


LOS HOMBRES DE QUMRÁN

LITERATURA,
ESTRUCTURA SOCIAL
Y CONCEPCIONES RELIGIOSAS

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ
JULIO TREBOLLE BARRERA

E
D
I
T
O
R
I
A
L
T
R
O
T
T
A



Los hombres de Qumrán
Literatura, estructura social y concepciones religiosas

Florentino García Martínez
Julio Trebolle Barrera

E D I T O R I A L T R O T T A

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

Primera edición: 1993
Segunda edición: 1997

© Editorial Trotta, S.A., 1993, 1997
Sagasta, 33. 28004 Madrid
Teléfono: 593 90 40
Fax: 593 91 11

© Florentino García Martínez
Julio Trebolle Barrera, 1993

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 84-87699-85-5
Depósito Legal: VA-761/97

Impresión
Simancas Ediciones, S.A.
Pol. Ind. San Cristóbal
C/ Estaño, parcela 152
47012 Valladolid

CONTENIDO

<i>Presentación</i>	9
I. LOS HOMBRES DE LA COMUNIDAD DE QUMRÁN	
Los manuscritos del Mar Muerto: <i>Florentino García Martínez</i>	13
Los descubrimientos de Qumrán, sin ánimo de escándalo: <i>Julio Trebolle Barrera</i>	31
Los hombres del Mar Muerto: <i>Florentino García Martínez</i>	45
Los esenios de Qumrán, ente el dominio de la ley y la huida apocalíptica: <i>Julio Trebolle Barrera</i>	63
Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica: <i>Florentino García Martínez</i>	91
II. BIBLIA, PUREZA, ESPERANZA MESIÁNICA	
Biblia e interpretación bíblica en Qumrán: <i>Julio Trebolle Barrera</i>	121
Las fronteras de lo bíblico: <i>Florentino García Martínez</i>	145
El problema de la pureza: la solución qumránica: <i>Florentino García Martínez</i>	165
Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán: <i>Florentino García Martínez</i>	187
III. QUMRÁN Y LOS ORÍGENES DEL CRISTIANISMO	
Los manuscritos de Qumrán, Jesucristo y los orígenes del cristianismo: <i>Florentino García Martínez</i>	225
Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento: <i>Julio Trebolle Barrera</i>	237
La repreñión fraterna en Qumrán y en Mt 18, 15-17: <i>Florentino García Martínez</i>	257
<i>Índice de textos de Qumrán citados</i>	273
<i>Índice general</i>	275

PRESENTACION

Los manuscritos del Mar Muerto han podido ser conocidos en su totalidad en fechas muy recientes. En efecto, la publicación en microfichas de todos los fragmentos de manuscritos hallados en las cuevas de Qumrán y en otras cuevas de las orillas del Mar Muerto ha visto la luz hace tan sólo unos meses.

El lector español dispone, en su lengua y publicado por esta Editorial, de la versión más actual y completa de las existentes hoy en las diversas lenguas modernas de los textos de Qumrán¹. En ella se recoge la totalidad de los documentos dados a conocer recientemente, incluso de aquellos textos de los que apenas se conservan algunas palabras y letras sueltas.

La interpretación de estos textos es sumamente compleja, debido sobre todo al número ingente de fragmentos encontrados y al pésimo estado de conservación de muchos de los mismos. A ello se añade la necesidad de relacionar los nuevos textos conocidos con cuerpos muy vastos de literatura helenística, judía y cristiana, con los que se producen infinitos cruces e interferencias.

Una vez descifrados y traducidos los nuevos textos y muy avanzadas ya las grandes líneas de interpretación de los mismos, el lector interesado en disponer de una información sólida y completa sobre el contenido de estos manuscritos tendrá a su disposición próximamente una *Introducción a los textos de Qumrán*, cuya redacción ultima Florentino García Martínez. Esta obra se convertirá sin duda en un libro de referencia obligada tanto para los investigadores de los manuscritos como para el público culto interesado en conocer las aportaciones científicas de los mismos.

A la espera de la pronta aparición de esta *Introducción*, el presente

1. F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993, a la que nos remitimos a lo largo de la obra bajo la sigla TQ.

libro ofrece una colección de trabajos de carácter y contenido muy variado, que proporcionan una información completa y actual acerca del contenido de la literatura, la estructura social y concepciones religiosas de la comunidad qumránica.

Una serie de artículos ofrece la información básica que interesa al lector que ha leído titulares en los grandes medios de comunicación que suscitan cuestiones como las siguientes: ¿ha habido retrasos injustificados en la edición de los manuscritos?, ¿se han encontrado textos que cuestionan la forma «canónica» de la Biblia?, ¿es cierto que el cristianismo era en un principio una forma de esenismo?, ¿qué se sabe de los esenios y de otros grupos judíos y cristianos de la época?, ¿es cierto que los textos de Qumrán ponen en cuestión aspectos sustanciales de la tradición judía y cristiana?, etc.

Otro bloque de artículos pretende introducir al lector en la cocina de la investigación sobre Qumrán. Junto al plato cocinado se acompaña la receta de cocina. Versan estos trabajos sobre algunas de las cuestiones más actuales y debatidas del estudio sobre los textos de Qumrán: los orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica, las fronteras entre lo bíblico y lo extracanónico, las líneas de demarcación entre lo puro y lo impuro, las esperanzas mesiánicas del grupo qumránico, y un ejemplo, entre otros muchos posibles, de coincidencia muy llamativa entre un texto de Qumrán y otro del Nuevo Testamento, con diferencias entre ambos no menos significativas.

Los trabajos aquí reunidos y que integran los diferentes capítulos de la presente obra vieron originalmente la luz en diversas publicaciones científicas recientes y tres de ellos han sido redactados expresamente para esta edición.

Madrid, septiembre de 1993

LOS EDITORES

I. LOS HOMBRES DE LA COMUNIDAD DE QUMRAN

LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO¹

Florentino García Martínez

I. BEDUINOS, MONJES Y TESOROS

Las leyendas, a veces, se convierten en un reflejo pálido de la realidad, y esto sucedió en Palestina entre los años 1946 y 1956. 1946 es uno de esos años en los que sueños milenarios y una realidad aún no cuajada se atropellan en las puertas de la historia. La escena política palestina estaba dominada por los dolores de parto que desembocarían en el nacimiento del Estado de Israel, pero la vida de la tribu beduina Ta'amireh seguía su propio ritmo inalterable de trashumancia por sus territorios ancestrales del desierto de Judá al margen de las convulsiones que agitaban al país.

La leyenda de «el pastor, la cabra y el tesoro» forma parte del folclore universal y es uno de los temas predilectos en las largas veladas familiares bajo el cielo estrellado del desierto. Pero es muy incierto que Mohamed Adh-Dhib, el joven pastor que, persiguiendo a una cabra perdida, penetró en el interior de la que más tarde sería conocida como Cueva 1 atraído por el ruido de cascotes rotos producido por la piedra arrojada a su interior, pensara que había encontrado un gran tesoro. Si la vista de una serie de jarras de gran tamaño depositadas en aquel lugar inaccesible pudo hacerle creer durante un momento que era un protagonista de leyenda agraciado con el hallazgo de un tesoro oculto, el desencanto no se hizo esperar. En aquella cueva, situada al noroeste del Mar Muerto y cerca de las ruinas conocidas con el nombre de Qumrán, no había ni oro, ni joyas, ni nada parecido, y lo único que pudo recuperar de su interior fueron unas pieles viejas envueltas en harapos y depositadas en unas grandes jarras. Analfabeto, como la mayor parte de los miembros de su tribu, los extraños signos visibles en las pieles carecían de

1. Texto escrito a petición de Rosario Bofill y publicado en *El Ciervo* 490 (1992), 6-14.

significado para él. Esos signos tampoco tenían un gran significado para Khalil Iskander, mejor conocido como Kando, el comerciante de Belén en cuya tienda se aprovisionaban los beduinos Ta'amireh y que también era carpintero y zapatero remendón. Aunque las pieles eran más bien frágiles y se hallaban en tan mal estado que no podían emplearse para remiendos, al menos podrían producir algún beneficio, puesto que parecían antiguas. Kando se quedó con los primeros rollos, y a su tienda fue igualmente a parar parte del resultado de una segunda visita de los beduinos a la Cueva a mediados de 1947. En total, Kando recuperó así cuatro de los rollos encontrados. Otros tres terminaron en manos de Faidi Salahi, un anticuario de Belén².

A finales de 1947, en los mismos días del nacimiento del Estado de Israel, Salahi consiguió entrar en contacto el profesor E. L. Sukenik de la Universidad Hebrea de Jerusalén a pesar de las dificultades de comunicación entre las zonas árabe y judía. Sukenik reconoció inmediatamente la antigüedad y el interés de los tres manuscritos en poder de Salahi [la *Regla de la Guerra* (1QM), el rollo de los *Himnos* (1QH) y una copia fragmentaria del texto de Isaías (1QIs^{ab})] y consiguió adquirirlos para la Biblioteca de la Universidad³.

Kando era un cristiano sirio y, después de un cierto tiempo, decidió consultar a los miembros más sabios de su comunidad, los monjes del monasterio sirio de San Marcos de Jerusalén, a los que finalmente vendió los cuatro rollos en su poder [una copia completa de Isaías (1QIsa^a), la *Regla de la Comunidad* (1QS), el *Pesher de Habacuc* (1QpHab) y el *Génesis apócrifo* (1QapGen)]. El superior del convento, archimandrita Atanasio Yeshue Samuel, emprendió entonces una serie de consultas destinadas a determinar el contenido de los manuscritos y su antigüedad. De una forma o de otra, representantes de la Biblioteca de la Universidad Hebrea y de «L'École Biblique et Archéologique Française» pudieron observar los manuscritos en el Monasterio de San Marcos, y el mismo Sukenik tuvo ocasión de examinarlos, pero o no reconocieron el valor de los textos o sus intentos por comprarlos fracasaron⁴.

En febrero de 1948 un emisario del archimandrita Samuel llevó los cuatro manuscritos a la «American Schools of Oriental Research», donde fueron examinados por J. C. Trever, quien enseguida se convenció de su importancia y de su antigüedad y consiguió el permiso para fotografiar íntegramente tres de ellos con vistas a su publicación⁵. Los originales fue-

2. El lector dispone en castellano de una buena presentación de la historia de los descubrimientos en la obra de A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, Madrid, 1971.

3. Sukenik, como los demás protagonistas de esta historia, nos ha transmitido su propia versión de los hechos en la introducción a su *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, 1955, 13-17, obra que contiene la publicación oficial de los tres manuscritos adquiridos.

4. A. Y. Samuel, *Treasure of Qumran. My Story of the Dead Sea Scrolls*, London, 1968, 141-201.

5. También J. C. Trevers ha publicado su versión de los acontecimientos en *The Dead Sea Scrolls. A Personal Account*, Grand Rapids, 1977, una versión corregida y aumentada de su *The Untold Story of Qumran*, publicada en 1965. Los tres manuscritos fueron publicados por M. Burrows, J. C. Trever y W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark Monastery*, Volume I, New Haven, 1950

ron inmediatamente trasladados a Estados Unidos, donde el archimandrita Samuel esperaba encontrar un comprador dispuesto a pagar por ellos el precio deseado. Esto sólo sucederá mucho más tarde, en 1954, cuando el hijo del profesor Sukenik, Y. Yadin, con la ayuda de un intermediario, conseguirá comprarlos para el Estado de Israel y trasladarlos a la Universidad Hebrea⁶.

Mientras tanto la escena palestina había cambiado completamente. En mayo de 1948 había terminado el mandato británico y comenzado la guerra que terminaría dividiendo el país en dos mitades. El resto de la historia se desarrollará en el sector jordano del país.

En abril de 1948 aparecieron las primeras informaciones en la prensa, tanto sobre los manuscritos estudiados por los miembros de la American School como sobre los manuscritos en posesión de la Universidad Hebrea⁷. Y con la aparición de estas primeras informaciones comenzó la actividad frenética de búsqueda y de recuperación de los materiales que terminarán por formar las distintas colecciones conocidas como «los manuscritos del Mar Muerto».

El pastor Adh-Dibh había desencadenado, sin saberlo, la búsqueda y la recuperación de un tesoro aún mayor que los descritos en *Las mil y una noches*.

La importancia de los primeros textos (y su consiguiente valor monetario) estimularon la búsqueda de nuevos manuscritos. Kando primero, los monjes sirios después y, finalmente, un equipo arqueológico del Departamento de Antigüedades jordano (en 1949) excavaron la Cueva 1 recogiendo cada uno una parte del botín⁸. La cueva había contenido más de setenta manuscritos, aunque de la gran mayoría sólo mínimos restos han sido recuperados. Los hallados por los arqueólogos se encontraban en manos seguras en el Museo Arqueológico Palestino, pero había que recuperar el resto. Y en este proceso Kando se transformará en el intermediario indispensable por cuyas manos pasarán la mayoría de los manuscritos que serán adquiridos por el Museo cada vez a un precio más elevado.

El descubrimiento de la Cueva 1, su excavación y la recuperación de los manuscritos allí encontrados no forma el final de la epopeya de los manuscritos del Mar Muerto, sino sólo su comienzo. En 1952 los be-

(1QIsa^a y 1QpHab), y Volume II, New Haven, 1951 (1QS). El archimandrita no autorizó la apertura del cuarto manuscrito, que se hallaba en muy mal estado, por lo que su publicación parcial sólo se realizó posteriormente.

6. Y. Yadin, *The Message of the Scrolls*, London, 1957. La edición oficial de los tres primeros manuscritos, preparada por E. L. Sukenik, apareció después de su muerte: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, 1955; 1QapGen fue posteriormente publicado por N. Avigad y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem, 1956.

7. En las revistas *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* y *The Biblical Archaeologist* de los años 1948 y 1949.

8. Los resultados de la excavación fueron publicados como parte primera del volumen que contenía la publicación de los fragmentos recuperados o adquiridos: *Discoveries in the Judaean Desert I: Qumrân Cave 1*, Oxford, 1955.

duinos Ta'amireh descubren la Cueva 2 en las cercanías de la primera cueva. Para averiguar si otras cuevas de la misma zona habían servido también de depósito de manuscritos, fue organizada una operación arqueológica en gran escala, con intervención de la Legión Árabe jordana, que exploró todas las cuevas de la región. Los arqueólogos encontraron así la Cueva 3, y posteriormente las Cuevas 5, 7, 8, 9 y 10, que contenían restos de manuscritos⁹, así como muchas otras cuevas con cerámica y otras trazas de habitación humana. Pero los beduinos Ta'amireh consiguieron ser más rápidos y más hábiles que los arqueólogos. En el verano de 1952, durante las excavaciones de las ruinas de Qumrán en las que habían sido empleados como peones, y a un tiro de piedra del campamento de los arqueólogos, consiguieron vaciar en una noche gran parte del contenido de la Cueva 4. Aunque el equipo de arqueólogos, a la mañana siguiente, consiguió aún encontrar en la Cueva restos de más de 100 manuscritos, miles y miles de fragmentos provenientes de más de otros 400 manuscritos habían sido ya «excavados» por los beduinos y transportados a lugar seguro. Ellos mismos encontrarían poco después la Cueva 6, y en 1956 la última de las Cuevas con manuscritos, la Cueva 11, en la que, como en la Cueva 1, se hallaban depositados un gran número de manuscritos completos y en buen estado de conservación.

Poco a poco todo estos textos fueron apareciendo y pudieron ser adquiridos por el Museo Arqueológico Palestino. Pero ante la avalancha de materiales los fondos del Museo se agotaron rápidamente, lo mismo que las aportaciones del gobierno jordano, por lo que el Museo se vio obligado a recurrir a la ayuda internacional para conseguir comprar los manuscritos que continuaban siéndole ofrecidos cada vez en mayor número. Como contrapartida por la aportación económica, distintas instancias internacionales (como la Real Academia de Ciencias Holandesa) adquirieron el derecho exclusivo de estudiar y de publicar una parte de los hallazgos proporcional a la ayuda aportada para adquirir los manuscritos. Al mismo tiempo, el padre R. de Vaux, director de la Ecole Biblique y de las excavaciones de Qumrán, organizó un equipo internacional e interconfesional para realizar la ingente tarea de clasificar los miles de fragmentos, recomponer los manuscritos de los que procedían y prepararlos para su publicación, equipo en el que se integraron los representantes de las distintas instituciones que habían contribuido a la adquisición de los manuscritos, tanto los procedentes de las distintas cuevas de la región de Qumrán como los encontrados en otros lugares del desierto de Judá.

