecen una de las descripciones teológicas más importantes para el grupo como reflejo de la tradición teológica del Antiguo Testamento⁶.

Lógicamente las características de Dios en los textos de Qumrán están más presentes en los escritos canónicos de la Biblia Hebrea y, en consecuencia, en los documentos que comentan los escritos sagrados —la literatura parabíblica—. En los escritos propios del grupo (en los textos sectarios) es en donde encontramos las mejores descripciones y denominaciones de Dios, especialmente en los textos legislativos, normativos, reglas y demás documentos originales de la congregación que tienen en su punto de mira la imagen de Dios y lo convierten en el centro de la vida de la comunidad haciendo de la figura divina una auténtica omnipresencia textual⁷.

4 Véase el carácter irascible y colérico que aparece en la literatura legal de Dios ante la transgresión de sus preceptos por parte de algún miembro de la comunidad: 1QS 2,15-16.

5 Cf. M. Rösel - U. Glesmer, «God», en L. H. Schiffman - J. C. Vanderkam (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. I, Oxford University Press, New York 2000, 317-321.

6 Cf. J. Jeremias, «Qumrán et la théologie», *NRT* 85 (1963) 674-690. También hay un interesante estudio bibliográfico sobre la figura de Dios en Qumrán y la *Teología Esenia* en el capítulo titulado «Qumran Theology», de J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*, Scholars Press, Atlanta 1990, 162-163. Por otro lado, destacamos la obra de H. Ringgren, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls*, Fortress, Philadelphia 1963.

7 Cf. la obra de P. von der Osten-Sacken, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969.

2. LOS NOMBRES DE DIOS EN QUMRÁN

El aferro a las tradiciones más antiguas, a la legislación mosaica y a los principios establecidos a través de los preceptos divinos heredados de los antepasados, hacen que el nombre de Dios esté presente en los escritos de Qumrán de una manera especialmente representativa y, al mismo tiempo, caracterizada a través de epítetos y adjetivos que representan la imagen de Dios que tenían los hombres de Qumrán y, al mismo tiempo, se convierten en el mejor reflejo de su identidad y concepto de Dios. La restauración y conservación de las tradiciones nos ofrecen una nueva visión de los hombres de Qumrán que, herederos de las más viejas tradiciones, se convierten inconscientemente en portadores de una nueva y fecunda creación literaria en lo referente a la denominación divina reflejando, en algunos casos, un nuevo particularismo y universalismo escatológico que demuestra que aquellos hombres estaban convencidos de su misión como pueblo elegido siguiendo los cánones de la Biblia. En muchas ocasiones las denominaciones de Dios que aparecen en sus escritos son la mejor garantía del lenguaje apocalíptico que envuelve el trasfondo de la gran mayoría de sus escritos⁸.

La ortodoxia de los hombres de Qumrán hace que la mayoría de las denominaciones que han llegado hasta nosotros en los manuscritos encontrados en el desierto de Judá correspondan a textos de carácter legal o litúrgico. Los escritos legales aluden a Dios como Señor, Juez, Creador o la autoridad máxima a la que todos los miembros de la comunidad están sometidos. En la literatura legal el reflejo de un Dios de poder, el Señor de la vida y de la muerte es el mejor reflejo de la imagen de la tradición más antigua del judaísmo que se asemeja al Dios justiciero del Antiguo Testamento. Así se pone de manifiesto el documento de la *Regla de la Comunidad*:

יֵשׁא פְּנֵי אֱמֹן לְקַמְחָתָהּ וְלֹא יִזְחַח לְפָנֶיךָ כֹּל אִיחָדִי אֲבוֹתָ

Que él alce el rostro de su ira para vengarse de ti, y no haya paz para ti (1QS 2, 9).

⁸ Para ampliar el tema véase la obra de T. Mettinger, *Buscando a Dios. Significado y mensaje de los nombres divinos en la Biblia*. El Almendro, Córdoba 1994. Y la de J. Briend, *Dieu dans L'Écriture*, Cerf, Paris 1992.

לרוב ננעים ביד כול מלאכי חבל לשחת עולמים באף עברת אל נקמ(ה)ה לזעות נצח וחרפת

Será para abundancia de castigos a manos de todos los ángeles de destrucción, para condenación eterna por la ira abrasadora del Dios de la venganza, para error perpetuo y vergüenza (1QS 4, 12).

Las Reglas acumulan el mayor índice de denominaciones divinas como expresión de los epítetos a través de los cuales los miembros de la comunidad pueden enunciar al Dios judío. Desde esta perspectiva merece la pena destacar las designaciones —también positivas— que aparecen en este tipo de literatura normativa de vida para la comunidad. El mismo documento de la *Regla de la Comunidad* atribuye a Dios la categoría de Señor de la Justicia, el Dios justo o aquel en el que recae la decisión sobre los elegidos y sobre sus antepasados:

[...]אמת וצדיק[...].משפטו בנו ובאבותינו[...]

[...] su juicio contra nosotros y contra nuestros padres (1QS 1, 26)

También en la literatura legal y bajo la misma categoría positiva se define a Dios como el garante de la salvación, el portador de la liberación definitiva y el salvador del grupo de los elegidos, es decir, de los miembros de la comunidad de Qumrán, convencidos de ser ellos el nuevo pueblo de Israel y, en consecuencia, el verdadero pueblo elegido por Dios:

והלויים מברכים את אל ישועת ואת כול מעשי אמתו

y los levitas bendecirán al Dios de salvación y a todas las obras de su fidelidad (1QS 1, 19).

El Dios de los antepasados, el Dios de la tradición, el Dios de Israel, el Dios de los Padres, el Dios de la misericordia... serían otras denominaciones que aparecen en la literatura legal de Qumrán y que caracterizan la imagen de un ser superior al que se someten los miembros de la comunidad de Qumrán y en el que se dan cita los calificativos positivos y negativos. En todo caso y como constante permanente en todas las ocasiones en las que se alude a la divinidad, los atributos o epítetos divinos no son sólo características de Dios sino nominaciones y denominaciones de la divinidad. De ahí que la literatura legal sea un punto

de referencia obligado a la hora de conocer el diferente uso del nombre ⁹.

Sin embargo, la literatura legal de Qumrán, en determinados momentos recurre a las formas más metafóricas (propias de los escritos litúrgicos o de la lírica hebrea) para expresar las características de Dios a través de diferentes denominaciones y descripciones. El mismo documento legal de la *Regla de la Comunidad* ofrece una de las adjetivaciones nominales más poéticas que refleja el concepto que de Dios tenían de los miembros de la comunidad:

ולעליון מכן טובי מקור דעת ומעון קודש רום כבוד וגבורת כל לפארת עלם

y al Altísimo: *Cimiento de mi bien, manantial de saber, fuente de santidad, cima de gloria, todopoderoso de majestad eterna* (1QS 10, 12).

Todas las denominaciones de Dios lo convierten en el argumento último que lleva a la consagración a los hombres de Qumrán y a su retiro al desierto. Estamos ante títulos de Dios que reflejan una concepción teológica propia del judaísmo más antiguo. La misma que los miembros del grupo de Qumrán habían asumido en virtud de su decisión de fidelidad y recuperación de las concepciones teológicas más ortodoxas y mosaicas como son las imágenes divinas relativas a la creación, a la elección y, sobre todo, a la alianza. Entre los epítetos más descriptivos del nombre de Dios que mejor reflejan su concepción extraordinaria están los de su descripción como Señor de todo lo creado y Rey del universo (4Q409 1, 6); su titularidad como Señor de los cielos (1QapGen 9, 17); como Señor de la eternidad (4Q529 11) ¹⁰.