Qumrán, en efecto, no es el único sitio en el que en esos años fueron hallados manuscritos antiguos. Los beduinos Ta'amireh no se han sentido nunca limitados por las fronteras políticas que cortaban en dos sus te-

9. Todos los materiales encontrados en estas cuevas, designadas como «cuevas menores», fueron publicados M. Baillet, J. T. Milik y R. de Vaux en *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III: Les «Petites» Grottes de Qumrán*, Oxford, 1962.

ritorios ancestrales, y a pesar de los controles del ejército jordano y del ejército israelí continuaron explorando las gargantas rocosas de ambos lados de la frontera. Su tenacidad y su paciencia serían recompensadas con los ricos hallazgos de las cuevas del Wady Murabba'at, en el sector jordano, y del Nahal Hever, en el sector israelí, que contenían impresionantes testimonios de la época de la segunda revuelta contra Roma capitaneada por Bar Kokba en los años 132-135 del siglo primero. El conjunto de estas distintas colecciones de manuscritos es lo que se designa habitualmente como «manuscritos del Mar Muerto». Pero, puesto que todos estos otros hallazgos provienen de un periodo posterior en un par de siglos a la época en la que fueron escritos los manuscritos encontrados en las cuevas de los alrededores de las ruinas de Qumrán, es preferible separar estos textos de la colección que aquí nos ocupa, la formada por los manuscritos hallados en esas cuevas y conocidos como los «manuscritos de Qumrán»¹⁰.

II. EL MAS IMPORTANTE DESCUBRIMIENTO DE MANUSCRITOS DE LOS TIEMPOS MODERNOS

La riqueza y la variedad de los materiales que forman la colección de los manuscritos de Qumrán sólo podrá ser debidamente apreciada cuando todos ellos hayan sido publicados. Pero ya desde la publicación de los primeros textos procedentes de la Cueva 1 se vio claramente que estos materiales nos ofrecían algo muy distinto de los otros grandes hallazgos de manuscritos con los que nuestro siglo ha sido agraciado, ya que su contenido los relacionaba directamente con el libro que más profundamente ha marcado la experiencia religiosa occidental, la Biblia.

Los primeros textos publicados eran una copia casi completa del libro de Isaías, un comentario del libro de Habacuc, y una colección de las normas que regulaban la vida de una comunidad religiosa que pretendía vivir de acuerdo con todas las prescripciones del texto bíblico. Las publicaciones posteriores ampliarían y diversificarían los materiales, pero manteniéndose siempre dentro de los parámetros de la literatura religiosa, bíblica o para-bíblica, que los primeros textos presagiaban. En total, más de 800 manuscritos han sido recuperados. La cuarta parte de ellos consiste en copias de los diversos libros del Antiguo Testamento, más o menos completas y más o menos diferentes del texto conocido, con la sola excepción del libro de Ester, del que no se ha encontrado ningún fragmento. Los otros 600 manuscritos representan una buena selección de la literatura religiosa de la época. Hay numerosas composiciones apócrifas, muy parecidas en cuanto al estilo y al contenido a los libros del Antiguo Testamento, pero que no consiguieron entrar dentro del canon

10. El lector puede encontrar una breve descripción de cada una de estas colecciones de manuscritos y de su publicación en la «Introducción» a *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993, 17-21.

de la Biblia. Algunas de ellas, como los Libros de Enoc o el Libro de los Jubileos, nos eran conocidas por habernos sido transmitidas (en traducción) por alguna de las posteriores Iglesias cristianas. Otras muchas más eran antes completamente desconocidas. Entre ellas encontramos todos los géneros literarios que aparecen en los distintos libros del Antiguo Testamento: obras narrativas que recuentan la historia santa, composiciones poéticas e himnicas, obras sapienciales, historietas edificantes, composiciones litúrgicas, diversos apocalipsis, etc. Más curiosas e interesantes aún resultan toda una serie de composiciones que reflejan el pensamiento, las polémicas, la interpretación bíblica, la práctica religiosa, la organización social y la forma de vida de un grupo (o de varios grupos) judío que se sitúa aparentemente al margen del judaísmo oficial, y que nos proporcionan una visión del judaísmo muy distinta de la que conocíamos a través de los escritos rabínicos posteriores¹¹.

Además, todos estos textos, que habían sido escritos y conservados en el país mismo de la Biblia, llegaban directamente hasta nosotros desde su escondite en el desierto. Se hallaban, pues, completamente libres de toda intervención posterior, tanto de la intervención de la censura rabínica (que destruyó toda la literatura religiosa judía anterior que no se acomodaba a la nueva ortodoxia), como de la censura cristiana (que había incorporado y conservado algunas de las obras ahora recuperadas, pero adaptándolas a sus propias necesidades).

El estudio paleográfico primero, y el análisis mediante el carbono 14 después, establecieron rápidamente que todos los manuscritos habían sido copiados entre el siglo III a.C. y la primera mitad del siglo I d.C.¹². Las excavaciones arqueológicas de las distintas cuevas y de las ruinas de Qumrán¹³ dejaron igualmente claro que todos los manuscritos habían sido depositados en las cuevas antes de la destrucción ocasionada por el ejército romano durante la primera guerra judía contra Roma en los años 66-74 del siglo I. Todos los textos, pues, provenían de un período especialmente importante en la evolución y en el desarrollo de las ideas religiosas, un período anterior a la canonización definitiva del texto de la Biblia hebrea, y anterior sobre todo a la formación del judaísmo rabínico y al nacimiento del cristianismo.

El escepticismo inicial ante lo improbable de un tal descubrimiento

11. El lector puede encontrar una descripción brevísima de cada uno de los manuscritos hallados, así como de su eventual publicación en la «Lista de los manuscritos de Qumrán», incluida en *Textos de Qumrán*, cit., 483-518.

12. Si podía quedar alguna duda después de los análisis realizados mediante el método de datación del carbono 14 en los años cincuenta, debido al margen de error existente y al hecho de que se había aplicado sobre tejidos y leña y no directamente sobre los manuscritos para no destruirlos, estas dudas han sido totalmente disipadas mediante los nuevos análisis realizados en 1990 directamente sobre los manuscritos, gracias al empleo de una nueva técnica que reduce enormemente la cantidad de material necesario para el análisis. La datación del carbono 14 de los textos sometidos al análisis concuerda completamente con la datación paleográfica propuesta, ver G. Bonani, M. Broshi, I. Carmi, S. Ivy, J. Strugnell, W. Wolfli, «Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls»: *'Atiqot* 20 (1991), 27-32.

13. Publicadas por R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1979.

dio rápidamente paso a las mayores expectativas. Puesto que los manuscritos bíblicos recuperados eran anteriores a la canonización de la Biblia hebrea, el estudio de las diferencias que presentan con el texto oficial permitiría comprender el proceso de formación de los distintos libros y la progresiva fijación del texto sagrado. Puesto que se trataba de textos conservados en su lengua original (en hebreo y en arameo, y algunos pocos en griego), su estudio permitiría colmar las grandes lagunas de nuestro conocimiento del hebreo y del arameo, tal y como eran escritos y hablados en Palestina durante la época helenística y romana. Puesto que se trataba de textos religiosos provenientes directamente de un grupo judío, su análisis nos permitiría comprender cómo era en realidad el mundo judío anterior a la gran catástrofe del año 70. Y puesto que ese grupo había sido coetáneo con el nacimiento del grupo cristiano, sus textos prometían proporcionarnos un punto de observación privilegiado para comprender la génesis del cristianismo dentro del judaísmo de la época. En palabras de un gran especialista, los manuscritos de Qumrán eran «un sueño hecho realidad»¹⁴.

III. ¿BIBLIOTECA O GENIZA?

El clima extremadamente seco y la temperatura constante dentro de las cuevas habían conseguido preservar parte de este tesoro durante dos mil años. Pero ¿de dónde provenían todos estos manuscritos? La pregunta es todo menos ociosa, si se piensa en los costes y en la escasez de los rollos manuscritos en aquella época, y en las dimensiones de otras colecciones de textos coetáneos.

Nada tiene de extraño que la primera interpretación propuesta para responder a este interrogante recurriera a un hecho bien conocido en la tradición judía posterior: la existencia de «genizas» en las que los libros sagrados inservibles son abandonados a una destrucción natural sin intervención humana. El ejemplo de la geniza de la sinagoga de El Cairo, en la que S. Schechter, a comienzos de este siglo, recuperó una gran cantidad de manuscritos que han transformado nuestro conocimiento del judaísmo medieval, parecía proporcionar un buen precedente. Pero, independientemente de que la existencia de genizas en una época tan antigua no está atestiguada, el cuidado con el que algunos de los manuscritos habían sido depositados (envueltos en telas y colocados en grandes vasijas) no permite pensar que habían sido depositados en las cuevas para que se consumieran naturalmente, y la inaccesibilidad del sitio, en pleno desierto, hace difícil imaginar que nadie se tomara el esfuerzo de transportar los rollos allí para que fueran destruidos por el tiempo. Las cuevas de Qumrán no son genizas como la de la sinagoga del viejo El Cairo.

Tampoco son el depósito de las diferentes bibliotecas de Jerusalén, es-

14. G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, London, 1977, 10.

condido en el desierto como medida de precaución ante la inminencia del ataque romano, y que contiene la producción literaria de todo el judaísmo de la época, como pretende N. Golb. El sabio americano pretende explicar de esta manera no sólo la abundancia y la variedad de los manuscritos de Qumrán, sino el hecho de que fuera de estos manuscritos ningún otro escrito literario judío de la época haya llegado directamente hasta nosotros. Los manuscritos provienen ciertamente de la biblioteca de una colectividad (la presencia de numerosas copias de una misma obra excluye el que se trate de una biblioteca individual) y fueron depositados en las cuevas para protegerlos del inminente ataque romano. Estos dos elementos, que la hipótesis de Golb tiene en común con la interpretación tradicional, son correctos, pero los dos elementos que le son peculiares son falsos. Nada en los manuscritos indica que los textos provengan de Jerusalén, ni de la biblioteca del Templo, ni de otras bibliotecas imprecisas, ni menos aún que representen la producción literaria de todo el judaísmo de la época.

Todos los manuscritos encontrados provienen de la biblioteca de la comunidad que vivió en lo que hoy son las ruinas de Qumrán y que, a falta de otro nombre, conocemos como «la comunidad de Qumrán». Que ésta es la respuesta correcta al interrogante, ha sido demostrado por un doble camino: mediante el análisis de la totalidad de los textos encontrados, y gracias a los resultados de las excavaciones arqueológicas en las ruinas de Qumrán.

La excavación de las ruinas ha mostrado que pertenecían a un centro de actividades comunales: amplias instalaciones para baños rituales, salas de reunión, un gran refectorio, un *scriptorium*, cocinas, talleres y varios cementerios en los alrededores con más de 1.200 tumbas. Los miembros de esta comunidad habitaban en las cuevas de los alrededores (los arqueólogos han identificado unas 40 de estas cuevas) y en tiendas o cabañas de las que no ha quedado rastro alguno. No se trata ni de una fortaleza ni de un centro agrícola, sino del lugar de reunión de una verdadera comunidad. Además, las excavaciones de las ruinas y de las cuevas en las que se han encontrado manuscritos han mostrado que entre ambas hay una relación orgánica: ambas son ocupadas durante el mismo período de tiempo y en ambas se encuentra el mismo tipo peculiar de cerámica proveniente de la alfarería que se halla en las ruinas.

Por su parte, los manuscritos nos prueban que los textos encontrados en las diversas cuevas proceden de una misma biblioteca. Las mismas obras típicamente sectarias aparecen en cuevas diversas, e incluso tanto libros bíblicos como obras sectarias procedentes de cuevas diversas han sido copiados por un mismo escriba. Los manuscritos, además, nos revelan la vida de una comunidad fuertemente estructurada, con asambleas religiosas, reuniones de estudio, baños rituales, comidas comunitarias, etc., y sobre todo nos muestran que se trata de una comunidad exclusiva, una comunidad que ha roto con el resto del judaísmo y que prohíbe todo contacto con quienes no son miembros. Y de hecho, y a pesar

de la gran variedad y diversidad de materiales, no se ha encontrado ningún escrito que contradiga las ideas básicas de esta comunidad o que represente las ideas de un grupo opuesto a la misma. En concreto, no hay ningún manuscrito en el que aparezcan los elementos característicos de la ideología o de la interpretación de las normas legales características de los fariseos, el grupo más influyente del judaísmo de la época.

Evidentemente, no todos los manuscritos nos transmiten obras que son un producto propio de esta comunidad. La abundancia de textos bíblicos y de otras composiciones que son anteriores al nacimiento de la comunidad constituyen la mejor prueba de que no todas las obras presentes en la biblioteca de la comunidad eran composiciones propias y características. Pero el carácter exclusivo de la comunidad que nos revelan los textos nos asegura que todas las obras allí contenidas, a pesar de su diversidad, eran percibidas como compatibles con la ideología propia de esa comunidad y con su peculiar interpretación de las normas legales, y que todas ellas formaban parte de su historia o de su prehistoria, su herencia más preciada cuya salvaguardia merecía cualquier esfuerzo.

El precioso tesoro de los manuscritos de Qumrán no es más que jirones, restos mutilados y fragmentarios de lo que fue la impresionante biblioteca de la comunidad de Qumrán.

IV. UNA COMUNIDAD SECTARIA

No es fácil describir brevemente esta comunidad. Menos aún colocarle una etiqueta de identificación que nos permita clasificarla cómodamente, identificándola con una u otra de las comunidades de la época conocidas. Las informaciones que los manuscritos nos proporcionan son para ello demasiado fragmentarias, por una parte, y, por otra, demasiado abundantes y no siempre coherentes. Ninguno de los manuscritos nos presenta de una forma sistemática y completa las constituciones y las leyes de la comunidad. Uno de los documentos nos precisa los motivos por los que sus miembros se han separado del resto del pueblo de Israel; en otro se desarrollan algunas de las ideas teológicas características; de otros textos pueden deducirse algunos de los elementos de su organización interna, o del sistema penitencial mediante el cual se mantiene la fidelidad de sus miembros, o las etapas a seguir en la formación y admisión de candidatos; otros textos proyectan en el futuro de la edad mesiánica la praxis actual de la comunidad. A esta comunidad podemos caracterizarla como una comunidad peculiar gracias a sus concepciones religiosas particulares, como el dualismo o el determinismo, a causa de su rigorismo legal, debido a su alejamiento del Templo, al que se considera temporalmente contaminado, y a la sustitución del culto sacrificial, etc. Podemos incluso, y esto es aún más importante, definirla como una comunidad propiamente sectaria por su empleo de un calendario dife-

rente al del resto del judaísmo, por su exclusivismo y su estructura jerarquizada, y sobre todo por la conciencia que tienen sus miembros de haberse separado del resto del pueblo. Pero es imposible reducir todos estos diversos elementos a las características de una u otra de las comunidades o grupos de la antigüedad.

Los manuscritos ni siquiera nos proporcionan un nombre con el que poder cómodamente designar a esta comunidad, fuera de los genéricos «comunidad», «congregación», «reunión de los muchos», etc. Sus miembros son designados como los elegidos, los hombres de la nueva alianza, los hijos de la luz, los numerosos, los pobres, los habitantes de los campamentos, los píos, o simplemente como los hombres de la comunidad, de la congregación, etc. Y los textos en los que más abundan las alusiones concretas que podrían conducir a una identificación precisa de los protagonistas emplean unánimemente sobrenombres tanto para referirse a los enemigos como para designar a los propios miembros. «El león furioso», «el sacerdote impío», «la casa de Absalón», «Efraín» o «Manasés» debían de ser para los autores de los textos expresiones tan transparentes como «Maestro de Justicia» o «casa de Judá», pero a nosotros no nos proporcionan mucho a la hora de identificar a la comunidad o a sus miembros.