El carácter nominal de todas estas descripciones mezcla el contenido teológico de las denominaciones con la singularidad del sustantivo o adjetivo que lo caracteriza. Esto hace que en determinadas ocasiones los adjetivos no formen parte de una fórmula nominal —el Dios Altísimo, el Señor Creador...— sino que los mismos epítetos sean utilizados categóricamente como adjetivos que se convierten en sustantivos y fórmulas nominales: el Altísimo, el Creador... Una identidad que se deduce de los mismos textos en

⁹ Cf 4Q177 10, 9.

¹⁰ Merece la pena destacar la imagen de Dios como Señor utilizada en perfecta correspondencia y sintonía con el carácter real de su persona, esto es, Dios como Señor y como Rey del universo, de los cielos, de la tierra y de todo lo creado siguiendo, de esta forma, la tradición de la legislación mosaica (1QM 12, 8).

la que son presentados como sucede en el Tratado de los dos Espíritus del documento legal (1QS 3, 13-4-24).

Todas las definiciones y denominaciones de Dios en la literatura de Qumrán son reflejo de la inquietud y reflexión teológica propia de los miembros de la comunidad según las exigencias y las circunstancias del momento. Entre las denominaciones y adjetivaciones divinas merece la pena destacar aquellas que contribuyen de manera especial a la creación teológica y a la especulación, por parte de los miembros de la comunidad, sobre la identidad de Dios como ha quedado reflejado en las denominaciones que aparecen en los textos en donde encontramos a Dios como la *Luz* (אור - אר): «*Hijos de la Luz*», la autodenominación por parte de los miembros del grupo de Qumrán de «*Comunidad de Dios*» (בחד אל) (cf. 1QS 2, 22). Luego vienen las listas de descripciones y adjetivaciones divinas que identifican al Dios אל (1QS 2,8), como «*ira de Dios*» (אף אל) [1QS 2, 15], como «*temor de Dios*» (יראה אל), «*preceptos de Dios*» (מצות אל) [CD A 2, 18; 3, 2.6], «*misterios de Dios*» (רוי אל) [1QS 3, 23], «*caminos de Dios*» (דרך אל) [1QS 3, 10], «*discípulos de Dios*» (מודי אל) [CD A 20, 4], «*misericordias de Dios*» (רחמי אל) [4Q181 1, 1,3]; así como los adjetivos divinos «*Dios de la venganza*» (אל נקמה) [1QS 4, 12], «*Al Altísimo*» (על הוכחכה) [1QH 12, 31], «*Dios de los dioses*» (אל אלים) [4Q510 1, 1,2], «*Dios en el secreto*» (אל בסתר) [4Q511 8 1,6].

Como en la tradición del Antiguo Testamento, en la literatura propia de la comunidad de Qumrán encontramos diversas denominaciones de Dios, cada una de las cuales incluiría, de por sí, su correspondiente interpretación teológica que no vamos a desarrollar en estos momentos. Estas denominaciones van desde el nombre de Dios como אל (1QS 2, 8), hasta la clásica יהוה, que aparece en cientos de ocasiones, la del tetragramma hebreo para representar gráficamente las cuatro letras que forman el nombre de Dios, el inenunciable "****"; pasando por las también clásicas denominaciones de Dios como אלהים «*Elohim*», que es utilizada en más de cien ocasiones; también encontramos a Dios como אדוני «*Señor*» en 48 ocasiones [1QH, 1QM, 1QS^b]. En la literatura propia del grupo tampoco faltan las paráfrasis bíblicas en las que se utiliza el nombre de Dios como sucede con la descripción del Deuterocanónico y que después es utilizada en el Documento de Damasco cambiando el nombre de Dios por los cuatro puntos del tetragramma:

קול קורא במדבר פני דרך יהנה ישרו בערבה מסלה לאלהינו

Oigo que se grita: En el desierto preparad el camino de Yahveh (Is 40, 3).

**** במדבר פנו דרך 1QS 8, 14

*En el desierto, preparad el camino de *****

Tampoco faltan las alusiones de Dios a través de fórmulas de acción de gracias o expresiones más acordes con la literatura poética, lírica e incluso litúrgica como tenemos en el libro de los *Hodayot* con la fórmula: אודכה אדוני «*Te doy gracias Señor!*» (1QH 2, 20)¹¹. En esta misma línea deberíamos tener en cuenta la novedosa imagen de Dios como «Padre», que aparece en algunos de los manuscritos como el 4Q372 1, 16 y el 4Q460 5, 6¹²; de la que extraemos una grata reflexión teológica que después el Nuevo Testamento asumirá como opción del compromiso evangélico¹³.

Finalmente una de las denominaciones que más llama la atención al lector por su carácter simbólico y metafórico es la que encontramos en el *Documento de Damasco* según la cual Dios recibe el nombre de *Alep* y *Lamed*, por un lado, y *Alep* y *Dalet*, por otro; y en donde se dan cita el género literario de los nombres y denominaciones de Dios y la teología sobre el juramento:

אִשְׁבַּע אֶת בְּאֵלַי וְלֹמֵד וְאֶת בְּאֵלַי וְדַלֵּת

No jurará ni por el Alep y Lamed, ni por el Alep y Dalet
(CD A 15, 1).

3. EL VERBO שָׁבַע EN EL JUDAÍSMO

Los votos y juramentos en la Biblia hebrea son utilizados en orden a confirmar —justificar y dar testimonio— la inviolabilidad

11 Véase, también en la misma obra: 1QH 2, 31; 3, 19.37; 4, 5.

12 Véanse también los textos 4Q502 39, 3; 4Q504 3, 1; 4Q511 121, 1.

13 Véase mi trabajo: «¡Abba Padre! (4Q372 1, 16) Dios como Padre en Qumrán», *EstTrin* 32 (1998) 167-186. Para profundizar más sobre este texto, véase la edición preliminar del documento publicada por E. Schuller, «A Preliminary Study of 4Q372 1», en F. García Martínez (ed.), *The Texts of Qumran and the History of the Community*, vol. I, Paris 1990, 349-376; E. Schuller, «4Q372 1: A Text about Joseph», *RQ* 14 (1990) 349-376; E. Qimron, «Observations on the Reading of 'A Text about Joseph' (4Q372 1)», *RQ* 15 (1991-92) 603-604; M. A. Knibb, «A Note on 4Q372 and 4Q390», en F. García Martínez (ed.), *The Scriptures and the Scrolls: Studies in Honour of A. S. van der Woude on the Occasion of his 65th Birthday*, Brill, Leiden 1992, 164-177; E. Schuller, «The Psalm of 4Q372 1 within the Context of Second Temple Prayer», *CBQ* 54 (1992) 67-79.

de una palabra dada. En todos los casos las fórmulas hebreas pretenden poner de manifiesto la importancia de una palabra dada en oposición a la falsedad de un argumento. En la mayoría de las ocasiones se trata de un autojuramento. El sujeto que formula el juramento es el que pretende justificar una palabra a través del juramento. De esta forma la importancia de la palabra dada en cuestión queda enfatizada a través de la fórmula juramental. Recurrir al nombre de Dios es la más alta justificación de la palabra dada, sin embargo la tradición siempre ha intentado situar el nombre divino al margen de cualquier tipo de justificación humana.

El juramento se enmarca, en la mayoría de las ocasiones, en el contexto de la literatura legal. Jurar incluye la legalización de una palabra dada y se sitúa en el marco del contexto de la autoridad. Realizar un juramento pretende la búsqueda de quien quiere situarse en el ámbito del exculpado desde el punto de vista legal, con la intención de colocarse del lado de la inocencia en la línea de la tradición legal propuesta por el mismo Código de la Alianza (Ex 22, 7.10). Sin embargo, el intento de justificación a través del juramento siempre ha encontrado grandes obstáculos y no pocas penalizaciones ¹⁴.

El juramento en el Antiguo Testamento era un acontecimiento generalmente vinculado al hecho religioso. El término hebreo «*jurar*» (שבט) aparece en los escritos veterotestamentarios con un marcado carácter enfático en las formas *Nifal* y *Hifil* ¹⁵. Los textos sagrados establecen una doble categoría de juramento: *a)* el juramento positivo; y *b)* el juramento negativo. El primero estaba vinculado a una serie de fórmulas de carácter religioso y ritual que se empleaban según lo requería el contexto de un momento determinado ¹⁶. Para el creyente la declaración de un juramento era

14 El Levítico destaca el delito del juramento al tiempo que refleja la posibilidad de su absolución: *Si una persona pecare porque, habiendo oído la voz de un conjuro y aunque testigo —lo haya visto o lo haya oído—, no lo denuncia, incurriendo así en falta... o si una persona jura, escapándosele de los labios, ejecutar algo malo o ejecutar algo bueno en cualquier materia que puede el hombre proferir por juramento, y no se da cuenta, mas luego se percata y resulta culpable respecto a uno de esos puntos: sucederá que quien se haya hecho reo de uno de esos actos habrá de confesar aquello en que ha pecado...* (Lev 5, 1-6).

15 Nótese que la raíz verbal שבט es la misma que la del numeral שבע. Originalmente el juramento solemne estaba vinculado a una ofrenda de siete animales (Gn 21, 27-31; 15, 10; Jer 34, 18), en donde podemos encontrar ambos términos relacionados. Véase también Nm 5, 21; 1Re 8, 31; 2Cr 6, 22; Neh 10, 30.

16 El juramento aunque se emita fuera de un acontecimiento religioso se mantiene siempre bajo una atmósfera de tipo ritual con carácter futuro, como

fundamentalmente una declaración de carácter religioso llegando a identificarse con una proclamación de fe a modo de promesa solemne¹⁷. El juramento negativo, sin abandonar sus prejuicios religiosos, podía ser utilizado en sentido ofensivo, esto es, a través de un uso inadecuado que podía ser penalizado y castigado cuando se consideraba que cuestionaba o ponía en entredicho algún principio de carácter religioso¹⁸. La misma Escritura propone los castigos ante los juramentos incorrectos, considerándolos «falsos juramentos» y haciendo de ellos un argumento punible¹⁹.

Uno de los juramentos más perseguidos era el juramento directamente dirigido a Dios (el perjurio del «juramento por el nombre de Dios») que vanalizaba a la divinidad y tenía consecuencias desproporcionadas. El ejemplo más claro lo tenemos en el Levítico al establecer los deberes religiosos y sociales del israelita cuando el mismo Dios habla a Moisés y le dice: «*No jures en falso por mi nombre, pues sería profanar el nombre de tu Dios. Yo soy el Señor*» (Lv 19, 12). Claro que es el Decálogo el que fija la norma determinando la suprema importancia del juramento: «*No pronunciarás el nombre de Dios en vano, porque el Señor no dejará impune a quien pronuncia su nombre en vano*» (Dt 5, 11). El juramento, el nombre de Dios y la legislación israelita son los tres elementos

sucede con los buenos deseos de los juramentos por la vida del rey (1Sam 17, 55; 2Sam 14, 19). Buenos deseos para el futuro del rey vinculado de manera especial a Dios, como se aprecia en los juramentos que iban dirigidos a la Yahveh (2Sam 11, 11; 15, 21). Otros juramentos de carácter legal como los del *Código de la Alianza* (Ex 22, 6-12) obligan al cumplimiento de las leyes a través de fórmulas de juramento que mantienen como trasfondo el carácter religioso que los vincula con Dios. Muchas normas sacrificiales, relacionadas directamente con Dios, exigían por principio, una declaración inconsiderada realizada bajo juramento que penalizaban al que las incumpliera (Lv 5, 1.4.22.24).

17 Cf. el significado teológico del verbo נשבע que presenta C. A. Keller en el *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*, vol. II, Cristiandad, Madrid 1985, 1075-1083. Así como en L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo Español*, Trotta, Madrid 1994, 744.

18 Los escritos neotestamentarios confirman la existencia del mal juramento difundido por el pueblo judío. El llamado juramento fácil era condenado por los letrados y el mismo Jesús advierte sobre el juramento cuando afirma: *¡No juréis en manera alguna!* (Mt 5, 34) ya que, el contexto lo confirma, el juramento se había convertido en una profanación del nombre de Dios. Cualquier tipo de fórmula que se emplease en el juramento tenía una referencia más o menos directa a Dios: jurar por la Ley, por el cielo, por la alianza, por el altar, por el Templo... La afirmación de Jesús es, en realidad, una paráfrasis de los escritos de la Ley (Ex 20, 7; Lv 17, 12; Nm 30, 3; Dt 23, 22).

19 J. Schneider define el término como «the oath is thus a declaration which backs up a human statement, which guarantees its veracity, and which is affirmed by divine cooperation», ὄρκος, TDNT, vol. V, 458.

que entran en relación rápidamente para desembocar en un argumento teológico que recorrerá todo el Antiguo Testamento.

A pesar de que jurar por el nombre de Dios no entraba dentro de la constitución legal de la literatura sagrada podemos encontrar algunas alusiones a esta fórmula no muy bien entendida. En los escritos proféticos, Jeremías identifica la situación con la acción de jurar en contra de Dios:

אי לואח (אסלוח) |אסלח|לך בנדך עבונני וישבעו
בלא אלהים ואשבע אותם וינאפו ויבת זונה יתגברו

¿Cómo te he de perdonar por esto? Tus hijos me dejaron y juraron por lo que no es Dios. Los sacié y adulteraron, y en casa de prostitutas se juntaron en compañías (Jer 5, 7).

De la misma manera el autor del *Primer Libro de los Reyes* utiliza la fórmula de juramento por el nombre de Dios al comienzo de la obra cuando se designa a Salomón como rey y el monarca afirma:

וישבע המלך ויאמר חייהנה אשרפקה אחדנפשי מקלצרת:
כי כאשר נשבעתי לך ביהנה אלהי ישראל לאמר כישלמה בנדך
ימלך אחרי והוא ישב עליכסאי תחתי כי כן אעשה היום הזה

Entonces el rey juró y dijo: ¡Vive Yahveh, que me ha salvado de todo apuro, que, conforme juré a ti por Yahveh, Dios de Israel, diciendo: Ciertamente Salomón, tu hijo, reinará después de mí y él se sentará sobre mi trono en mi lugar, así he de hacer realmente en el día presente! (1Re 1, 29-30).