Nada tiene, pues, de extraño que, sobre todo en los comienzos, se propusieran las más variadas identificaciones de la comunidad con un grupo fariseo, saduceo, zelota o incluso cristiano. Poco a poco, sin embargo, se fue imponiendo el convencimiento de que los manuscritos provenían de una comunidad esenia. Es más, se llegó a identificar sin más a los esenios con la comunidad qumránica.

Los esenios nos eran conocidos gracias a un cierto número de descripciones de autores antiguos, las más importantes de las cuales son las proporcionadas por Plinio, Filón y sobre todo Flavio Josefo. Y de los distintos grupos judíos previamente conocidos, es ciertamente con el grupo de los esenios con los que los manuscritos presentan una mayor afinidad. Ideas claves como el determinismo, una estructura orgánica estrictamente jerarquizada, un «noviciado» progresivo para preparar la admisión de nuevos miembros, vida en común, comunidad de bienes, estricta observancia de las prescripciones de pureza ritual, comidas comunitarias y posible celibato de los miembros, son algunos de los elementos más notables que la comunidad a la que debemos los manuscritos tenía en común con lo que las narraciones clásicas nos describen como características de los esenios.

Pero otros muchos elementos presentes en los manuscritos son difícilmente conciliables con una simple identificación de la comunidad de Qumrán como una comunidad esenia. Se ha intentado explicar estas diferencias atribuyéndolas al resultado de una evolución del esenismo, o como resultado del carácter esotérico del esenismo qumránico; pero estas explicaciones (válidas hasta cierto punto) no pueden hacer olvidar el hecho fundamental de que el esenismo es un movimiento de gran enver-

gadura y de tipo nacional, que se extiende a todo el país, y cuyos miembros no se consideran en absoluto separados del resto del pueblo de Israel, mientras que la comunidad de Qumrán es un fenómeno marginal, un grupo cerrado y aislado, que vive conscientemente separado del resto del judaísmo.

Yo creo que la mejor explicación de estos elementos comunes y de estas diferencias es la que ofrece la hipótesis conocida entre los especialistas como «hipótesis de Groningen». En esta hipótesis, las raíces ideológicas de la comunidad de Qumrán se sitúan dentro de la tradición apocalíptica palestina y sus orígenes concretos se encuentran en una ruptura ocurrida dentro del movimiento esenio durante el reinado de Juan Hircano (134-104 a.C.). Un puñado de sacerdotes esenios, agrupados en torno al «Maestro de Justicia», se separan del movimiento madre y se dirigen al desierto, donde establecen su propia comunidad sectaria. Los motivos más importantes de esta ruptura son el problema del calendario y la organización del ciclo festivo, una manera especial de comprender las prescripciones bíblicas relativas al Templo, al culto y a la pureza de las personas y las cosas, que se fundamenta en la revelación recibida por el Maestro de Justicia, así como el convencimiento de la inminencia del final de los tiempos. El resultado es la creación de la comunidad de Qumrán, una comunidad que permanecerá durante un par de siglos fiel a las directrices del Maestro de Justicia y viviendo en la tensa espera escatológica que marca sus orígenes. A su celo por el estudio y la interpretación de la Ley debemos esa rica biblioteca que los descubrimientos de Qumrán nos han permitido recuperar en parte.

V. LOS MANUSCRITOS DE QUMRAN Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

Aunque una buena parte de los manuscritos bíblicos procedentes de Qumrán no ha sido aún oficialmente publicada, los materiales ya conocidos han cambiado completamente la manera de percibir la evolución del texto del Antiguo Testamento¹⁵.

VI. LOS MANUSCRITOS DE QUMRAN Y EL CRISTIANISMO

Las aportaciones de los manuscritos de Qumrán al conocimiento del cristianismo son, si cabe, aún más espectaculares que las contribuciones al estudio del Antiguo Testamento.

Pero estas aportaciones no son precisamente las que aparecen con una cierta regularidad como titulares de primera página en ciertos periódicos o revistas sensacionalistas.

15. Los principales resultados obtenidos en este campo están presentados con mayor detalle en los capítulos «Biblia e interpretación bíblica en Qumrán» y «Las fronteras de lo bíblico», *infra*, pp. 121-144 y 145-163, respectivamente.

Hace unos meses una revista italiana, que también se publica en traducción castellana, comenzaba así un amplio *dossier* dedicado al evangelio de Marcos:

Un pequeño fragmento de papiro, color ocre, de 3,9 centímetros por 2,7, con los restos de algunas palabras griegas, en total veinte letras, escritas con tinta negra. Precisamente este pequeño resto de un antiguo rollo, llamado 7Q5, está provocando un terremoto subterráneo en la Iglesia. Para los estudiosos es una bomba de relojería hasta ahora neutralizada, cerrada en el estrecho círculo de los «expertos». Pero parece que ya llegó el momento de la «explosión» y son muchos los que temen sus consecuencias¹⁶.

Esta «bomba» sería el descubrimiento hecho en 1972 por el gran papirologo español, el jesuita José O'Callaghan, profesor del Instituto Bíblico de Roma y director del Instituto de papirología de Barcelona, de que determinados fragmentos de papiro encontrados en la Cueva 7 de Qumrán podrían contener restos de lo que habrían sido las copias más antiguas de varios libros del Nuevo Testamento: fragmentos del evangelio de Marcos, de los Hechos de los Apóstoles, la carta a los Romanos, la 1 Timoteo, e incluso la 2 Pedro y la carta de Santiago. Estos fragmentos proporcionarían la prueba de que hacia el año 50 los Evangelios y todo el Nuevo Testamento habían adquirido ya en Palestina la forma que nosotros conocemos. Las opiniones de los críticos, que postulaban un largo proceso de transmisión oral previo a la plasmación escrita de los textos, así como la datación mucho más tardía de los primeros textos cristianos, deberían desmoronarse ante la nueva evidencia procedente de la Cueva 7. Y por eso los «expertos» se habrían empeinado durante veinte años en desacreditar el descubrimiento y en ocultar o negar una evidencia que daba al traste con las ideas progresistas comúnmente admitidas.

La realidad, sin embargo, es muy distinta. A los «expertos» se les podrá culpar de muchas cosas, pero si hay algo de lo que no se les puede acusar es precisamente de haber tratado de ocultar un descubrimiento que, de ser verdadero, sería ciertamente sensacional. O'Callaghan publicó sus identificaciones en 1972, en un breve artículo en la revista del Pontificio Instituto Bíblico de Roma, *Biblica*¹⁷, y las dio a conocer al mismo tiempo en una conferencia pública cuyo recuerdo está fuertemente grabado en mi memoria y en la de todos aquellos que tuvimos la suerte de ser testigos presenciales del anuncio y seguidores apasionados de la polémica que se desarrolló en los años siguientes a este anuncio. El artículo de O'Callaghan fue inmediatamente traducido al inglés y apareció en el mismo año como suplemento de la revista *Journal of Biblical*

16. 30 días, julio 1991, 12.

17. J. O'Callaghan, «¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?»: *Biblica* 53 (1972), 91-100. O'Callaghan ofreció una presentación más amplia y detallada en su libro *Los papiros griegos de la cueva 7 de Qumrán*, Madrid, 1974. La última presentación de su hipótesis se encuentra en su artículo «Sobre el papiro de Marcos en Qumrán»: *Filología Neotestamentaria* 5 (1992), 191-198.

*Literature*¹⁸. Las publicaciones científicas dedicadas a examinar los pros y los contras de la hipótesis de O'Callaghan se multiplicaron de tal modo que el elenco de los libros y artículos dedicados al tema ocupaba ya cinco páginas en la Bibliografía de Fitzmyer publicada en 1975¹⁹. No se puede, pues, decir que se ha tratado de ocultar el descubrimiento. Se trata en realidad de una de las hipótesis que más atención han recibido desde su lanzamiento. Con el pasar de los años, la hipótesis había caído en el olvido como tantas otras que no logran imponerse; en los últimos años ha sido recuperada y relanzada de nuevo, aunque reducida a la identificación del fragmento 7Q5 con el evangelio de Marcos, sobre todo por el libro de Thiede²⁰ (traducción castellana del 1989), e incluso se ha dedicado todo un congreso científico a su estudio²¹.

Tampoco se puede culpar a los «expertos» de rechazar *a priori* la identificación de un texto porque su contenido parece incongruente con el contexto arqueológico en el que ha sido hallado. Los mismos «expertos» han aceptado sin dificultad la identificación de un fragmento hallado en la fortaleza de Masada con un pasaje de la *Eneida* de Virgilio, a pesar de que su presencia parece inverosímil en un grupo zelota como el que ocupó Masada hasta su destrucción.

Ni se puede acusar a los primeros editores de los papiros griegos de la Cueva 7 (como lo hace el artículo en cuestión) de negarse a aceptar la hipótesis de O'Callaghan debido a «la reticencia de un editor que no admite que otro haya tenido éxito donde él ha fallado»²². Los mismos editores que, después de un atento examen de los argumentos de O'Callaghan, los han rechazado como no concluyentes, no han tenido ninguna dificultad en admitir las identificaciones propuestas posteriormente por otros investigadores para otros fragmentos que ellos no habían conseguido identificar, e incluso (como ha sucedido repetidamente) para fragmentos que ellos habían identificado erróneamente²³.

El problema con la hipótesis de identificación propuesta por O'Callaghan, y la razón por la que los «expertos» en su inmensa mayoría no la han aceptado, no reside en las conclusiones históricas o teológicas que

18. Traducido por W. L. Holladay, «New Testament Papyri in Qumrán Cave 7?»: Suplemento a *JBL* 91/2 (1972), 1-14.

19. J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study*, Missoula, 1975, 119-123.

20. C. P. Thiede, *Die älteste Evangelien-Handschrift? Das Markus-Fragment von Qumran und die Anfänge der schriftlichen Überlieferung des Neuen Testaments*, Wuppertal, 1986.

21. En la universidad católica de Eichstätt, del 18 al 20 de octubre de 1991. Las comunicaciones han sido publicadas en el libro editado por el organizador del congreso B. Mayer, *Christen und Christliches in Qumran?*, Regensburg, 1992.

22. El editor de los textos de la Cueva 7, M. Baillet, respondió a O'Callaghan en dos amplios artículos: «Les manuscrits de la grotte 7 de Qumrán et le Nouveau Testament»: *Biblica* 53 (1972), 508-516 y 54 (1973), 340-350.

23. Baillet ha aceptado sin problemas la identificación de 3Q5 como restos del *Libro de los Ju-bileos* o la identificación de 6Q8 como restos del *Libro de los Gigantes*, a pesar de haber previamente identificado los fragmentos correspondientes como parte de otras composiciones apócrifas.

de la identificación de estos fragmentos griegos con diversos textos del Nuevo Testamento se derivarían, sino que son de un orden puramente técnico. En primer lugar, se trata de problemas de transcripción: las lecturas de determinadas letras que O'Callaghan encuentra en los distintos fragmentos son muy discutibles; vista la escasísima extensión de los fragmentos, toda la fuerza de la identificación reside en la exacta correspondencia de los restos conservados con los textos supuestos. De las 20 letras conservadas en 7Q5, sólo 14 son de lectura segura. Para identificar el fragmento con el evangelio de Marcos, O'Callaghan se ve obligado a leer las otras 6 de manera distinta a los editores; por lo que, en definitiva, los «expertos» concluyen que O'Callaghan acomoda la evidencia a su propia identificación.

Además, siempre en el caso de 7Q5, incluso leyendo el fragmento como quiere O'Callaghan, sólo se le puede hacer corresponder con Marcos 6,52-53, suponiendo una variante textual (la omisión de tres palabras) que no se halla atestiguada en ningún manuscrito. Pero el argumento más fuerte de quienes se oponen a la identificación es que otras identificaciones alternativas (y más plausibles, como diversos textos del Antiguo Testamento o de la literatura apócrifa) son igualmente posibles e incluso más probables, ya que no implican ninguno de los cambios de letras requeridos por O'Callaghan²⁴. Y si varias identificaciones son posibles, ninguna de ellas puede considerarse como definitivamente establecida²⁵. Y mucho menos puede constituir la base a partir de la cual se pretende cambiar el curso de la exégesis. Es decir, que aunque la hipótesis de identificación sea en cuanto tal interesante, tiene una base tan mínima e implica un tal grado de elementos problemáticos, que sobre ella no puede construirse nada sólido.

O'Callaghan, como buen científico, presentó cuidadosamente su identificación como una simple posibilidad, guardándose mucho de sacar conclusiones apresuradas de la misma y de pasar del terreno papiroológico a sacar conclusiones generales sobre los evangelios o sobre la comunidad de Qumrán. Otros, menos precavidos y sin duda menos competentes, no han dudado en hacerlo, presentado los mínimos restos de 7Q5 como una pieza clave en un proceso a los «expertos», olvidando que, por desgracia, un examen desapasionado de la evidencia no permite confirmar las identificaciones propuestas por O'Callaghan. Las aportaciones de los manuscritos de Qumrán al conocimiento del Nuevo Testamento no consisten en habernos proporcionado la copia más antigua del evangelio de Marcos o de cualquier otro escrito del Nuevo Testamento.

Estas aportaciones tampoco se sitúan en el plano de una lectura «esotérica» de los textos qumránicos. Este tipo de «lectura» supone que

24. 7Q5 ha sido identificado con distintas obras de la literatura clásica griega, con distintos textos del Antiguo Testamento griego, y con obras de la literatura apócrifa conservadas en griego, como el *Libro de Henoc*.

25. Ver G. W. Nebe, «7Q4 - Möglichkeit und Grenze einer Identifikation»: *Revue de Qumrân* 13 (1988), 629-633

los manuscritos están escritos en clave, que los manuscritos no quieren decir lo que aparentemente dicen, sino que debajo de la superficie tersa de las palabras se encuentra un significado oculto, únicamente accesible a los iniciados o a aquellos que han descubierta esta clave de lectura secreta. El «Maestro de Justicia» sería Jesucristo, o Pablo, o Santiago, o Juan Bautista (todas estas claves, y otras muchas más, han sido propuestas), y sus enemigos y los conflictos en los que él y su comunidad se habrían visto envueltos serían los que conocemos por el Nuevo Testamento. Así leídos, los manuscritos de Qumrán no serían más que la otra cara del Nuevo Testamento, la verdadera, aquella que la historia posterior habría conscientemente desfigurado u ocultado. El resultado de esta «lectura» es que los manuscritos de Qumrán nos permitirían conocer el verdadero rostro de un Jesucristo esenio y el de una comunidad cristiana anterior a Jesucristo. En esta interpretación «esotérica», los manuscritos de Qumrán nos revelarían una serie de doctrinas y de prácticas secretas u olvidadas en las que se manifiestan los verdaderos orígenes y la verdadera naturaleza del cristianismo. Por desgracia, tampoco esta «lectura» resiste el mínimo escrutinio, y un análisis serio de los datos muestra que se trata de puras especulaciones. Esta «lectura» no sólo es arbitraria e infundada, sino que se halla contradicha por lo que los textos dicen y por el contexto histórico y cronológico preciso al que se refieren.