En la literatura situada en el contexto del exilio de Babilonia también tenemos alusiones al juramento por el nombre de Dios como sucede en el momento en el que Sedecías se rebeló contra el rey Nabucodonosor por el juramento en nombre de Dios a que se vio obligado:

והם במלך ובוכרנאצר קרר אשר השביעו באלהים

Incluso contra el rey Nabucodonosor se rebeló, que le había hecho jurar por Dios (2Cr 36,13).

El resto de la literatura del Antiguo Testamento utiliza la forma verbal bajo el habitual carácter legal y alejada de la referencia a Dios como objeto del juramento²⁰.

²⁰ Una de las ocasiones en las que se alude claramente el juramento por el nombre de Dios la encontramos en el 1Re 2, 42 con motivo de la muer-

4. EL JURAMENTO EN NOMBRE DE DIOS EL INTERTESTAMENTO

En la época del Segundo Templo es cuando el juramento por Dios es peor visto y la penalización en esta situación tiene mayor peso. La legislación diseñada por Ben Sira propone como categoría penal el acto del juramento en general y el realizado en nombre de Dios de forma particular: *No acostumbres tu boca al juramento, ni te acostumbres a nombrar al Santo. Pues como un esclavo de continuo puesto a prueba no se libra de contusiones, así el que jura y le nombra a cada paso no quedará limpio de pecado. El que jura mucho se llena de iniquidad; de su casa no le apartará el látigo. Si falta, sobre él está su pecado; y si lo pasa por alto, peca doblemente. Si jura en vano, no saldrá justificado, y su casa se llenará de calamidades* (Sir 23, 9-11). La misma oposición a jurar en el nombre de Dios la encontramos en los escritos de Filón de Alejandría, cuando afirma que la primera de las tres leyes especiales prescribe no tomar el nombre de Dios en vano y afirma que la palabra del hombre virtuoso debe equivaler a un juramento. Sin embargo llama la atención la afirmación sobre la ley que hace Filón al reconocer que, ante la prohibición de jurar en nombre de Dios, está la permisión de jurar por el nombre del padre o de la madre propios, en caso de que estén vivos o en su memoria, en caso de que hayan fallecido. La explicación que el mismo Filón ofrece, justifica el juramento paternal ya que —según él— los padres son copia y réplica de la potencia Divina, por cuanto han traído a la existencia a quienes no existían²¹.

Para Filón de Alejandría jurar por el nombre de Dios lejos de ser una afirmación de fe, puede convertirse en una manifestación de oposición y rechazo al mismo Dios. Filón llega a afirmar en sus

te de David y la proclamación y reconocimiento de Salomón como nuevo rey:

וישלח המלך ויקרא לשמע ויאמר אליו הלא השבעתך ביהוה ואמר
 כן לאמר ביום צאתך וקלכת אנה ואנה ידע הדע כי מות קמות
 והאמר אליו טוב הדבר שקעתי

El rey envió a llamar a Simi y le dijo: ¿no te juramenté por Dios y te advertí solemnemente diciendo: El día en que salgas y vayas de acá para allá, sabe de cierto que morirás sin remedio; y me contestaste: Está bien la cosa; quedo enterado? (1Re 2, 42).

²¹ Véase el texto griego en la obra de Filón de Alejandría, *De Specialibus Legibus* II, 1-2 según la edición de F. H. Colson, *Philo in ten volumes*, vol. VII, Harvard University Press, London 1968, 306. También puede seguirse la traducción de las J. M.^a Triviño en *Obras Completas de Filón de Alejandría*, vol. IV, Acervo Cultural, Buenos Aires 1976, 271-336.

escritos que el mucho jurar no es señal de buena fe sino de falta de ella (cf. *De Specialibus Legibus* II, 8). No hay duda de que la oposición que el mismo Filón manifiesta a quien emite un juramento en el nombre de Dios es un claro reflejo de la sociedad en la que se encuentra el historiador y cronista de su tiempo. Un hecho, el del juramento, que no sólo es mal visto cuando se realiza en nombre de Dios o sobre el nombre de la divinidad sino que afecta a todo tipo de proposición juramental aunque ésta se enmarque en el contexto de la secularidad. En todo caso para Filón la incertidumbre sobre si es mejor el juramento que el no mentir debe quedar zanjada en el caso en el que se utilice el nombre de Dios. A fin de cuentas para Filón tanto el juramento por el nombre de Dios como el juramento secular —el que no recurre a la nominación de Dios— no es otra cosa que tomar a Dios por testigo —ya sea de forma directa como indirectamente— en un asunto, en la mayoría de las ocasiones, controvertido ²².

En su *Decálogo*, Filón afirma que lo más excelente y provechoso para nuestras vidas, lo que corresponde a la naturaleza racional es abstenerse de jurar, ya que ella ha sido enseñada a ser tan verídica en cada afirmación, que se considere que sus simples palabras equivalen a juramentos ²³. En esta obra Filón llega a afirmar que el jurar de buena fe no es sino un mal menor ya que el acto de jurar supone que el que jura está sujeto a sospecha de mala fe ²⁴. En su concepción sobre el juramento, Filón insiste en que el hecho implica una invocación —directa o indirecta— a Dios en temas de disputa y para él no hay cosa más impía que poner a Dios como testigo para una mentira. En todo caso, su concepción sobre el juramento en nombre de Dios considera al que lo realiza un ateo porque se jura por quien no se ocupa de los asuntos humanos como si velara por ellos realmente ²⁵.

Por su parte el historiador judío Flavio Josefo también hace alguna alusión al tema del juramento por el nombre de Dios. En sus obras *Las Guerras de los Judíos* y en *Antigüedades Judías* presenta el problema del juramento en nombre de Dios. Para Flavio Josefo el acto de jurar por el nombre de Dios o en el nombre de Dios está en la necesidad de hacer que todo lo que se dice se diga

22 Cf. *De Specialibus Legibus* II, 9-11.

23 Cf. Filón de Alejandría, *De Decalogo*, según la edición de F. H. Colson, *Philo in ten volumes*, vol. VII, Harvard University Press, London 1968.

24 *Ibid.*, 84-86.

25 *Ibid.*, 91.

debe de abstenerse, por principio, de hacer cualquier tipo de juramento. Para Flavio Josefo jurar es causa de condena y considera condenado a aquel que no es capaz de creer sin invocar el nombre de Dios (*Las Guerras de los Judíos* II, 135-136). Sólo hay una justificación para el juramento dirigido a Dios que puede ser permitido según afirma el propio Flavio Josefo. Se trata del juramento que se realiza en los ritos de iniciación o en las fórmulas de bendición de los alimentos ²⁶.

En su obra *Antigüedades Judías*, Flavio Josefo alude a la fórmula del juramento como un imperativo impuesto por Herodes para obligar a la población a obedecerle. Se trata de un juramento para prestar fidelidad y forzar al pueblo a confesar decidida lealtad a su persona y a su régimen. Sin embargo, en ningún momento el juramento obligado por Herodes implica directamente a Dios ²⁷.

Posteriormente, la literatura rabínica volverá a abordar el tema del juramento por el nombre de Dios al tratar el tema del voto realizado a Dios que aparece en el libro del *Deuteronomio*, en donde se proclaman cuestiones legales. En esta ocasión se trata de cumplir un voto, más de llevar a la práctica un juramento. De esta forma lo presenta el Talmud *Nedarim* en donde el voto no es considerado una simple obligación sino una forma de juramento dirigida a Dios (TalNed 22a; 77b). En la mayoría de las ocasiones el Talmud insiste en la prohibición de recurrir a los juramentos. Únicamente se hace una excepción en las situaciones en las que el juramento toma un carácter judicial o se sitúa en el contexto de una fórmula legal establecida.