Las verdaderas aportaciones de los manuscritos al conocimiento del cristianismo primitivo y del Nuevo Testamento se sitúan en otro plano y son mucho más importantes que esas elucubraciones. Ellas afectan a todos los niveles del estudio del Nuevo Testamento: lingüístico, literario, legal, histórico y teológico²⁶. Gracias a los manuscritos de Qumrán podemos descubrir ahora el significado concreto de frases o expresiones enigmáticas del Nuevo Testamento, incomprensibles previamente en un contexto griego y documentadas ahora en un ambiente judío contemporáneo. Gracias a los mismos manuscritos podemos rastrear ahora el origen de determinadas inserciones que encontramos incorporadas en diversos escritos neotestamentarios. Gracias a ellos disponemos ahora de paralelos literarios exactos de ciertas perícopas tan importantes como las Bienaventuranzas. Estos manuscritos nos descubren por primera vez las prescripciones legales operantes en grupos judíos marginales y gracias a ellos podemos comprender ciertas prescripciones neotestamentarias, como la reprensión fraterna o las polémicas sobre la observancia sabática. Los mismos manuscritos qumránicos hacen que el pensamiento teológico de los destinatarios de ciertos escritos neotestamentarios, como la carta a los Hebreos, nos resulte menos desconcertante. Ellos nos prueban igualmente que determinadas ideas teológicas sobre el carácter sacerdotal del Mesías esperado, sobre la expiación vicaria de un salvador de origen celeste, sobre la justificación por la fe, sobre la omnipresencia de la

26. Para mayor detalle, ver el capítulo «Los manuscritos de Qumrán, Jesucristo y los orígenes del cristianismo», *infra*, pp. 225-235.

acción de un enemigo angélico, etc., no son invenciones de la primitiva comunidad cristiana, sino desarrollos de ciertas ideas del Antiguo Testamento vigentes en determinados círculos judíos. Incluso la conciencia de vivir en los últimos tiempos, el agudo sentimiento de que las profecías han comenzado ya a cumplirse dentro de la comunidad, se hallan ampliamente atestiguados en los manuscritos de Qumrán.

Pero tal vez la aportación más importante de los manuscritos de Qumrán al conocimiento del cristianismo primitivo y del Nuevo Testamento consiste paradójicamente en el conocimiento que nos han proporcionado del judaísmo palestino del siglo I. Gracias a estos manuscritos, y por primera vez, podemos conocer realmente el trasfondo judío en el que nace, contra el que se perfila y a partir del cual se desarrollan el cristianismo primitivo y el Nuevo Testamento. Antes de los descubrimientos de Qumrán la única forma de judaísmo que realmente conocíamos y con la que podíamos comparar el cristianismo naciente era el judaísmo rabínico. Aunque sabíamos que esta forma del judaísmo era el resultado de un largo proceso de reestructuración, consecuencia de las dos grandes catástrofes que fueron las guerras contra Roma, la ignorancia de las fases anteriores nos obligaba a recurrir a él para comprender el fenómeno cristiano. Comparado con el judaísmo rabínico, el cristianismo aparecía como una fenómeno aislado, extraño e incomprensible en el suelo palestino del siglo I. Los manuscritos de Qumrán nos han probado que el judaísmo de ese siglo I (y de los siglos precedentes) era algo muy distinto del judaísmo rabínico posterior, que el judaísmo palestino era una realidad pluriforme, mucho más rica y más compleja de lo que sospechábamos. El judaísmo rabínico se nos presenta ahora como el triunfo de una de las corrientes operativas en el judaísmo precedente, como una de las varias formas del judaísmo, no como el judaísmo sin más. Y frente a este judaísmo pluriforme el cristianismo naciente nos aparece como lo que en realidad fue: una nueva secta judía entre otras muchas. Gracias a los manuscritos de Qumrán podemos ahora comparar esta nueva secta, sus orígenes, sus aportaciones, su desarrollo, con aquella otra secta desaparecida hace dos mil años pero que ha cobrado nueva vida con el hallazgo de los restos de su biblioteca.

VII. UN TESORO AUN POR EXPLORAR

El esfuerzo invertido en la recuperación, la publicación y el estudio de los manuscritos de Qumrán es enorme. Los resultados ya obtenidos justifican ampliamente su calificación como «el descubrimiento de manuscritos más importante de los tiempos modernos». Y, sin embargo, la tarea de recuperar en su totalidad ese tesoro accidentalmente descubierto por un joven beduino hace más de cuarenta años está aún lejos de haberse terminado.

No todos los textos recuperados han sido publicados. La polémica

reflejada en los periódicos americanos de los últimos años muestra claramente que una parte de los manuscritos de la Cueva 4 sigue aún inédita. Una parte considerable de los textos bíblicos espera aún su publicación definitiva, y un buen número de textos apócrifos y sectarios son solamente conocidos mediante descripciones provisionales, fragmentarias e incompletas. Los motivos de esta situación son muy variados: la guerra primero y una situación política enmarañada después, la prematura desaparición de los directores del proyecto de edición y de varios de los editores antes de haber terminado su trabajo y, sobre todo, la miserable condición de los fragmentos aún inéditos, son algunas de las causas que, si no justifican, sí pueden explicar este retraso. De todos modos, esta situación es ciertamente lamentable, y todos los editores tenemos en ella nuestra parte de culpa. Cada brizna de texto que aparece amplía a su manera nuestros conocimientos de ese período clave de la historia religiosa de Occidente.

Pero este hecho (y el ruido de cierta prensa en torno a él) no puede hacernos olvidar que la publicación completa de todos los textos no es el final de la tarea de recuperación, sino sólo su comienzo. El estudio y la comprensión de los materiales ya disponibles desde hace años está muy lejos de haberse terminado. Hasta ahora, el estudio se ha concentrado en unos cuantos textos, como es lógico los más amplios y completos. Pero estos textos no forman ni un diez por ciento del total de los materiales recuperados y debidamente publicados. La tarea aún pendiente es ingente y requerirá el esfuerzo combinado de varias generaciones de investigadores. Los frutos ya obtenidos ¿no son la mejor prueba de que este esfuerzo vale bien la pena?

LOS DESCUBRIMIENTOS DE QUMRAN, SIN ANIMO DE ESCANDALO

Julio Trebolle Barrera

La historia de los descubrimientos de Qumrán empieza siempre con el relato sobre un pastor beduino que parte en busca de una oveja descarriada, tira como tiene por costumbre una piedra que esta vez se cuele por un agujero en la roca, entra por la estrecha abertura y en el fondo de la cueva descubre unas jarras de cerámica que contienen algunos rollos de pergamino. El relato es seguramente apócrifo. Lo único veraz es el carácter casual del descubrimiento y también el hecho de que los pastores y agricultores han ido siempre por delante de los científicos en el hallazgo de tesoros de la antigüedad. Esta leyenda fundacional, imprescindible en todo descubrimiento que se precie, no merecería el honor de ser aquí repetida si no fuera porque la historia de Qumrán puede terminar y encontrar la clave última de sus secretos volviendo a contar las cabras y ovejas del rebaño propiedad de los pobladores de Qumrán.

El análisis del ADN de la piel de cabra o de oveja, con la que están confeccionados los pergaminos de Qumrán, permite conocer qué fragmentos de piel o pergamino corresponden a un mismo animal. De este modo es posible casar unos fragmentos con otros y, en consecuencia, unos textos con otros. Los fragmentos de una misma piel corresponden en principio a un mismo escrito. No cabe imaginar que el escriba ordenase sacrificar un animal por cada tira de pergamino para escribir sobre ella una columna de texto, teniendo en cuenta que un escrito podía tener una extensión de 50 o más columnas. El estudio del ADN de los pergaminos permitirá controlar los resultados ya obtenidos mediante el estudio paleográfico de los manuscritos. Fragmentos sueltos cuyo texto no ha sido identificado podrán ser adscritos a un conjunto de fragmentos que proceden de una misma piel y corresponden a la misma obra literaria.

La fría investigación se convertirá en frenesí y delirio si alcanza a establecer el grado de parentesco y el árbol genealógico de cada piel y del animal correspondiente, de modo que pueda repartir carnets de identidad

en forma de ADN a cada cabra y oveja, conocer el rebaño completo de Qumrán e identificar a las posibles cabras y ovejas intrusas o importadas de otras majadas. Este rastreo por la genealogía caprina de Qumrán permitirá dilucidar qué manuscritos fueron escritos en Qumrán utilizando pieles de pécoras autóctonas y qué manuscritos fueron escritos en otros lugares, en Jerusalén, por ejemplo, como quiere N. Golb, sirviéndose de pieles de animales foráneos. Estos escritos fueron trasladados más tarde a Qumrán para ser depositados en las cuevas cercanas.

Volvamos a la historia fundacional de la oveja originaria para no anticipar la escatología qumránica de la separación de cabras y ovejas al final de los tiempos.

I. LOS PRIMEROS MANUSCRITOS

En el invierno del año 1947, pocos meses antes de la proclamación del Estado de Israel y del estallido de la guerra entre judíos y árabes en 1948, un beduino de la tribu Ta'amireh llamado Mohammed Adh-Dhib descubrió, de la forma que fuere, siete manuscritos en forma de rollo depositados en un par de jarras en el interior de una cueva en las proximidades de Qumrán, en la orilla noroccidental del Mar Muerto. La historia que siguió a este descubrimiento es una verdadera novela de detectives, cuyos protagonistas en la vida real fueron beduinos y mercaderes árabes, archimandritas, profesores universitarios (judíos, cristianos de diversas confesiones y otros sin adscripción religiosa alguna o abiertamente contrarios a lo religioso), funcionarios del extinto mandato británico en Palestina, avispados diplomáticos, ingenuos mecenas americanos, etc. Si el dinero es una medida del valor de las cosas, cuatro de los manuscritos de Qumrán pasaron de cotizarse en 1947 a 24 libras esterlinas a venderse en 1954 por la cifra más redonda de 250.000 dólares. El valor cultural y religioso de los manuscritos es incalculable. Las polémicas de los últimos años en los grandes medios de comunicación, sobre todo en los de Estados Unidos, demuestran que estos manuscritos tocan una cuerda muy sensible de la historia de los hombres, de su pasado cultural y de sus creencias religiosas.

La historia de los descubrimientos ha sido contada una y mil veces por los diversos protagonistas que intervinieron en ella, en versiones no siempre coincidentes. El relato que sigue centra la atención en la historia del descubrimiento, del estudio y publicación de los textos, y no tanto en la historia de las excavaciones y de los hallazgos arqueológicos. En los últimos años se han vertido dudas sobre el proceso de publicación de los manuscritos y acusaciones contra los responsables del mismo. Queremos presentar un informe objetivo y sereno, sin ánimo de polémica ni escándalo. El hecho de haber vivido de cerca los últimos años de esta historia, conociendo y gozando de la amistad de muchos de los protagonistas, me obliga a un mayor respeto, que en muchas ocasiones se convierte en

admiración profunda, hacia quienes han dedicado inteligencia y años de trabajo entusiasta al estudio del «más importante descubrimiento de manuscritos de este siglo», como así lo calificó desde un principio el gran semitista W. F. Albright.

Los beduinos que en la primavera de 1947 habían descubierto los primeros manuscritos en la que más tarde se llamaría Cueva 1 trataron de vender los rollos a unos anticuarios de Belén. Uno de éstos, Khalil Iskander Shahin, más conocido como Kando, se convertiría a partir de este momento en agente entre los beduinos y los científicos interesados en la adquisición y estudio de los manuscritos. En julio de 1947 Kando vendió al metropolitano Atanasio Y. Samuel del monasterio siro-ortodoxo de San Marcos, en la Ciudad Vieja de Jerusalén, cuatro de aquellos siete manuscritos: el primer rollo de Isaías (1QIs^a), el *Pesher de Habacuc* (1QpHab), la *Regla de la Comunidad* (1QS) y el *Génesis apócrifo* (1QapGn). El precio convenido fue el ya mencionado de 24 libras esterlinas. A finales del mismo año, Eleazar L. Sukenik, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, compró en Belén, probablemente a Kando, los tres manuscritos restantes del lote de los siete descubiertos hasta entonces: el rollo de los Himnos (1QH^a), el rollo de la Guerra (1QM) y el segundo manuscrito de Isaías (1QIs^b).

A comienzos del año siguiente, 1948, Mar Atanasio, deseoso de conocer el valor científico y pecuniario de los cuatro ejemplares de los que disponía, hizo llegar éstos al profesor Sukenik, quien tras detenido examen se mostró dispuesto a adquirirlos. El metropolitano siro-ortodoxo quiso conocer otras opiniones y envió tres de aquellos manuscritos (1QIs^a, 1QpHab y 1QS) a la American School of Oriental Research. En ausencia del director del Instituto, fue John C. Trever quien tuvo la oportunidad de examinar los manuscritos. Tras reconocer su autenticidad, solicitó del propietario autorización para fotografiarlos, lo que hizo a lo largo de varias semanas en fotografías en blanco y negro y en color.

Las investigaciones llevadas a cabo independientemente por el profesor Sukenik y por John C. Trever confirmaron la autenticidad y antigüedad de los manuscritos. El hecho de que éstos hubieran quedado depositados en jarras bien cerradas explicaba el buen estado de conservación de los mismos. Demostraba al mismo tiempo que los manuscritos eran un preciado tesoro para quienes los habían guardado con tanto esmero.

Los siete manuscritos descubiertos representaban obras de carácter muy variado. Salvo dos copias de un libro bíblico, el del profeta Isaías (1QIs^a; 1QIs^b), los demás manuscritos reproducían el texto de obras desconocidas hasta entonces: un comentario exegético de un género característico de la comunidad qumránica, el *pesher* al libro de Habacuc; un libro del género de «reescritura» de la Biblia, el llamado *Génesis apócrifo*; un texto que contenía la *Regla de la Comunidad* o *Serek* (1QS); una obra de contenido escatológico con un título muy característico,

Regla de la Guerra (de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas) (1QM), y, finalmente, un libro de *Himnos* de la comunidad qumránica (*Hodayot, 1QH^a*).

El hallazgo de este rico lote de manuscritos no podía menos de suscitar el interés por llevar a cabo excavaciones arqueológicas en la zona del descubrimiento. Las circunstancias derivadas de la guerra entre judíos y árabes en 1948 obligaron a retrasar las prospecciones arqueológicas hasta enero-marzo de 1949. La excavación de la Cueva 1, en la que se habían encontrado los primeros manuscritos, corrió a cargo de G. Lankaster Harding y Roland de Vaux. Los trabajos para la edición de los nuevos textos comenzaron muy pronto y a buen ritmo. En la primavera de 1950 la American Society of Oriental Research (ASOR) publicó el primer rollo de Isaías (1QIs^a) y el *Pesher de Habacuc* (1QpHab), en edición a cargo de M. Burrows (*The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. 1). Un año más tarde veía la luz el segundo volumen con la edición de la *Regla de la Comunidad* (1QS). A finales de este mismo año, 1951, dieron comienzo las primeras excavaciones en el propio yacimiento de Qumrán, a cargo también de R. de Vaux y G. L. Harding. Las monedas y la cerámica encontradas confirmaron la conexión entre el yacimiento y la cueva en la que habían sido hallados los manuscritos.

Al mismo tiempo no dejaban de aparecer nuevos manuscritos. Los beduinos Ta'amireh encontraron por entonces los primeros fragmentos procedentes de las cuevas de Wadi Murabba'at y los trajeron al Museo Arqueológico Palestino, el Museo Rockefeller, situado en la zona oriental árabe de la ciudad de Jerusalén, que había quedado dividida entre árabes y judíos tras la guerra del año 1948. Poco más tarde Kando aportó a De Vaux nuevos fragmentos de la misma procedencia. Ello dio lugar a que fueran suspendidas totalmente las excavaciones en el sitio de Qumrán a comienzos de 1952 y se iniciaran prospecciones en las cuevas de Wadi Murabba'at. En febrero los beduinos localizaron una nueva cueva, en la que también hallaron materiales manuscritos. En el mes de marzo De Vaux y William Reed, director de la American School of Oriental Research, excavaron esta Cueva 2 y llevaron a cabo una prospección de la zona rocosa de la montaña en una extensión de 4 kilómetros al norte y al sur de Qumrán. En el verano los beduinos, siempre por delante de los científicos, encontraron más manuscritos, primeramente en Khirbet Mird y luego en Nahal Hever, en las llamadas «Cueva de los horrores» y «Cueva de las cartas». En la primera quincena de septiembre los beduinos descubrieron la cueva que había de deparar las mayores sorpresas, la Cueva 4, y también la Cueva 6. En el mismo mes de septiembre, De Vaux y Harding procedían a excavar la Cueva 4. A sólo 30 metros de distancia de esta cueva J. T. Milik encontró la Cueva 5. Por aquel entonces el hallazgo de manuscritos proporcionaba ya pingües beneficios a los beduinos. El gobierno jordano pagó a los beduinos la cantidad de 15.000 dinares, equivalente a 42.000 dólares, por aproximadamente 15.000 fragmentos procedentes de la Cueva 4.