Al mismo tiempo en *La Misná*, tenemos el tratado sobre los votos y juramentos (*Nedarim*) fundamentado en Núm 30, 2-17, en donde se distingue el voto en forma de juramento de consagración religiosa del voto o juramento de abstinencia personal a través del cual la persona se jura a sí misma la prohibición de obtener un determinado beneficio ²⁸. También en *La Misná*, en el tratado *Qiddushim* el juramento vuelve a ser tratado de una manera particular a modo de consagración personal.

²⁶ Cf. *Las Guerras de los Judíos*, II, 139.

²⁷ Cf. *Antigüedades Judías*, XV, 371.

²⁸ En el capítulo primero del tratado *Nedarim* encontramos las fórmulas impropias de juramento con fuerza vinculante. Pero es en el capítulo segundo en donde encontramos la diferenciación entre juramento y voto, así como los casos en los que ambos elementos pueden ser utilizados ambivalentemente (Cf. *Ned* 2, 2-3).

En las primeras legislaciones rabínicas se permite el juramento en el contexto de las relaciones esponsales. El matrimonio es, según la legislación rabínica más antigua, la única fórmula de juramento permisible que realiza un hombre sobre una mujer y una mujer sobre un hombre. Según esta fórmula el hombre jura realizar sus obligaciones sobre su mujer y ella las suyas respectivas sobre su marido. A este respecto la visión rabínica sobre el juramento no modifica las expectativas que se venían ofreciendo en el resto de la legislación intertestamentaria ²⁹.

Los escritos del Nuevo Testamento eluden la alusión al nombre de Dios cada vez que el texto se enmarca en el contexto del juramento. El evangelio de Mateo es el que más referencias hace al hecho de jurar desde dos perspectivas diferentes. Este contexto demuestra, nuevamente, que el tema del juramento no estaba delimitado ni esclarecido tampoco por los primeros cristianos. Por un lado, Mateo refleja la prohibición absoluta de jurar por elementos como el cielo, la tierra, la ciudad de Jerusalén y por la misma persona (Mt 5, 33-37), la norma da por supuesta la prohibición de hacerlo por el nombre de Dios. Por otro lado, el mismo evangelista presenta el debate y discusión —de carácter más rabínico que cristiano— sobre el juramento dirigido contra un tipo de fariseos y de escribas en donde se prohíbe jurar por el templo, por el oro del templo y sobre las ofrendas del altar (Mt 23, 16). Esta situación de incertidumbre acerca la obra del evangelista a la literatura intertestamentaria y a los escritos de Qumrán y abre las puertas a un debate —ya abierto en el contexto en que se mueven los textos— que pretendía definir el carácter juramental de las bendiciones y maldiciones, de la realización de un determinado tipo de votos de consagración y del hecho de jurar sin más.

5. EL JURAMENTO EN LA LITERATURA DE QUMRÁN

En la literatura de Qumrán nos encontramos con la misma mentalidad. El grupo retirado al desierto mantiene los principios doctrinales con la máxima pureza y fidelidad a los escritos sagrados. Para el grupo de Qumrán el verbo שבע no sólo no difiere del

²⁹ Véase un interesante desarrollo del tema del juramento y el cumplimiento de las leyes y de qué manera es presentado en la literatura rabínica en S. Lieberman, *Greek in Jewish Palestine*, New York 1965, 115-143.

concepto bíblico sino que es asumido como un rasgo distintivo y como una característica de fidelidad a la ley divina. El verbo שבע aparece en innumerables ocasiones a lo largo de toda la literatura de Qumrán. Pero es en los escritos propios de la comunidad en donde se enfatiza el verbo destacando, de esta forma, su contenido ³⁰. El *Documento de Damasco* junto a la *Regla de la Comunidad* y el *Libro de la Guerra*, son los textos más representativos sobre lo que significa el acto de jurar entre la comunidad qumránica. Sin embargo hay un texto especialmente significativo en el que se condensa de manera especial la filosofía y teología del grupo de Qumrán en lo referente al juramento. Es un texto del *Documento de Damasco* (CD) ³¹, encontrado en la Genizah de El Cairo y en las cuevas de Qumrán, nos describe un juramento singular en el que se mezclan todos los elementos posibles de un juramento israelita ³².

El hecho de jurar, así como el de hacer un voto, pertenecen, en la literatura de Qumrán a una norma habitual. Las fórmulas de ingreso en la comunidad (1QS), así como la legislación interna de los miembros del grupo y todas las leyes de vida y convivencia aparecen determinadas por la ley del juramento por el cual cada miembro de la comunidad opta por cumplir las leyes establecidas y por permanecer en fidelidad a los principios de vida del grupo ³³. Esta opción de carácter vocacional y religioso la realizaban en torno a fórmulas rituales de juramento, a través de las cuales los nuevos miembros de la comunidad asumían como propias las leyes vigentes. De esta manera, la emisión de votos y el juramento de fidelidad a las autoridades de la comunidad eran fórmulas sinónimas, como ponen de manifiesto los textos que han llegado hasta nosotros. Tanto la emisión de votos como el juramento de fidelidad procedían del ámbito estrictamente judicial en el que se movía el grupo de los hombres de Qumrán. En un

30 1QS 5, 8.10; CD 15, 1; 4Q 158, 10; 1QapGen 2, 4.6.14; 22, 21.

31 Véanse las otras apariciones del verbo שבע a lo largo del *Documento de Damasco* (CD 9, 9.11; 15, 1.3 (2x)); K. G. Kuhn, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, 216. De manera especial el texto de CD 15, 3, en donde aparece en dos ocasiones de la siguiente manera:

וְאִם יִשְׁבַּע וְיִבְרַח ... בְּאֵלֵי הַדְּבָרִים שְׂאֵבֵנִי...

32 Una completa bibliografía de los estudios más recientes que se ha publicado sobre el *Documento de Damasco* es la de F. García Martínez, «A Bibliography of Studies 1970-1989», en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 1992, 63-83.

33 Una clara alusión al juramento y a su carácter de obligatoriedad para los miembros de la comunidad lo tenemos en el documento legal de la *Regla de la Comunidad*, en donde se habla del juramento obligatorio que debían realizar los miembros del grupo a la hora de incorporarse a la comunidad (1QS 5, 8.10).

primer momento, el juramento para los miembros de la comunidad consistía en una vuelta a la ley de Moisés. La Torah era asumida como centro de vida y objeto de culto sobre el que el miembro de la comunidad realizaba su opción en forma de juramento³⁴. Con el tiempo el juramento de los miembros de la comunidad se centró más en la separación y división entre los hombres de Qumrán —autodenominados los hijos de la luz— frente al resto que permanecían alejados de la comunidad —los llamados hijos de las tinieblas—³⁵.

La separación de los miembros de la comunidad de Qumrán, considerados a sí mismos como el pueblo elegido por Dios se hace patente a través del juramento de alejamiento de los hijos de las tinieblas como pone de manifiesto el proyecto de fundación de la comunidad (1QS 8, 12-19) y de manera especial en la *Carta Haláquica* —*Miqsat Ma'ase Ha-Torah*—, en donde se justifica la separación y marcha al desierto como una opción de vida ratificada a través de una fórmula de juramento (4QMMT 92b-102).