II. LOS MANUSCRITOS DE LA LLAMADA «BIBLIOTECA DE QUMRAN»

La cueva más importante, la Cueva 4, encerraba lo que se ha podido denominar la «biblioteca de la comunidad» de Qumrán. En 1956 fueron halladas otras cuatro cuevas más, que contenían también restos de manuscritos. Todos los manuscritos fueron depositados en el Museo Arqueológico Palestino o Museo Rockefeller. La custodia y conservación de los manuscritos correspondía por ello al Departamento de Antigüedades Jordano. A la sazón y a pesar de que el mandato británico sobre Palestina había concluido en 1948, el Departamento estaba dirigido todavía por un británico, el arqueólogo ya citado G. Lankaster Harding.

La ingente acumulación a lo largo de 1952 de manuscritos y de otros objetos, que era preciso estudiar y publicar, indujo a G. L. Harding a solicitar colaboración para ello a los institutos arqueológicos y bíblicos de la parte jordana de Jerusalén: la conocida «École Biblique et Archéologique Française», el ya citado Instituto americano, que hoy lleva el nombre de «Albright Institute of Archaeology», y los Institutos británico y alemán. El equipo debía tener carácter internacional e interconfesional. Estaba integrado por cuatro representantes de «l'École Biblique» o relacionados con la misma: Roland de Vaux, en calidad de director, D. Barthélemy y J. T. Milik, a los que se sumó algo más tarde M. Baillet. Los dos primeros eran dominicos; Milik, de origen polaco y refugiado en Occidente, pasó más tarde a ser miembro del «Centre National de la Recherche Scientifique» (CNRS) en París. En 1953 y 1954 se unieron progresivamente al grupo los americanos F. M. Cross (Jr.) y P. W. Skehan, los británicos John M. Allegro y John Strugnell y el alemán C.-H. Hunzinger, el cual se retiró más tarde del equipo de investigadores. Hasta 1960 este grupo trabajó con dedicación exclusiva y a pleno rendimiento gracias a los fondos suministrados por la Fundación Rockefeller.

A finales de 1952 Milik inició los trabajos de clasificación de los materiales de la Cueva 4. F. M. Cross se hizo cargo de la publicación de los rollos bíblicos (4Q1-10, 13-21, 23-43, 47-54, 70-81, 99-100, 104-118). El lote de Milik era el más amplio y heterogéneo; además de los textos no bíblicos de la Cueva 1, de los textos hebreos y arameos de las cuevas de Murabba'at y de los manuscritos de la Cueva 5, incluía textos de filacterias, *mezuzot* y *targumim* (4Q128-157, cf. DJD VI), así como numerosos textos no bíblicos de muy diverso género, todos de la Cueva 4 (4Q195-363). J. M. Allegro se encargó de la edición de textos paráblicos, de comentarios y paráfrasis (4Q158-186 = DJD V). El francés Jean Starcky, especialista en textos arameos palmirenos, se unió al grupo en enero de 1954, encargándose del estudio de textos arameos no bíblicos y de algunos textos hebreos (4Q521-575). P. W. Skehan se hizo cargo de la edición de parte de los textos bíblicos, incluyendo textos paleo-hebreos y griegos, correspondientes a los libros de Isaías, Salmos, Proverbios, además de un manuscrito del Deuteronomio y otro de Profetas Menores (4Q11-12, 22, 44-46, 55-69, 82-98, 101-103, 119-127).

J. Strugnell se encargó de la edición de toda una serie de textos hebreos no bíblicos hasta entonces desconocidos: paráfrasis del Pentateuco, textos pseudopoféticos, himnicos, litúrgicos, sapienciales y otros varios (4Q364-481). A Hunzinger le fue encomendada la edición del *Rollo de la Guerra* y de algunos textos litúrgicos. Tras su renuncia, este lote fue asignado a Baillet (4Q482-520 = DJD VI), quien tenía ya el encargo de editar los manuscritos de las Cuevas 2, 3 y 6-10 (DJD 3).

La llegada incesante de nuevos materiales desbordaba la capacidad de adquisición del gobierno jordano y del Museo Rockefeller. Se quiso evitar a toda costa que, ante la imposibilidad de comprar todos los materiales y de recogerlos para su estudio en el Museo, éstos comenzaran a entrar en los circuitos de venta de los anticuarios y se dispersaran entre compradores ocasionales de América y Europa, haciendo imposible el estudio conjunto y sistemático de los mismos. La dispersión de los materiales haría más difícil todavía la recomposición de los manuscritos. Se decidió por ello invitar a determinadas instituciones académicas a contribuir financieramente a la edición de los manuscritos a cambio de determinados derechos. Respondieron progresivamente a la invitación las Universidades McGill de Canadá, de Manchester y de Heidelberg, la Biblioteca Vaticana, el «McCorkick Theological Seminary of Chicago», la Real Academia de las Ciencias de los Países Bajos, la Escuela Bíblica de Jerusalén, «The All Soul's Church» de Nueva York y la Universidad de Oxford.

III. LAS ULTIMAS CUEVAS DESCUBIERTAS. EL TRABAJO DE INVESTIGACION POR REALIZAR

Proseguían entre tanto los trabajos de excavación y de edición de los textos. En los meses de febrero-abril de 1954 se llevó a cabo la tercera campaña de excavaciones en el yacimiento de Qumrán, saliendo a la luz el llamado «refectorio» y las instalaciones de hornos de cerámica. La cuarta campaña se desarrolló entre febrero y abril de 1955. A comienzos de este año apareció la edición de 1QIs^b, 1QH^a y 1QM a cargo de E. L. Sukenik (*The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*). Apareció también el primer volumen de la serie *Discoveries in the Judaean Desert* (DJD). Una vez que J. Beiberkraut logró desenrollar el rollo del *Génesis apócrifo* de la Cueva 1, Y. Yadin y N. Avigad lo publicaron en 1956 (*A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea*).

En marzo de 1955, por encargo de la Universidad Hebrea de Jerusalén, de la «Israel Exploration Society» y del Departamento de Antigüedades de Israel, los profesores M. Avi-Yonah, N. Avigad, Y. Aharoni, I. Dunayevsty y S. Gutman llevaron a cabo una primera campaña de prospección arqueológica en Masada, con atención particular al palacio situado en la zona Norte. Un año después Y. Aharoni y S. Gutman hicieron una segunda campaña. Años más tarde, de octubre a abril de 1963-64 y de diciembre a marzo de 1964-65, Yadin dirigió dos campa-

ñas de excavación con el propósito de poner al descubierto la totalidad del yacimiento. En la primera se descubrieron diversos manuscritos bíblicos y otros de contenido heterogéneo, además de monedas, óstraca y documentos en papiro de carácter civil.

Habían pasado más de siete años desde los primeros descubrimientos y éstos no tenían visos de cesar. En marzo de 1965 los beduinos encontraron una nueva cueva en Wadi Murabba'at, en las cercanías de otras cuatro halladas previamente. En enero de 1966 fueron también los beduinos quienes hallaron la Cueva 11, donde apareció un importante lote de manuscritos, entre ellos 11Q^tgJob, 11Q^ppaleoLev^a y 11Q^ps^a. La Cueva fue excavada inmediatamente por De Vaux, quien prosiguió a continuación con la quinta campaña de excavación en Qumrán. Esta Cueva 11 fue la última que deparó materiales manuscritos. No hay que olvidar, sin embargo, que en el año 1962 los beduinos encontraron una cantidad de papiros en Wadi ed-Daliyeh, que pasaron también al Museo Rockefeller.

A partir de 1955 el equipo de científicos tenía ante sí un verdadero rompecabezas hecho de unos 40.000 fragmentos de manuscritos. Para recomponerlo se dieron un plazo de diez o doce años. Este cálculo resultó demasiado optimista. Han pasado más de cuarenta años y el rompecabezas sigue ocupando a los 55 miembros que componen actualmente el equipo internacional encargado de la edición oficial de los manuscritos. La primera tarea que era preciso llevar a cabo consistía en desplegar y limpiar los fragmentos rescatados del polvo de las cuevas y clasificarlos en grupos según las características y el colorido del cuero o del papiro utilizados, la tinta, el tipo de escritura, etc. Una vez clasificados se procedía a fotografiarlos, utilizando en muchos casos el sistema de infrarrojo para lograr un mayor contraste y hacer así más fácil la lectura de unos textos que con el tiempo habían ennegrecido hasta el punto de que su lectura se hacía en ocasiones casi desesperante. El trabajo de clasificar los manuscritos llevaba consigo el de identificar los textos, es decir, determinar a qué obra pertenecían los fragmentos encontrados. Una vez que se lograba identificar un texto, resultaba más fácil relacionar unos fragmentos con otros e incluso casarlos entre sí, completando poco a poco el texto conservado de la obra que fuere. Si se trataba de textos bíblicos, la identificación no resultaba demasiado difícil; la consulta de unas «Concordancias» del texto hebreo del Antiguo Testamento, es decir, de listados completos, ya existentes, de todas las palabras utilizadas en la Biblia, permitía identificar una palabra o conjunto de palabras y, a partir de ahí, recomponer e identificar todo el resto del material conservado de este manuscrito. Tampoco resultaba muy difícil identificar los fragmentos que correspondían a una obra hebrea perdida, pero de la que se conservaban traducciones antiguas a otras lenguas como el griego, latín, siríaco, etíopico, etc. La identificación era muy difícil, y lo es todavía, cuando se trata de textos de los que no se conoce ninguna otra copia o traducción y de los que no se conservan más que fragmentos pequeños e inconexos.

La edición de los manuscritos progresó en los primeros años a un ritmo razonablemente rápido (DJD I 1955, II 1961, III 1962, IV 1965, V 1967). Los editores suministraron también información «preliminar» o provisional sobre el resto de los materiales a un ritmo incluso trepidante. La identificación de los manuscritos de la Cueva 4 avanzaba también a buen paso. En agosto de 1955 se había logrado identificar 330 manuscritos de la Cueva 4, recogidos en 420 fotografías. En el verano de 1956 habían sido identificados 381 manuscritos en 477 fotografías; los fragmentos recogidos en otras 29 planchas no habían podido ser identificados y otras 13 planchas con fragmentos en papiro no habían sido todavía objeto de estudio. En junio de 1961 el total de manuscritos identificados era de 511 sobre 620 planchas de fotografías; los fragmentos de 25 planchas se resistían todavía a la identificación. En 1957 J. Fitzmyer inició los trabajos de confección de una «Concordancia» de los manuscritos, que prosiguieron R. Brown y W. G. Oxtoby. Un español, Xabier Teixidor, investigador actualmente en el «Centre National de la Recherche Scientifique» en París, participó también en este trabajo, incorporando a la concordancia los textos de las llamadas «cuevas menores» (2, 3 y 5-10).

Esta breve reseña quedaría incompleta si no se hiciera alusión a las investigaciones llevadas a cabo al tiempo que se trabajaba en la preparación de la edición de los textos. Algunas de estas investigaciones eran absolutamente necesarias para avanzar en el proceso de edición. Otras presentan grandes síntesis o conclusiones derivadas del estudio de los manuscritos. Entre las primeras es preciso citar el artículo en el que F. M. Cross diseñó la historia de la paleografía de Qumrán, «The Development of the Jewish Scripts» (*The Bible and the Ancient Near East*, 1958, 133-202). Entre las segundas cabe destacar la obra en la que D. Barthélemy descubría la existencia de tempranas recensiones o revisiones del texto de la versión griega de los LXX (*Les Devanciers d'Aquila*, Leiden, 1963).

A partir de finales de los años 60 el proceso de edición de los manuscritos fue haciéndose considerablemente más lento. Hasta los años 1976 y 1977 no volvieron a aparecer grandes publicaciones: en 1976 Milik editó los textos 4Q201-212 bajo el título *The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave IV*; en 1976 Y. Yadin publicó la edición del *Rollo del Templo*; en este mismo año aparecía también el volumen VII de la serie DJD con la publicación de la excavación arqueológica de la Cueva 4 y una parte del lote de Milik: *Qumrân Cave 4 II. I. Archéologie II. Tefillin, Mezuzot et Targums (4Q128-4Q157)*. Años más tarde, en 1982, apareció el volumen VI de la serie DJD a cargo de M. Baillet, *Qumrân Cave 4 III (4Q482-4Q520)*. En 1985 D. N. Freedman y K. A. Mathews publicaron otro de los grandes manuscritos de Qumrán, el *11QpaleoLev^a, The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll*.

En 1984 el profesor John Strugnell de la Universidad de Harvard fue designado *editor-in-chief* del equipo internacional, sucediendo al padre Benoit de la Escuela Bíblica, quien a su vez había sucedido en 1971 a R. de Vaux a la muerte éste.

IV. LOS MOVILES DE UN ESCANDALO Y LAS RAZONES DE UN RETRASO O VICEVERSA

En los últimos años ha saltado a la prensa y al gran público lo que Geza Vermes, profesor de la Universidad de Oxford, ha calificado como «el escándalo académico por excelencia del siglo XX». El hecho de que hayan pasado más de cuarenta años sin que viera la luz la totalidad de los manuscritos encontrados en las cuevas del Mar Muerto ha dado pie a sospechas que han ido en ocasiones más allá de lo razonable. Lo verdaderamente escandaloso es el escándalo mismo: que un inmenso espectro del público leído y enterado y los medios de comunicación que suministran la lectura y las imágenes para ello concedan total credibilidad a «sospechas» y a teorías muy minoritarias y desconfie, por el contrario, del juicio mayoritario de los expertos. El escándalo de Qumrán constituye más un fenómeno social que académico. Lo escandaloso es que una mezcla adecuada de información científica de primera mano y de cierta dosis de sensacionalismo y escándalo constituya un género de periodismo y de literatura que tiene garantizado el éxito. Dos periodistas británicos, M. Baigent y R. Leigh, han publicado un libro modélico de este género híbrido de información y desinformación. El propio título del libro llama la atención sobre el escándalo de los rollos del Mar Muerto, cuyas revelaciones hacen temblar al Vaticano. Vi el libro por vez primera en una exposición en Estados Unidos. No pude evitar un comentario bastante negativo ante el representante de la Editorial, presente en el *stand* de venta. Mi comentario no pareció extrañarle lo más mínimo. Con un tono muy profesional sentenció: «La Editorial no se hace responsable de las opiniones de los autores».

El hecho de que revistas y periódicos americanos de gran tirada se hicieran eco de numerosas noticias y comentarios en torno a una injustificada tardanza en la edición de los manuscritos aireó las sospechas sobre la existencia de una verdadera «conspiración del silencio». Al mismo tiempo se daban a conocer al gran público las opiniones de dos profesores, R. Eisenman y Barbara E. Thiering. Éstos afirman que los manuscritos de Qumrán y, en particular, los *pesharim* proceden de una secta judeo-cristiana o de un grupo judío de tendencias zelotas, que fueron escritos en los años de la revuelta judía contra Roma (años 68-70 d.C.) y que contienen información que hace cambiar la historia de los orígenes cristianos. Los dos autores hacen, sin embargo, propuestas muy vagas y dispares. Según Eisenman, el Maestro de Justicia del que hablan los manuscritos de Qumrán podría ser el mismo Jesús de Nazaret, o tal vez Juan Bautista o Santiago. Para B. Thiering, el llamado Sacerdote Impío podría haber sido Pablo o el mismo Jesús de Nazaret, etc.

En el Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto, organizado por la Universidad Complutense y celebrado en El Escorial en marzo de 1991, fueron presentados por vez primera los resultados de las pruebas del carbono 14 aplicadas a una serie de manuscritos de diferen-

tes épocas, cuatro de ellos de fecha bien conocida, para poder controlar así los resultados de las mismas pruebas científicas. El resultado fue una clamorosa confirmación de la datación de los manuscritos que había sido propuesta anteriormente por los paleógrafos y, en particular, por el profesor F. M. Cross de la Universidad de Harvard. En su ponencia a este Congreso el profesor H. Stegemann zanja la discusión en torno a la propuesta de Eisenman con estas palabras:

En consecuencia, las ideas del doctor Eisenman a este respecto pueden ser rechazadas. Al menos no pueden seguir molestando a la hipótesis común sobre el carácter esenio (de los manuscritos de Qumrán)¹.

La tesis de que los manuscritos de Qumrán reflejan los orígenes judeo-cristianos reposa sobre una datación errónea de los mismos.

Si al supuesto de que los manuscritos más significativos de Qumrán son de origen judeo-cristiano y que suministran, por tanto, importante información sobre los orígenes del cristianismo, se añade la sospecha de que tal información contradice la interpretación tradicional mantenida por las iglesias cristianas, y si, por otra parte, corre el rumor de que gran parte de los manuscritos permanecen ocultos desde su descubrimiento, es explicable que muchos aprendices de «maestros de la sospecha» se hayan apresurado a denunciar que altas instancias religiosas han estado tratando de ocultar algo sensacional y comprometido.

El escándalo cae por su peso o se diluye, como ya está sucediendo, en querellas, ante los tribunales judiciales si es preciso, pero querellas que para el gran público no pasarían de ser, si no mediaran otros escándalos, simples discusiones sobre derechos de autor y edición o disquisiciones bizantinas entre científicos. El pequeño olfato de hijo de impresor en provincias me ha hecho «sospechar» desde el primer momento que en todo este escándalo, más que el contenido de los propios manuscritos que no da pie para grandes algaradas populares, han estado en juego cuestiones de derechos de autor y de publicación de los manuscritos, que reportan gran prestigio académico, editorial y periodístico a quienes los detentan.

El escándalo reciente no hace sino repetir otro similar de hace cuarenta años. Hoy como entonces el motivo de escándalo ha sido la sospecha de que autoridades religiosas pudieran estar ocultando manuscritos todavía inéditos, que podrían modificar la interpretación tradicional y oficial sobre los orígenes judíos y cristianos. Es preciso decir claramente que el judaísmo y el cristianismo no tienen nada que temer del estudio de los manuscritos de Qumrán. La mejor prueba de ello me la ofreció la pancarta que paseaba un corpulento fundamentalista ante el edificio en el que se celebraba un congreso sobre Qumrán (Kansas City, 1991). La pancarta rezaba así: «Qumran Yes, JEDP No». La sigla JEDP (Yahvist -

Elohí - Deuteronomist - Priest o «sacerdotal») hace referencia a las cuatro fuentes literarias que, según la crítica moderna, componen el Pentateuco. Los muy conservadores han visto siempre con gran recelo la crítica bíblica moderna. Qumrán, por el contrario, no les asusta, tal vez porque perciben una cierta afinidad con la comunidad de Qumrán, convertida a la postre en una secta fundamentalista judía de la época.

A la hora de juzgar sobre el retraso en la edición es preciso tener en cuenta las circunstancias en las que se encuentran los manuscritos y en las que se ha realizado el estudio de los mismos. Quisiera comenzar con una observación que nada tiene que ver con el retraso en la edición de los manuscritos, pero sí mucho con las recientes prisas por acelerar el proceso de edición. Las quejas sobre el retraso han coincidido con el comienzo del uso generalizado de los ordenadores en el trabajo científico. La invención y difusión del ordenador, como la invención del alfabeto 1.500 años antes de Cristo y la de la imprenta 1.500 años después de Cristo, han traído consigo un cambio radical en los procesos de realización del trabajo científico. Las operaciones de recogida, elaboración y transmisión de datos se realizan hoy con una rapidez increíble hace tan sólo unos años. Las prisas son ahora posibles porque disponemos de medios técnicos que no sólo permiten sino que obligan a prisas, que en el trabajo científico pueden ser muy peligrosas.

No hay que olvidar cuál era la situación hace tan sólo unos años. En el verano de 1988, bajé por vez primera a los sótanos del Museo Rockefeller, en los que se guardan los manuscritos de la Cueva 4 pendientes de estudio. Tras las emociones primeras por sentir entre los dedos el misterio de lo escrito en los pequeños fragmentos que debía preparar para la publicación, puesto a trabajar disponía allí de dos instrumentos para ello: el catálogo de los manuscritos, escrito en folios a máquina con numerosas correcciones a mano, y la «Concordancia», de la que se ha hablado anteriormente, en fichas escritas a mano. El color amarillento de las fichas delataba que las «Concordancias» habían sido realizadas años atrás. El catálogo y las concordancias, realizados por manos diferentes y a lo largo de mucho tiempo según avanzaban los estudios, no podían menos de contener errores, inexactitudes, lagunas, etc. Por entonces varios de los miembros del equipo internacional decidieron ampliar el equipo de investigadores responsable de la edición de los manuscritos a su cargo. En 1988, y para facilitar el trabajo de los investigadores, se hizo una edición muy reducida de las «Concordancias». Uno de los ejemplares se encuentra en la biblioteca del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos de la Universidad Complutense. Un ejemplar de las «Concordancias» sirvió para hacer la edición por ordenador llevada a cabo en 1991 por Ben Zion Wacholder y Martin G. Abegg.

No hay que olvidar tampoco que los grandes manuscritos de Qumrán estaban ya publicados desde hacía años. Se ha jugado muchas veces con una cierta confusión entre manuscritos y fragmentos de un manuscrito. Cuando muchas veces se ha criticado que la mayor parte de los ma-

1. «The Qumran Essenes - Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times», en *The Qumran Madrid Congress, Actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto, Madrid, 18-21 de marzo de 1991, 1992, I, 96.*

nuscritos de Qumrán no estaba todavía publicada, se ha silenciado o ignorado que los grandes manuscritos estaban ya editados y se ha querido ignorar que lo pendiente de publicación eran en gran parte fragmentos minúsculos que, según Florentino García Martínez, «no aportan estrictamente nada» (*Textos de Qumrán*, p. 9). En un mundo en el que se impone cada día más el inglés como lengua única de comunicación científica, no faltan quienes consideran «no publicado» todo lo que no está en inglés, hasta el punto de presentar como material inédito lo conocido ya en otras lenguas desde hace años.

Han sido muchos y muy diversos los factores que han influido en el proceso de estudio de los manuscritos y en el retraso en su edición. Uno de los más decisivos ha sido el determinado por la situación política en el Medio Oriente, crítica en muchas ocasiones desde el inicio de los descubrimientos. Los primeros hallazgos habían tenido ya lugar en el ambiente que rodeó a la guerra entre árabes y judíos en el año 1948. En el año 1956 la crisis del Canal de Suez y la ocupación por parte de Israel de la península del Sinaí crearon en la parte árabe de Jerusalén un clima tal de tensión que obligó a los estudiosos extranjeros a abandonar temporalmente la ciudad. Por razones de seguridad, los manuscritos de la Cueva 4 fueron trasladados al Banco Otomano en Ammán, la capital jordana. Al año siguiente fueron devueltos al Museo Rockefeller en Jerusalén, pero algunos manuscritos volvieron en un estado irrecuperable.

Los vaivenes de la política del Medio Oriente incidieron también en el proceso de publicación a cargo de la Clarendon Press en Oxford. La serie oficial de edición comenzó llamándose «Descubrimientos en el desierto de Judá» (*Discoveries in the Judaean Desert* = DJD). A partir del año 1962 pasó a denominarse «Descubrimientos en el desierto de Judá de Jordania» (*Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*), con referencia explícita al reino hachemita de Jordania, cuyo Departamento de Antigüedades supervisaba entonces la custodia y edición de los manuscritos. Los volúmenes IV y V de la serie aparecieron bajo este título. A partir de 1967, cuando Israel tomó la parte oriental de Jerusalén y el Museo Rockefeller pasó a jurisdicción israelí, las nuevas autoridades insistieron en que la serie pasara a denominarse «Descubrimientos en el desierto de Judá de Israel». Este solo factor contribuyó a dilatar, más allá de la muerte del propio autor, la publicación del volumen que P. W. Skehan tenía preparado. Este volumen acaba de aparecer en el año 1993 bajo la responsabilidad de otro editor, E. C. Ulrich, de la Universidad de Notre-Dame, a quien P. W. Skehan había confiado la edición definitiva (P. W. Skehan, E. Ulrich, J. Sanderson, *Qumran Cave 4. IV: Palaeo-Hebrew and Greek Biblical Manuscripts*, DJD IX).

Otra de las razones del retraso ha sido en no poca medida el tipo de edición escogido por los responsables de la misma. Éstos podían haberse limitado a publicar las fotografías de los manuscritos, presentar una transcripción del texto en caracteres hebreos y adjuntar la correspondiente traducción a una lengua moderna. Los responsables de la edición

optaron por una edición acompañada de amplios estudios y comentarios. A medida que se incrementaba el número de textos que era preciso comparar, tanto de la literatura qumránica como de la literatura judía y no judía de los períodos persa, helenístico y romano, la tarea adquiría proporciones inabarcables. Se ha criticado especialmente a J. T. Milik el retener textos inéditos importantes, a la espera de realizar estudios minuciosos sobre éstos y otros textos. Con el tiempo se reconocerá a Milik la admiración y el respeto merecidos. Ha sido quien más y con mayor rapidez ha publicado (DJD I, 1955 y II, 1961). Por su trabajo incesante y directo sobre los manuscritos desde los inicios de la investigación sobre Qumrán, posee una visión del conjunto de los manuscritos, fruto de unos conocimientos vastísimos de las lenguas y literaturas de la época.

No hay que olvidar el factor económico. Hasta el año 1960 el equipo internacional pudo disponer para su trabajo de fondos de la Fundación Rockefeller. En ese año el grupo se dispersó y regresaron a sus respectivas universidades o centros de investigación, donde hubieron de simultanear el trabajo sobre Qumrán con la docencia y otros muchos compromisos de trabajo en campos muy dispares.

Se ha criticado que algunos de los editores encomendaran a sus alumnos la edición de manuscritos a su cargo. En realidad ello contribuyó a dar un nuevo impulso al proceso de edición y supuso una primera ampliación del grupo inicial de editores. Es cierto que esta circunstancia creó un estado de animosidad frente a la situación privilegiada de los estudiantes de un profesor determinado o de una universidad como la de Harvard. Los profesores y doctorandos que no tenían acceso al estudio de los manuscritos se sentían en inferioridad de condiciones, a merced de que las conclusiones de sus trabajos aparecieran refutadas con datos de los manuscritos de Qumrán a los que no tenían acceso.

En Estados Unidos dos revistas de gran difusión, *Biblical Archaeology Review* y *Bible Review*, llevaron a cabo una campaña por la libertad de acceso a las fotografías de los manuscritos. En sus páginas apareció toda una cascada de artículos y cartas al Director con duras críticas, en ocasiones excesivas, contra miembros del equipo de edición. Siguiendo desde este lado del Atlántico las sucesivas entregas de este proceso público contra el llamado sindicato o «cartel» formado por los editores oficiales de los textos de Qumrán, y asistiendo esporádicamente a reuniones internacionales, como la celebrada conjuntamente por la «Society of Biblical Literature» y las «American Schools of Oriental Research en Kansas City» en noviembre de 1991, en la que se aprobó una declaración sobre la conservación, difusión y publicación de manuscritos y otros materiales antiguos, uno no sabía si admirar la lucha pionera de los norteamericanos por la libertad, libre acceso en este caso para todos los científicos a los materiales conservados en los museos, o pensar que estaba asistiendo a un caso más, vía *mass media*, de lucha encarnizada o normal por los derechos que les corresponden a unos y a otros, a museos, bibliotecas, equipos de edición, empresas editoriales, revistas de difusión científica, público lector, etc.

Una declaración hecha pública por asistentes al coloquio sobre Qumrán en Cracovia [«The Mogilany Resolution 1989», cf. *Folia orientalia* 26 (1989), 229-230; *Qumran Chronicle* 1 (1990), 10-11] pedía la rápida publicación por parte de la Clarendon Press de las fotografías de los manuscritos todavía inéditos sin esperar a la edición crítica de los mismos; pedía también una rápida «edición preliminar» de todos los textos de Qumrán en la *Revue de Qumran*, la publicación de las «Concordancias», así como la confección de bibliografías sobre Qumrán y de un diccionario de Qumrán. Es sorprendente comprobar cómo esta serie de *desiderata* se va haciendo realidad o convirtiendo en proyectos en marcha.

Tras de que la «Hungtington Library» de San Marino en California hubiera anunciado su decisión de poner a disposición del público científico en general la colección de fotografías de los manuscritos que poseía en depósito, en octubre de 1991 las autoridades competentes israelíes («Israel Antiquities Authority») decidieron poner también a disposición de los estudiosos la totalidad de las fotografías de todos los manuscritos existente en los museos de Jerusalén. Pudo comprobarse inmediatamente que la inmensa mayoría de los textos inéditos consisten en pequeños fragmentos, con los que a menudo no se alcanza a reconstruir ni tan siquiera una frase con un mínimo sentido.

La muy reciente publicación de todos los manuscritos en microfichas y la ampliación del grupo de editores hasta el número de 54 acelerará sin duda el proceso de edición, pero los nuevos editores y quienes accedan a la edición en microfichas necesitarán también tiempo para sus estudios.

BIBLIOGRAFIA

- Allegro, J., *The Dead Sea Scrolls: A Reappraisal*, London, 1964.
 Cross, F. M., *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies: Revised Edition*, Grand Rapids, MI, 1980.
 Delcor, M.-García Martínez, F., *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid, 1982.
 De Vaux, R., *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1973.
 Dupont-Sommer, A., *The Essene Writings from Qumran*, Oxford, 1961.
 Fitzmyer, J. A., *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study, Revised Edition*, Atlanta, GA, 1990.
 Fitzmyer, J. A., *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, New York, 1992.
 Fujita, N. S., *A Crack in the Jar: What Ancient Jewish Documents Tell Us about the New Testament*, New York-Mahwah, NJ, 1986.
 González Lamadrid, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto*, Madrid, 1971.
 Laperrousaz, E.-M., *Qoumrân: L'Etablissement essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site*, Paris, 1976.
 Milik, J. T., *Diez años de descubrimientos en el desierto de Judá*, Madrid, 1961.
 Vermes, G., *The Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective*, Philadelphia, 1981; versión castellana sobre la edición primera en inglés (London, 1977), *Los manuscritos del Mar Muerto*, Barcelona, 1981.
 Yadin, Y., *The Message of the Scrolls*, New York, 1992.

LOS HOMBRES DEL MAR MUERTO¹

Florentino García Martínez

En *Textos de Qumrán* he procurado ofrecer una traducción, fiel y respetuosa, de los textos o fragmentos más importantes de la colección de manuscritos de Qumrán. Aquí, y partiendo de esos mismos fragmentos, quisiera ir al encuentro de los hombres detrás de esos textos, los hombres del Mar Muerto. Mediante una selección de citas de distintos manuscritos me propongo presentar una imagen calidoscópica, fragmentaria e incompleta como los textos mismos, de las personas que los escribieron, los leyeron, los copiaron y recopiaron, los consideraron como su tesoro más precioso y de esta manera consiguieron que llegaran hasta nuestras manos.

Para ello es necesario embarcarse en un viaje imaginario que nos permita franquear no sólo las barreras del tiempo y del espacio, sino esas otras barreras, más sutiles pero no menos reales, de una lengua que nos es ajena y una cultura que nos es extraña.

Este viaje nos lleva a través del desierto de Judá, nos hace caminar por tierras casi blancas de puro calcinadas, nos fuerza a atravesar quebradas de un ocre ferruginoso y oxidado, nos obliga a descender por gargantas rocosas y profundas y a seguir el curso tortuoso de torrentes resecos que buscan la fosa más profunda de la tierra: el valle del Jordán y su prolongación, que los antiguos llamaban «Lago asfáltico» y que nosotros conocemos por el nombre, igualmente adecuado, de «Mar Muerto». En sus aguas inmóviles, bordeadas de depósitos salinos, y a unos 300 metros bajo el nivel del Mediterráneo, se reflejan de un lado los montes de Moab y del otro las quebradas del desierto de Judá. A media altura entre estas cimas y el Mar Muerto se halla una amplia terraza ar-

1. Conferencia leída en el Salón de Actos de la Cámara de Comercio e Industria de Madrid el 22 de abril de 1993 con motivo de la presentación de la obra *Textos de Qumrán*, Trotta, Madrid, 1993.

cillosa, final de nuestro viaje. En ella son aún visibles las ruinas de Qumrán, y en las paredes rocosas del desierto o en quebradas talladas por las aguas en la terraza misma se encuentran, entre otras muchas cavidades, las cuevas en las que fueron hallados nuestros textos. Y en esa misma terraza podemos encontrarlos a ellos, los hombres del Mar Muerto, por centenas.