Un caso similar de juramento lo tenemos en el joven que, cumplidos los veinte años —la mayoría de edad— debe realizar el juramento que su padre emitió por él anteriormente (CD 15, 5-6). A través de este juramento que el padre realiza en lugar del joven hasta su mayoría de edad, se incluye cualquier tipo de acercamiento y relación del joven a una mujer hasta alcanzada la mayoría de edad y conozca el bien y el mal (1QSa 9-10). Cumplidos los veinte años el joven, miembro ya de la comunidad, realiza el juramento de fidelidad a todos los preceptos y leyes establecidas por el grupo de los numerosos y por los dirigentes de la comunidad. Para los miembros de la comunidad el juramento lejos de ser una norma restrictiva y con obligaciones añadidas implicaba nuevos privilegios y una nueva categoría social en el interior estructurado de la comunidad. El juramento servía, por tanto, como una forma de ascenso y crecimiento entre los miembros del grupo.

34 Sirva como ejemplo el proyecto de la *Carta Haláquica* en donde la Torah aparece como objeto de veneración, liberación y juramento de fidelidad (4QMMT 109-111).

35 Con respecto al dualismo de los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, propuesto en el comienzo de la *Regla de la Comunidad* y desarrollado a lo largo del documento legal (1QS), así como el la obra escatología que tiene como título *La Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas* (1QM), véase mi trabajo *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*, Biblioteca Midrásica, Verbo Divino, Estella 2000.

6. JURAR POR EL NOMBRE DE DIOS EN QUMRÁN

Comenzábamos nuestro trabajo remitiéndonos a la punición y castigo que establece el Antiguo Testamento ante el juramento por el nombre de Dios y a la vanalización de la divinidad. La legislación mosaica advertía que el uso vano del nombre divino era un atentado que tenía su propio castigo: «*No pronunciarás el nombre de Dios en vano, porque el Señor no dejará impune a quien pronuncia su nombre en vano*» (Dt 5, 11), pero todavía era más contundente cuando a la vanalización de la divinidad se unía el juramento en falso por el nombre de Dios, considerado, en este caso, una profanación: «*No jures en falso por mi nombre, pues sería profanar el nombre de tu Dios. Yo soy el Señor*» (Lv 19, 12).

En Qumrán la legislación mosaica es asumida al pie de la letra. Varios de los manuscritos encontrados confirman la importancia que tenía el nombre de Dios entre el grupo retirado al desierto. La *Regla de la Comunidad* prácticamente comienza su Código Penal con la siguiente declaración: «*Quien pronuncia el nombre venerable por encima de [...] bien sea blasfemando, o abrumado por la desgracia, o por cualquier otro asunto, [...] o leyendo un libro, o bendiciendo, será separado y no volverá de nuevo al consejo de la comunidad*» (1QS 6, 27-7,2)³⁶.

La expulsión de la comunidad es, con toda seguridad, uno de los castigos más fuertes que se podían ejercer sobre un miembro del grupo. La legislación del Código Penal de la *Regla* no sólo es clara: «*Quien pronuncia el nombre venerable... será separado...*», sino que incluye algunas de las diferentes circunstancias —muchas de las cuales nos pudieran parecer extravagantes— que pueden motivar el uso indebido del nombre de Dios: la blasfemia, la desgracia, leer un libro o bendiciendo.

El mismo *Documento de Damasco* dedica un amplio apartado a la legislación sobre el juramento (CD 16), destacando la figura del juramento obligatorio (CD 16, 7-8) y al juramento de la mujer (CD 16, 10). Pero es CD 9 en donde encontramos una declaración legislativa sobre los juramentos dentro de la comunidad: «*Sobre el juramento. Lo que dice: Tú no te harás justicia por tu mano, pero aquel que obliga a hacer un juramento en campo abierto, no en presencia de jueces o por su orden, se ha hecho justicia*

³⁶ Seguimos la traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 87-88.

por su mano. Todo objeto desaparecido del que no se sabe quién lo robó de la propiedad del campamento en el que ha sido robado —que su dueño haga un juramento imprecatorio; quien lo oye, si lo sabe y no lo dice, es culpable» (CD 9, 8-12).

De manera que si el juramento en falso, de por sí es malo y está penalizado, el juramento falso por el nombre de Dios se convierte en uno de los delitos más graves dentro de la comunidad. Primero por tratarse de un juramento falso y segundo —y ahí es donde radica la gravedad del delito— porque el juramento se realiza en nombre de Dios o por Dios, lo cual implica directamente a la divinidad y, al mismo tiempo, incumple el mandato de no utilizar el nombre del Dios innominable.

7. JURAR POR DIOS EN EL *DOCUMENTO DE DAMASCO*

El *Documento de Damasco* encontrado en la Sinagoga de El Cairo a finales del siglo pasado no fue publicado hasta 1910 por Schechter³⁷. Con la aparición del documento entre la literatura de Qumrán descubierta en el desierto de Judá en 1947, el *Documento de Damasco* recobró su sentido y comenzó a ser objeto de numerosos estudios y comentarios³⁸. El texto del *Documento de Damasco* de Qumrán ha sido encontrado en la cueva 4 en diferentes fragmentos que van del 4Q266 al 4Q273 (4QD^{a-h}), aunque hay algunos fragmentos del texto en las cuevas 5 (5Q12) y 6 (6Q15). Desgraciadamente el texto del juramento que vamos a analizar no se encuentra en ninguno de los fragmentos de las cuevas 4-6, dado que los manuscritos han llegado hasta nosotros muy fraccionados y en muchas ocasiones con notables pérdidas de texto como es el de nuestro caso. Trabajaremos, por tanto, con el documento de la Genizah a sabiendas de que sus orígenes estaban entre los escritos del grupo de Qumrán quienes en todo momento tuvieron el texto presente como un elemento propio de la legislación que les otorgaba su propia identidad.

El texto del juramento que vamos a analizar está en la columna 15 del CD y corresponde a las dos primeras líneas del docu-

37 S. Schechter, «Fragments of a Zadokite Work», en *Documents of Jewish Sectaries*, vol. 1, Cambridge 1910.

38 Para una buena presentación del texto, véase la obra de M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 1992.

mento. A continuación transcribimos el texto de la siguiente manera:

15,1 (יש)בע וגם באלף ולמד וגם באלף ודלת כי אם שבועת הבנים
15, 2³⁹ באלות הברית

Como podemos apreciar estamos ante un texto prácticamente íntegro en el que no hay más laguna que la inicial, la cual se reconstruye sin problema desde el mismo contexto y significado del texto⁴⁰. Únicamente al final de la primera línea ha podido plantearse un cierto problema, ya que el manuscrito original está ligeramente borroso, lo que ha llevado a que en algunas transcripciones existan algunas diferencias textuales. En la versión vocalizada de E. Lohse nos encontramos que termina la frase sin identificar el contenido de la última palabra de la línea⁴¹:

15, 1 (יש)בע וגם באלף ולמד וגם באלף ודלת כי אם שבועת ה' אל

Lohse no se arriesga a restaurar el contenido de la última palabra y deja el espacio en blanco. Sin embargo, Ch. Rabin, en su transcripción del texto hebreo, realiza una curiosa reconstrucción del final de la línea de la siguiente manera⁴²:

15, 1 (יש)בע וגם באלף ולמד וגם באלף ודלת כי אם שבועת הסכס

Qimron ha demostrado que la hipótesis de reconstrucción del final de la línea propuesta por Rabin carece de fundamento y es poco convincente. Ha sido el mismo Qimron el que ha fijado el texto hebreo que ha sido aceptado unánimemente por los estudiosos y que es con el que nosotros vamos a trabajar⁴³:

39 Seguimos la transcripción y la imagen fotográfica del texto según E. Qimron, «The Text of CDC», en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 1992, 9-49.