No se inquieten, no voy a describírselos con sus hábitos blancos de una sola pieza dirigiéndose en silencio a la comida común en la gran sala, ni modelando vasijas o cociéndolas en el horno del alfarero aún visible entre las ruinas, ni construyendo o reparando el acueducto que conduce las aguas desde la presa en el *wady* cercano hasta las cisternas, ni purificándose en los baños rituales, ni siquiera curvados sobre las mesas del escritorio mientras copian o componen los textos que han llegado hasta nosotros.

A los hombres del Mar Muerto podemos encontrarlos de una manera mucho más concreta y real, y el encuentro se realiza antes incluso de que hayamos podido penetrar en el interior de las ruinas de Qumrán. Fuera del Khirbet, en efecto, a unos cincuenta metros, se hallan situados los tres cementerios en los que descansan sus restos². El gran cementerio, con más de mil tumbas, en las que solamente se han encontrado restos de varones, y los dos pequeños cementerios en los que también se han hallado tumbas de mujeres y de niños.

No hay piedras tumbales ni nombres en superficie. Sólo pequeños montículos ovales de piedras marcan las tumbas dispuestas con gran regularidad. Las tumbas son un simple foso de uno a dos metros de profundidad, con el nicho que contiene el cadáver excavado en una de las paredes y cerrado con losas o adobes. En su interior tampoco hay otros restos que los de los cadáveres, acostados sobre el dorso, con las manos cruzadas sobre la pelvis, y la cabeza orientada hacia el sur.

Los hombres del Mar Muerto están ahí, en sus tumbas, desde hace dos milenios, esperando ser recompensados por su fidelidad. Un hermoso texto transforma la promesa de restauración nacional de la visión de los huesos secos del profeta Ezequiel en una promesa de resurrección individual:

[Y conocerán que yo soy YHWH] que redimo a mi pueblo dándoles la alianza. *Vocat.* [Y dije: «YHWH,] yo he visto a muchos de Israel que han amado tu nombre y han marchado en los caminos de [justicia.] ¿Cuándo sucederán estas cosas? ¿Y cómo serán recompensados por su fidelidad?». Y YHWH me dijo: «Yo haré ver a los hijos de Israel y sabrán que Yo soy YHWH». *Vocat.* [Y dijo:] «Hijo del hombre, profetiza sobre los huesos y di: Que [se una] un hueso a su hueso y una juntura [a su juntura.] Y así fue. Y dijo una segunda vez: «Profetiza, y subirán sobre ellos nervios y será cubiertos de piel [por encima.] Y así fue. Y dijo de nuevo: «Profetiza sobre los cuatro vientos del cielo, y soplarán los vientos [del cielo sobre ellos y vi-

2. Para una descripción de estos cementerios, ver R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, London, 1973, 45-48 y 57-58.

virán,] y una gran multitud de hombres se alzarán y bendecirán a YHWH Shebaot que [les ha hecho vivir.».] (4Q385 frag. 2)³.

Evidentemente, quienes han amado el nombre del Señor y han marchado por caminos de justicia son ellos, esa gran multitud, los hombres del Mar Muerto, que en el silencio de estas tumbas esperen la recompensa de su fidelidad en una vida nueva. ¿Por qué y cuándo se retiraron al desierto? ¿Cómo vivían? ¿Qué pensaban? ¿Quiénes eran? Los textos que escribieron hace dos mil años, y que el azar ha hecho lleguen a nuestras manos de lectores de finales de este siglo XX, nos darán ellos mismos las respuestas a estos interrogantes.

I. ¿POR QUE Y CUANDO SE RETIRARON AL DESIERTO?

Uno de estos textos, 4QMMT, expresa claramente *por qué* se separaron de todos sus hermanos: por un deseo de fidelidad absoluta a la palabra revelada, cuya comprensión correcta sólo ellos poseían:

[Y vosotros sabéis] que nos hemos separado de la mayoría del pue[blo] y nos abstenemos de mezclarnos en estos asuntos, y de unirnos a ellos en estas cosas. Y vosotros sa[béis que no] se encuentra en nuestras obras engaño o traición o maldad. Pues sobre esta cosas os hemos es[crito] que debéis comprender el libro de Moisés, [y las palabras de los Pro]fetas y de David [y las crónicas de ca]da generación. Y en el libro está escrito [...] (4QMMT 92-96)⁴.

«Estas cosas» es una larga lista en la que los otros, la mayoría del pueblo, se ha apartado de la correcta interpretación de la Ley: el calendario, los sacrificios de los gentiles, la transmisión de la impureza por las corrientes líquidas, la contaminación que introducen en la ciudad santa las pieles de animales, los perros, los ciegos, sordos, leprosos, los cadáveres, las uniones ilícitas, los matrimonios de sacerdotes con laicos, los diezmos, etc.

¿Como participar en el culto de un templo cuyo ciclo festivo no corresponde al ritmo fijo e inmutable que Dios ha revelado, un templo en el que es introducido el trigo de los gentiles, un templo cuyos sacrificios pacíficos no son consumidos en el día mismo, o en el que se inmola un mismo día la vaca y su ternero? ¿Cómo poder vivir entre los muros de una ciudad que debe ser tan santa como el campamento del desierto, ha-

3. El texto fue publicado por J. Strugnell-D. Dimant, «4QSecond Ezekiel», en F. García Martínez-E. Puech (eds.), *Mémorial Jean Carmignac*, Paris, 1988, 45-58. Para un estudio detallado de este texto puede verse mi trabajo «4QSecond Ezekiel y las tradiciones apocalípticas», en *III Simposio Bíblico Español*, Valencia, 1991, 477-488.

4. Una traducción castellana del texto reconstruido por E. Qimron y J. Strugnell se encuentra en *Textos de Qumrán (TQ)* 127-130. Para un estudio de conjunto de 4QMMT puede verse L. H. Schiffman, «The New Halakhic Letter (4QMMT) and the Origins of the Dead Sea Sect»: *Biblical Archaeologist* 55 (1990), 64-73.

bitado por la presencia divina, con aquellos que tienen una idea distinta de lo que esta santidad exige para ser preservada? ¿Con aquellos que no sólo fabrican vasijas con las pieles y los huesos de animales impuros, sino que introducen esas pieles en el templo, o permiten que los perros circulen por la ciudad? ¿Cómo cohabitar en esa ciudad santa con ciegos, o con sordos, o leprosos, o con quien no se ha purificado después de inmolar la ternera roja? ¿Cómo compartir el techo de una casa con aquellos que emparejan animales de distintas especies, o mezclan lana y lino en sus vestidos, o siembran distintas simientes en sus campos o viñas? ¿Cómo vivir junto a aquellos que no se preocupan del contacto con cadáveres, o que piensan que los líquidos no transmiten la impureza, o que creen que un hijo de Aarón puede unirse impunemente a quien no es de linaje sacerdotal?

Cuando lo que está en juego son preceptos divinos, la cohabitación pacífica es imposible. Si la ciudad es impura por culpa de sus habitantes, permanecer en ella es contaminarse. Si el templo es profanado, si las fiestas son celebradas a destiempo, si los sacrificios han sido hechos inmundos, la participación en el culto carece de sentido. Y si, a pesar del celo desplegado, no se poseen los medios de restaurar el orden e imponer la observancia, sólo queda preservar la pureza del resto alejándose y esperar el momento en el que la intervención divina permita restaurar el orden quebrantado.

¿Pero por qué al desierto? En estas condiciones, la huida hacia el desierto puede ser una alternativa real, a pesar de sus dificultades. Para los hombres del Mar Muerto, impregnados de Biblia, el desierto es el lugar del éxodo. De ahí que no les sea difícil transformarlo de lugar de destierro en morada, residencia temporal, etapa en el camino, de la que estos «exilados del desierto» partirán un día para la gran batalla que hará posible el retorno a una Jerusalén y a un templo renovados. Por eso, en sus textos, el desierto es un lugar de encuentros, de visiones, de voces; es, sobre todo, el recuerdo del éxodo del Israel histórico en marcha hacia la tierra, y, por eso, es metáfora de los hijos de la luz en camino, en ruta hacia la patria verdadera. La *Regla de la Comunidad* nos describe así (reutilizando el texto de Isaías) el proyecto de transformarse en grupo, de formar una comunidad, con el que estos «separados» sueñan:

Y cuando éstos existan /como comunidad/ en Israel /según estas disposiciones/ se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquél. Como está escrito: «En el desierto, preparad el camino de ****, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios». Éste es el estudio de la ley, que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, y que revelaron los profetas por su santo espíritu (1QS VIII, 12-15; TQ, 59)⁵.

5. Texto hebreo en M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. II/2: The Manual of Discipline*, New Haven, 1951.

La misma *Regla* nos explica así el *para qué* de esta separación, para formar una comunidad en el desierto, una comunidad de bienes y de ley, bajo la autoridad de los sacerdotes legítimos:

Ésta es la regla para los hombres de la comunidad que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal y para mantenerse firmes en todo lo que ordena según su voluntad. Que se separen de la congregación de los hombres de iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes, y sometiéndose a la autoridad de los hijos de Zadok, los sacerdotes que guardan la alianza, y a la autoridad de la muchedumbre de los hombres de la comunidad, los que se mantienen firmes en la alianza. Por su autoridad será tomada la decisión del lote en todo asunto que concierne a la ley, a los bienes y al juicio, para obrar juntos la verdad y la humildad, la justicia y el derecho, el amor misericordioso y la conducta modesta en todos sus caminos. Que nadie marche en la obstinación de su corazón para extraviarse tras su corazón y sus ojos y los pensamientos de su inclinación. Sino que circuncide en la comunidad el prepucio de su inclinación y de su dura cerviz, para establecer un fundamento de verdad para Israel, para la comunidad de la alianza eterna. Que expien por todos los que se ofrecen voluntarios para la santidad en Aarón y por la casa de la verdad en Israel, y por los que se les unen para la comunidad, para el proceso y para el juicio, para declarar culpables a todos los que quebrantan el precepto (1QS V, 1-7; TQ, 54).

El *cuándo* preciso no podemos saberlo. Nuestros textos no se ocupan de historia, a lo sumo de «historia de la salvación», y a esta «historia» es difícil darle fechas concretas. Un famoso pasaje del *Documento de Damasco* sitúa así los orígenes:

Porque cuando fueron infieles al abandonarlo, él ocultó su rostro de Israel y de su santuario y los entregó a la espada. Pero cuando recordó la alianza de los primeros, preservó un resto para Israel y no los entregó a la destrucción. Y al tiempo de la ira, a los trescientos noventa años de haberlos entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, los visitó e hizo brotar de Israel y de Aarón un retoño del plantío para poseer su tierra y para engordar con los bienes de su suelo. Y ellos comprendieron su iniquidad y supieron que ellos eran hombres culpables; pero eran como ciegos y como quienes a tientas buscan el camino durante veinte años. Y Dios consideró sus obras, porque le buscaban con corazón perfecto, y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino de su corazón. *Vacat*. Y para dar a conocer a las últimas generaciones lo que él había hecho a la generación postrera, la congregación de los traidores (CD-A I, 3-11, TQ, 80)⁶.

La fecha del destierro de Israel es conocida, y la adición de los 390 años, más los 20 años en los que el grupo marcha como un ciego que busca a tientas su camino, no es especialmente complicada. Lo que nos proporcionaría una fecha de comienzos del siglo II a.C. Todo sería fácil si el profeta Ezequiel no hubiera precisamente utilizado la misma cifra de 390 para indicar los días en los que soporta sobre sí, acostado sobre el

6. Texto hebreo en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem, 1992.

costado izquierdo, el pecado de la casa de Israel, un día por cada año, a los que suma otros 40 días, acostado sobre el costado derecho, para llevar la iniquidad de la casa de Judá, aludiendo así a su vez a los 430 años de esclavitud en Egipto que menciona Ex 12,40. Sea lo que fuere de este juego de símbolos y alusiones, lo que sí es cierto es que, en la segunda mitad de ese siglo II anterior a la era cristiana, nuestros hombres del Mar Muerto han roto ya con «el resto del pueblo» y se hallan instalados en los alrededores de las ruinas de Qumrán para hacer realidad ese sueño de vida comunitaria conforme a la Ley.

II. ¿COMO VIVIAN LOS HOMBRES DEL MAR MUERTO?

Tal vez la manera más fácil de describir su vida sea la de definirla como una vida dedicada completamente a la observancia de la Ley. Desde el momento del ingreso hasta el momento del reposo final en los cementerios en el que los hemos encontrado, su vida entera estaba regida por la observancia de las prescripciones divinas y de todos otros aquellos preceptos que se derivan de las normas reveladas y cuya finalidad es la de crear una barrera protectora en torno a la Ley que impida infringir ninguno de sus mandatos.

Entrar en esta comunidad es, por supuesto, un acto voluntario. Pero es todo menos fácil. No sólo se requieren determinadas cualidades, sino que la incorporación se halla regulada por un proceso con distintas etapas, en cada una de las cuales debe franquearse un nivel cada vez más elevado, con sus correspondientes ritos de pasaje:

Y a todo el que se ofrece voluntario de Israel para unirse al consejo de la comunidad lo examinará el Instructor que está al frente de los Numerosos en cuanto a su discernimiento y a sus obras. Si es apto para la disciplina, lo introducirá en la alianza para que se vuelva a la verdad y se aparte de toda iniquidad, y lo instruirá en todos los preceptos de la comunidad. Y después, cuando entre para estar ante los Numerosos, serán interrogados todos sobre sus asuntos. Y según resulte el lote en el consejo de los Numerosos, será incorporado o alejado. Si es incorporado al consejo de la comunidad, que no toque el alimento puro de los Numerosos mientras lo examinan sobre su espíritu y sobre sus obras hasta que complete un año entero; y que tampoco participe en los bienes de los Numerosos. Cuando haya completado un año dentro de la comunidad, serán interrogados los Numerosos sobre sus asuntos, acerca de su discernimiento y de sus obras con respecto a la ley. Y si le sale el lote de incorporarse a los fundamentos de la comunidad según los sacerdotes y la mayoría de los hombres de la alianza, también sus bienes y sus posesiones serán incorporados en manos del Inspector con las posesiones de los Numerosos. Y las inscribirán de su mano en el registro, pero no las emplearán para los Numerosos. Que no toque la bebida de los Numerosos hasta que complete un segundo año en medio de los hombres de la comunidad. Y cuando se complete este segundo año será inspeccionado por autoridad de los Numerosos. Y si le sale el lote de incorporarse a la comunidad, lo inscribirán en la regla de su rango en medio de sus hermanos para la ley, para el juicio, para la pureza y para la puesta en común de sus

bienes. Y su consejo será para la comunidad, lo mismo que su juicio (1QS VI, 13-23; TQ, 56-57).