40 La columna 15 del CD tiene su paralelo en los fragmentos de la cueva 4, concretamente en la correspondencia de 4Q266 8, pero desgraciadamente el texto inicial de 4Q266 se ha perdido, por lo que no tenemos otra versión de nuestro texto.

41 E. Lohse, *Die Texte aus Qumran. Hebraisch und Deutsch. Mit Masoretischer Punktation. Übersetzung, einföhrung und anmerkungen Herausgegeben von Eduard Lohse*, Kösel, München 1964, 96.

42 Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford 1954, 71-73.

43 E. Qimron, «שבועת הבנים» In the Damascus Covenant 15.1-2», *JQR* 81 (1990) 115-118.

15, 1 (יש)בע וגם באלף ולמד וגם באלף ודלת כי אם שבועת הבנים

No estamos ante un texto que ofrezca demasiadas dificultades a la hora de su traducción. Confirmada la transcripción del manuscrito, presentamos de manera interlineal, la traducción del texto que resultaría de la siguiente manera:

15, 1 (יש)בע וגם באלף ולמד וגם באלף ודלת כי אם שבועת הבנים

15, 1 *(No jurará ni por el 'Alep y el Lamed ('El = Dios) ni por el 'Alep y el Dalet ('ADONAI = El Señor), sino (excepto) por el juramento de los jóvenes,*

15, 2 באלות הברית

15, 2 *por las maldiciones de la alianza. Vacat*⁴⁴.

Podríamos presentar otras traducciones del mismo texto pero resultaría poco productivo ya que entre las versiones más importantes realizadas en distintos idiomas este texto no ofrece grandes variantes de interpretación y traducción.

8. JURAR POR EL א Y POR EL ל

Hemos visto que שבע (jurar) es un verbo clave en la literatura del Antiguo Testamento y cómo se hace igualmente presente en los textos de Qumrán. Sin embargo, en nuestro texto se unen dos elementos de gran contenido teológico. Por un lado tenemos el elemento «jurar» como una categoría que determina la vida de la comunidad. Por otro lado, tenemos la teología del nombre de Dios y la legislación que justifica el tratamiento que la comunidad debe observar a la hora de utilizar el nombre divino. Estos dos elementos (juramento y nombre de Dios) se unen en nuestro texto como dos categorías de gran contenido teológico: Jurar en/por el nombre de Dios, entendiendo como «nombre de Dios» los dos juegos de letras que hace el autor del texto al hablar de «*jurar por el 'Alep y el Lamed ni por el 'Alep y el Dalet*».

⁴⁴ Seguimos la traducción propuesta por F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 86. Con la que estamos de acuerdo y creemos que acierta en fidelidad y rigor con el texto hebreo original en la mayoría de los términos que traduce. En la reciente edición bilingüe de Estudio leemos la siguiente versión inglesa: «*He will not swear by Aleph and Lamed ('el = God) nor by Aleph and Daleth ('adonai = The Lord), but by the oath of the youths, by the curses of the covenant*», F. García Martínez - E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Volume One. 1Q1-4Q273*, Brill, Leiden 1997, 563.

El 'Alep es la primera letra del alfabeto hebreo (alefato) y el *Lamed* es la letra número 12 de un alfabeto con 23 letras, es decir, el medio o la parte central del alfabeto. No sabemos si la elección de las letras tiene algún significado estratégico o el hecho de que se trate de las letras primera y central del alfabeto son una simple coincidencia inconsciente por parte del autor. Sin embargo, el argumento teológico contundente está en la interpretación que el autor del texto le ha querido dar a las dos letras como representantes del nombre de Dios. El 'Alep (א) y el *Lamed* (ל) unidos dan como resultado אל «El», que es el nombre de Dios y que recorre los escritos sagrados desde los textos más antiguos (אלהים אל)⁴⁵. El autor separa las dos letras para presentarlas como si se tratase de un talismán propio de la magia o de la cabalística que hay que descifrar. Jurar por el 'Alep y por el *Lamed* es un jeroglífico fácil de descifrar pero es la originalidad de su uso lo que llama la atención a quien lo escucha por primera vez. Jurar por el 'Alep y por el *Lamed* es jurar por Dios y eso —las partículas negativas lo indican— está prohibido como norma general a pesar de las hipotéticas excepciones que se puedan dar. Así lo indica el mismo texto a modo de legislación penal propia al final de la línea que estamos analizando (CD 15, 1).

9. JURAR POR EL א Y POR EL ל

El otro juego de letras sigue teniendo como epicentro el juramento como verbo constitutivo. Ahora se trata de jurar por el 'Alep (א) y por el *Dalet* (ד). Nuevamente el autor utiliza la primera letra del alfabeto hebreo en primer lugar y a continuación la letra número 4. Esta situación de las letras en el orden del alfabeto no tiene ningún significado evidente que nos permita pensar en una situación estratégica de las mismas y en un posible significado geográfico. Lo cual nos confirma la sospecha de que tanto al hablar de 'Alep y *Lamed* como en este caso de 'Alep y *Dalet*, el contenido no está en el orden sino en lo que las letras representan por sí mismas. En efecto, si tenemos presente la clara identificación de las letras 'Alep y *Lamed* con el nombre divino אל no podemos apartar nuestra vista de los nombres de Dios empleados en la Sagrada Escritura para descubrir que las letras 'Alep y

45 Cf. E. Lohse, o. c., 291.

Dalet corresponden con las dos primeras letras del término que califica a Dios como *Señor*, אֲדוֹנָי [Adonai] ⁴⁶.

No vamos a entrar en el contenido de la legislación sobre el juramento en este texto y a lo largo de todo el *Documento de Damasco* ⁴⁷, únicamente nos quedamos con la denominación de Dios y su originalidad y cómo es utilizado el nombre divino en el caso de tratarse de un juramento. No cabe duda que denominar a Dios de estas dos formas (*'Alep y el Lamed* y *'Alep y el Dalet*) resulta una de las maneras más gráficas y respetuosas de nombrar a Dios indirectamente sin utilizar su nombre directamente. Este juego de letras y del lenguaje convierte al autor de nuestro texto en una magnífico creador gráfico y elocuente y manifiesta su dominio sobre el lenguaje y sobre las normas de la legislación del Antiguo Testamento que la comunidad de Qumrán adopta con todo rigor.

10. LA EXCEPCIÓN QUE CONFIRMA LA REGLA

La mención de Dios y del juramento por su nombre es la fórmula externa que el autor utiliza gráfica y elocuentemente para dictar una norma o sentencia legislativa. A primera vista el mandato es claro. No se puede jurar por el nombre de Dios: ni por el *'Alep y el Lamed*, ni por el *'Alep y el Dalet*, por utilizar una simbología nueva. Sin embargo, esa normativa que tiene su fundamento en la legislación mosaica encuentra en nuestro texto una lectura de excepción, es decir, que si leemos detenidamente la fórmula nos encontraremos con que una buena traducción lo que hace no es castigar, sino advertir sobre una excepción según la cual el que jura en nombre de Dios puede evitar la máxima pena que, junto a la muerte, era la expulsión de la comunidad. El manuscrito dice textualmente:

46 En ambos casos, afirma Qimron, estamos ante una ley que envuelve el nombre de Dios: «The text says that those who belong to the covenant of God, namely, those who follow the halakhic views of the sect, shall make their sons (when they reach the age of twenty) take the one oath permitted, namely שְׁבוּעַת הַבְּנוֹת». E. Qimron, «Further Observations on the Laws of Oaths in the Damascus Document 15», *JQR* 85 (1994) 256.

47 Sobre el contenido penal de la ley, así como sus excepciones, véanse los dos trabajos ya citados de E. Qimron, en donde se aborda el argumento legislativo como tema central. Así como el trabajo de J. M. Baumgarten, «The Laws of the Damascus Document in Current Research», en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, The Israel Exploration Society, Jerusalem 1992, 51-62.

כי אם שבעת הימים באלות הברית

En su versión castellana —que hemos visto anteriormente— e inglesa F. García Martínez traduce de la siguiente manera:

«*sino por el juramento de los jóvenes, por las maldiciones de la alianza*».

«*but by the oath of the youths, by the curses of the covenant*»⁴⁸.

Pero si nos detenemos en la partícula inicial כִּי y analizamos sus posibles interpretaciones podemos comprender mejor el sentido de la norma y su razón de ser en el texto. La partícula כִּי actúa como una fórmula que introduce dos tipos de oraciones, las principales o independientes y las adversativas que vienen después de una negación. Esta última alternativa es la de nuestro caso. Tras la negación supuesta por el contexto previo a la línea, la partícula aparece para presentar un caso de excepción a la norma propuesta⁴⁹. Desde esta acepción podemos modificar sustancialmente la traducción de la partícula que pasa de ser la adversativa «*sino*» a identificarse con el término «*excepto*». De esta forma traduce la partícula Qimron cuando dice⁵⁰:

«*except the oath of the young men by the curses of the covenant*».

Desde esta nueva perspectiva comprendemos mejor el final de la ley propuesta en el *Documento de Damasco* que prohíbe el juramento por el nombre de Dios en cualquiera de sus acepciones (*Alep y el Lamed*, *Alep y el Dalet*), pero indica una excepción que eludiría de las penas que conlleva el delito del juramento. Se trata de un excepción destinada claramente al «juramento (הבנים) de los jóvenes (שבועה)» en una probable referencia al jura-

48 Para la edición española, F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 86. Para la edición inglesa, F. García Martínez - E. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls. Study Edition. Volume One. 1Q1-4Q273*, Brill, Leiden 1997, 563.

49 Cf. la voz כִּי, en L. Alonso Schökel, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Trotta, Madrid 1994, 355-356. Así como en F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, PIB, Roma 1961, 352-354.

50 Véase el artículo ya citado de E. Qimron, «Further observations on the Laws of oaths», 151.

mento que se emite durante el rito de entrada en la comunidad (ingreso en la alianza), que tenían que emitir los jóvenes, y que está formado por una serie de bendiciones y maldiciones a las cuales hace referencia nuestro texto cuando afirma: «por las maldiciones de la alianza»⁵¹. En este caso, esto es, en el juramento que se realiza en el rito de entrada en la comunidad, quedaría dispensado el juramento en nombre de Dios, aunque no sepamos con absoluta certeza las razones aducidas que permiten tal dispensa a los jóvenes iniciados. Como vemos, la acepción que se le da a la partícula inicial cambia completamente el sentido de la frase, con lo que nuestra traducción del texto final quedaría de la siguiente manera:

«excepto por el juramento de los jóvenes, por las maldiciones de la alianza».

11. EL ÚNICO JURAMENTO POSIBLE

Si bien es verdad que el juramento «por el nombre de Dios» queda terminantemente prohibido, no ocurre lo mismo al tratarse del juramento «en el nombre de Dios». Cuando la fórmula verbal hebrea es utilizada en forma sustantivada, el sentido de la afirmación cambia completamente de significado. Si jurar por Dios está penalizado, el juramento realizado en favor de Dios no sólo no está prohibido, sino que forma parte de la misión constante y permanente para los hombres de Qumrán. Cada vez que en la literatura de Qumrán encontramos en forma de sustantivo el «juramento» el texto en cuestión nos remite directamente al tema de la alianza y a toda la teología que se esconde detrás de la fórmula. Ya no se trata, por tanto, de jurar por el nombre de Dios, sino del juramento en el nombre de Dios.

12. CONCLUSIÓN

Como hemos visto, lo de jurar ya era algo peligroso en la antigüedad. Los textos veterotestamentarios son los artífices de un tipo

⁵¹ Véase la fórmula de ingreso en el rito de entrada que se conserva en el texto de la *Regla de la Comunidad* (1QS 1, 24; 2, 18).

de juramento que tradicionalmente se ha visto vinculado a lo religioso y en muchas ocasiones relacionado directamente con Dios. Los hombres de Qumrán, fieles a la legislación del Antiguo Testamento, adoptan la normativa del juramento pronunciando ese sentimiento religioso pero, al mismo tiempo, advirtiendo sobre los peligros del uso inadecuado de la forma verbal del juramento. Jurar y Dios aparecen unidos en los textos de Qumrán originando un grave peligro sobre el que la legislación del Código penal dicta sentencia. Jurar por el nombre de Dios es una de las peores transgresiones que puede realizar un miembro de la comunidad, de ahí que la legislación al respecto sea clara proponiendo el castigo más fuerte que se podía esperar para el que forma parte del grupo que es su expulsión de la comunidad. Un castigo radical para una transgresión extrema. El autor de nuestro texto, consciente de la dureza de la legislación y del tema en cuestión, utiliza un lenguaje novedoso y saca sus dotes de imaginación para dictar sentencia de la forma más hermosa posible que es a través de la declaración penal gráfica por medio de un juego de palabras que, a modo de jeroglífico sencillo, hay que descifrar. Y, por si fuera poco, el autor juega con el nombre de Dios en dos ocasiones seguidas: *'Alep y el Lamed*, por un lado, para representar el nombre de Dios ('EL), y *'Alep y el Dalet*, por otro, para representar el nombre del Señor ('Adonai).

Al final, la excepción por un lado confirma la regla, pero por otro introduce una dispensa excepcional consiguiendo sus dos objetivos: recordar que el juramento por el nombre de Dios está penalizado (ya sea por tratarse de un juramento vano o por el mero hecho de nombrar a Dios —independientemente de que sea o no un juramento—), e indicar que la ley, a pesar de ser inflexible, ofrece una posibilidad de excepción. No nos queda más que señalar lo que confirma el texto y que se refiere al nombre de Dios. Tanto en la literatura de Qumrán, como en los escritos veterotestamentarios y en la de otros textos como los rabínicos, la normativa que determina la prohibición de pronunciar el nombre de Dios obliga a los escritores a buscar nuevas alternativas y, en consecuencia, a crear una serie de denominaciones paralelas que remiten a la divinidad de forma indirecta. La prohibición lejos de coartar lo que hace es estimular la creatividad, dando lugar a denominaciones diversas y muy originales. Ésta es una de ellas: Dios como *'Alep y Lamed* y Dios como *'Alep y Dalet*.

JAIME VÁZQUEZ ALLEGUE