En cada una de esas etapas el candidato debe dar pruebas de sus progresos en el conocimiento y en la perfecta observancia de todos los preceptos. Lo que no debía resultar nada fácil. Basta comparar las prescripciones concernientes a la observancia del sábado que hallamos en el *Documento de Damasco* con las prescripciones bíblicas al respecto o con la práctica usual de otros grupos de la época:

Sobre el sábado, para observarlo de acuerdo con su norma ... Y en el día del sábado que nadie hable una palabra vana o estúpida. Que no preste nada a su prójimo. Que no se discuta sobre la riqueza y el beneficio. Que no se hable de asuntos de trabajo y de la tarea a realizar al día siguiente. *Vacat*. Que nadie marche en el campo para hacer el trabajo que desea (en) el sábado. Que no marche fuera de la ciudad más de mil codos. *Vacat*. Que nadie coma en el día del sábado excepto lo que ha sido preparado; y de lo perdido en el campo que no coma. Y que no beba excepto de lo que hay en el campamento... Que nadie se ponga ropas sucias o que están en el cofre, a no ser que hayan sido lavadas con agua o frotadas con incienso. *Vacat*. Que nadie ayune voluntariamente en sábado ... Que no abra un vaso sellado en sábado. *Vacat*. Que nadie lleve sobre sí perfumes en sábado para salir o para entrar. *Vacat*. Que en su residencia nadie levante una piedra o polvo. *Vacat*. Que la nodriza no lleve a la criatura para salir o para entrar en sábado. *Vacat*. Que nadie presione a su siervo o a su criada o a su empleado en sábado. *Vacat*. Que nadie ayude a parir a un animal el día del sábado. *Vacat*. Y si lo hace caer a un pozo o a una fosa, que no se le saque en sábado. *Vacat*. Que nadie se pare en un lugar cercano a los gentiles en sábado. *Vacat*. Que nadie profane el sábado por riqueza o ganancia en sábado. *Vacat*. Y a todo hombre vivo que cae a un lugar de agua o a un lugar, que nadie lo saque con una escalera, o una cuerda o utensilio... (CD-A X, 14-XI, 17; TQ, 88-89).

Pero no sólo debe dar pruebas de conocimiento y de observancia perfecta; su «lote» debe estar entre los hijos de la luz. Para nuestros hombres del Mar Muerto la línea que divide la luz de las tinieblas no se limita al mundo de los ángeles y al universo entero, sino que atraviesa el ser de cada hombre. Lo que en definitiva determina el que uno pueda llegar a ser miembro perfecto de la comunidad de «hijos de la luz» es el hecho de que desde el comienzo ha recibido más partes de luz que de tinieblas, que su suerte ha caído en el lote de la luz:

Hasta ahora los espíritus de verdad y de injusticia se disputan en el corazón del hombre y marchan en sabiduría o en necedad. De acuerdo con la heredad del hombre en la verdad y en la justicia, así odia él la injusticia; y según su parte en el lote de injusticia, obra impiamente en ella, y así abomina la verdad. Pues Dios los ha dispuesto en partes iguales hasta el final fijado y la nueva creación. Él conoce el resultado de sus obras por todos los tiempos eternos, y los ha dado en heredad a los hijos de los hombres para que conozcan el bien [y el mal], para que determinen el lote de todo viviente de acuerdo con el espíritu que hay en él [al tiempo de la] visita (1QS IV, 23-26; TQ, 54).

De ahí que el Inspector y los Numerosos deban recurrir a todos los medios posibles para determinar las partes de luz y de tinieblas de cada candidato. Incluso el examen de sus características físicas, de su horóscopo, del signo de su progenitura, etc., pueden proporcionar informaciones importantes en esta cuestión realmente decisiva. Uno de los textos más sorprendentes, conservado fragmentariamente en hebreo y en arameo, nos describe así dos tipos de personas: (4Q186 y 4Q561)⁷:

Y sus dientes son de alturas desiguales (?). Los dedos de su mano son gordos. Sus muslos son gordos y llenos de pelos cada uno. Los dedos de sus pies son gordos y cortos. Su espíritu tiene ocho (partes) en la casa [de las tinieblas] y una en la casa de la luz (TQ, 471).

Sus ojos son entre negro y atigrado. Su barba es ... [...] y rizada. El sonido de su voz es sencillo. Sus dientes son finos y se hallan bien ordenados. No es alto ni es corto, y así es desde su nacimiento. Los dedos de sus manos son delgados y largos. Sus muslos son suaves y las plantas de sus pies [...] se hallan bien ordenadas. Su espíritu tiene ocho (partes) [en la casa de la luz,] en la segunda posición, y una [en la casa de las tinieblas...] (TQ, 471).

El candidato que ha sobrepasado las distintas pruebas, que conoce todos los preceptos de la comunidad y los observa, y que ha recibido como lote en el misterio de la elección divina más partes de luz que de tinieblas, es finalmente considerado como apto para ser miembro de pleno derecho de la comunidad y para entrar a formar parte de la alianza nueva. Esta incorporación se realiza solemnemente en una fiesta en la que son proclamadas las bendiciones y las maldiciones de la alianza:

Y todos los que entren en la regla de la comunidad establecerán una alianza ante Dios para cumplir todo lo que ordena y para no apartarse de su seguimiento por ningún miedo, terror o aflicción, que suceda durante el dominio de Belial. Cuando entren en la alianza, los sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de salvación y a todas las obras de su fidelidad, y todos los que entren en la alianza dirán: «Amén, Amén». *Vacat.* (1QS I, 16-20; TQ, 49-50).

A continuación los sacerdotes y los levitas proclaman las bendiciones y las maldiciones de la alianza. Y todos los candidatos responden al unísono, sellando así su compromiso e incorporándose de esta manera a esa «sociedad eterna» que forman los miembros de la «alianza nueva». A partir de ese momento son miembros de pleno derecho de la comunidad y pueden participar en el banquete sagrado para el que se requiere el nivel más alto de pureza. La mejor descripción de ese banquete la encontramos proyectada en el futuro, en la edad mesiánica; pero nos sirve

7. Traduzco la columna III del fragmento 1 y la columna I del fragmento 2 de 4Q186, un texto publicado por J. Allegro, *Discoveries of the Judaean Desert of Jordan V*, Oxford, 1968. Se trata de un texto hebreo, aunque transcrito a la inversa y empleando a veces letras griegas, palco-hebreas y otras en uno de los alfabetos cripticos. La versión aramea (4Q581) aún no ha sido publicada.

perfectamente de ilustración, puesto que ese futuro es presentado como un reflejo del presente, como imagen ideal de lo cotidiano:

Y [cuando] se reúnen a la mesa de la comunidad [o para beber] el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad [y mezclado] el mosto para beber, [que nadie extienda] su mano a la primicia del pan y del [mosto] antes del sacerdote, pues [él es el que ben]dice la primicia del pan y del mosto [y extiende] su mano al pan antes de ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano al pan. [Y después ben]decirá toda la congregación de la comunidad, cada [uno de acuerdo con] su dignidad. Y según esta norma actuarán en cada co[mida], cuando se re[únan] al menos diez hom[bres] (1QSa [1Q28a] II, 17-22; TQ, 178)⁸.

Esta comida, esta participación en la «pureza», en el alimento puro de los Numerosos, que aquí vemos proyectada como banquete mesiánico, es en realidad la comida comunitaria de cada día, en la que los miembros participan siempre y cuando se encuentren en un tal estado de pureza ritual que permita considerarlos como ángeles:

Que ningún hombre contaminado por alguna de las impurezas de hombre entre en la asamblea de éstos; y todo aquel que está contaminado por ellas, que no sea establecido en su función en medio de la congregación. Y todo el que está contaminado en su carne, paralizado en sus pies o en sus manos, cojo, ciego, sordo, mudo, o contaminado en su carne con una mancha visible a los ojos, o el anciano tambaleante que no puede mantenerse firme en medio de la asamblea, éstos no entrarán a ocupar su puesto en medio de la congregación de los hombres famosos, porque los ángeles de santidad están en medio de su congregación] (1QSa [1Q28a] II, 3-9; TQ, 177).

Pero no sólo estas «contaminaciones» temporales o permanentes pueden alejar a un miembro de la participación en la «pureza». La vida cotidiana está llena de riesgos. Puesto que la exigencia de fidelidad es absoluta, y las normas establecidas para salvaguardar la observancia total de los preceptos de la Ley son numerosas y variadas, cualquier miembro corre el riesgo de quebrantar una u otra. La gravedad de la transgresión a los ojos de la comunidad determina la duración de la privación de participación en la «pureza» que se impone al que es culpable. He aquí algunos ejemplos:

Y si ha hablado con ira contra uno de los sacerdotes inscritos en el libro, será castigado un año y será separado, bajo pena de muerte, del alimento puro de los Numerosos. Pero si habló por inadvertencia, será castigado seis meses. Y quien miente a sabiendas, será castigado seis meses. Quien a sabiendas y sin razón insulta a su prójimo, será castigado un año y será separado. Y quien habla a su prójimo con engaño, o a sabiendas lo engaña, será castigado seis meses. Y si es /negligente/ con su prójimo, será castigado tres meses. Pero si es negligente con los bienes de la comunidad causando su pérdida, los completará totalmente. Y si no consigue completarlos, será castigado /sesenta días/. Y quien guarda rencor a su prójimo sin

8. Texto hebreo publicado por D. Barthélemy en *Discoveries of the Judaean Desert I*, Oxford, 1955.

razón, será castigado /un año/. Y lo mismo, a quien se venga en cualquier asunto. Quien pronuncia con su boca palabras vanas, tres meses; y por hablar en medio de las palabras de su prójimo, diez días. Y quien se acuesta y duerme en la reunión de los Numerosos, treinta días. Y así quien abandona la reunión de los Numerosos, sin razón, o se duerme hasta tres veces en una reunión, será castigado diez días; pero si [...] *Vacat*. y se aleja, será castigado treinta días. Y quien marcha ante su prójimo desnudo, sin estar obligado, será castigado tres meses. Y aquel que escupe en medio de una reunión de los Numerosos, será castigado treinta días. Y quien saca su «mano» de debajo de su vestido, o éste es un andrajo que deja ver su desnudez, será castigado treinta días. Y quien ríe estúpidamente haciendo oír su voz, será castigado treinta días. Y el que saca su mano izquierda para gesticular con ella será castigado diez días. Y quien va difamando a su prójimo, será separado un año de la comida pura de los Numerosos y será castigado; pero aquel que va difamando a los Numerosos, será expulsado de entre ellos y no volverá más (1QS VII, 2-19, TQ, 57-58).

La privación puede, por consiguiente, ser definitiva. Lo que equivale a una expulsión del miembro transgresor. La comunidad no duda en cortar las ramas secas o aquellas cuyos frutos no son los esperados. Lo mismo que el ingreso, la expulsión se realiza oficialmente, en la fiesta de renovación de la alianza que se celebra en el tercer mes y que incluye las maldiciones sobre aquellos que han sido infieles a la alianza nueva: «Los hijos de Leví y los hombres de los campamentos se reunirán en el tercer mes y maldecirán al que se inclina a la derecha o a la izquierda de la Ley», como nos dice el final de una de las copias del *Documento de Damasco* de la Cueva 4 (4Q267 18 V, 17-18):

Y así es el juicio de todo el que entra en la congregación de los hombres de santidad perfecta y es remiso en el cumplimiento de las instrucciones de los rectos. Éste es el hombre que es fundido en el horno. Cuando sus obras sean manifiestas, será expulsado de la congregación, como aquel cuyo lote no ha caído entre los discípulos de Dios. De acuerdo con su ofensa le reprendarán los hombres de conocimiento, hasta el día en que vuelva para tomar su puesto en la reunión de los hombres de santidad perfecta. Pero cuando sus obras sean manifiestas, según la exacta interpretación de la ley en la que marcharon los hombres de santidad perfecta, que nadie se junte con él en la riqueza ni en el trabajo, pues le han maldecido todos los santos del Altísimo. Y según este juicio (se procederá) con todos los que desprecian, tanto entre los primeros como entre los últimos, pues han puesto ídolos en su corazón y han marchado en la obstinación de su corazón. No hay para ellos parte en la casa de la ley (CD-B XX, 1-10; TQ, 93-94).

III. ¿QUE PENSABAN LOS HOMBRES DEL MAR MUERTO?

Trazar un simple esbozo del pensamiento de los hombres del Mar Muerto es algo que sobrepasa los límites de un tiempo razonable. La biblioteca que nos han legado es demasiado amplia, demasiado variada para ello. Intentar delinear siquiera lo que ellos sentían sería aún más largo. Un simple recorrido por los *Himnos* nos permite recoger los ecos más va-

riados de una experiencia humana quemada de absoluto, apasionada, rica, indefinible. Me limitaré, pues, a señalar uno solo de los elementos que me parecen característicos: su pensamiento dualista que se expresa en metáforas e imágenes, luz y tinieblas, caminos contrapuestos, bien y mal. Un dualismo cósmico, que sólo se detiene ante el principio básico del monoteísmo, la unicidad del Dios de la alianza, la fuente primordial de todo lo que existe, sea luz o tinieblas, bien o mal. Un dualismo que separa a los seres celestes en dos categorías: ángeles y demonios de todos los plumajes. Un dualismo que divide la historia entre «buenos» y «malos», los hijos de la luz y los de las tinieblas. Un dualismo que penetra el corazón del hombre y descubre en cada uno la presencia de esa parte de luz y de tinieblas, de pecado y de gracia, que constituye la raíz del ser hombre. Un tratado incorporado al comienzo de la *Regla de la Comunidad* formula así este pensamiento:

Del Dios de conocimiento proviene todo lo que es y lo que será. Antes que existieran fijó todos sus planes, y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones, según su plan glorioso y sin cambiar nada. En su mano están las leyes de todas las cosas, y él las sostiene en todas sus necesidades. El creó al hombre para dominar al mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad. Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad, y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las luces está el dominio sobre todos los hijos de justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del ángel de tinieblas se extravían todos los hijos de justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la luz. Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras, [sobre sus ca]minos todos los trabajos. Dios ama a uno de ellos por todos los tiempos eternos, y en todas sus acciones se deleita por siempre; del otro, él abomina sus consejos y odia sus caminos por siempre. *Vacat* (1QS III, 15-IV, 1; TQ, 52-53).

Otros textos nos transmiten los nombres concretos de estos dos príncipes celestes, los jefes del ejército de la luz y de las tinieblas: Príncipe de la Luz, Miguel, Melqui-sedec; Príncipe de las tinieblas, Belial, Melqui-resa, y nos los muestran disputándose la posesión del corazón del hombre:

en mi visión, la visión de un sueño. Y he aquí que dos se disputaban sobre mí y decían: [...] y entablaron sobre mí una gran disputa. Y les pregunté: Vosotros, ¿por qué así vosotros [...] sobre mí? Y respondieron y me dijeron: Nosotros [hemos recibido] el dominio y dominamos sobre los hijos de Adán. Me dijeron: ¿Entre quién de nosotros tú [escoges...? Alcé mis ojos y vi] [que uno] de entre ellos tenía un aspecto horrible [...] y su vestido estaba coloreado y oscurecido de tinieblas [...] [Y

miré al otro, y he aquí que [...] en su aspecto, y su rostro estaba sonriente y él estaba cubierto de [...] (4Q544 1, I-10; TQ, 321)⁹.

En esta lucha sin cuartel, los hombres del Mar Muerto no están desamparados. Su lote ha sido, como ya hemos dicho, predestinado y ellos forman parte de las fuerzas del bien, de los ejércitos de los «hijos de la luz». Su vida entera transcurre en comunión con los ángeles. En el silencio del desierto, resuena continuamente «el ruido del silencio divino»¹⁰. Y la visión de la liturgia angélica acompaña la plegaria de aquellos que han hecho de la «ofrenda de los labios» un sustituto temporal de los sacrificios del templo profanado. Aunque las fuerzas del mal siguen activas, «los hijos de la luz» pueden protegerse de los asaltos de las tinieblas y exorcizar el influjo de los ángeles de destrucción. Uno de los *Cánticos del Sabio* nos muestra al Instructor ejerciendo estas funciones de exorcista:

Y yo, el Instructor,
proclamo la majestad de su esplendor
a fin de asustar y aterrorizar
a todos los espíritus de los ángeles destructores
y los espíritus bastardos,
demonios, Lilits, búhos y [chacales...]
y los que golpean de improviso
para desviar al espíritu de conocimiento,
para desolar sus corazones y ...
en la época del dominio de la impiedad
y en los períodos de humillación de los hijos de la luz,
en los períodos culpables de los contaminados de iniquidades.
(4Q510 I, 4-9; TQ, 399)¹¹.

Este cuadro hermenéutico en el que se cruzan lo humano y lo celeste, en el que toda luz proviene del manantial perpetuo pero convive rodeada de sombras incluso en el corazón de «los hijos de la luz», les permite descubrir la raíz del ser hombre en la lucha continua entre ese ser pecado y la gracia que salva, y que para ellos, «los elegidos», termina por resolverse en un abandono confiado en el seno de un Dios:

Estas cosas las sé por tu conocimiento,
pues abriste mis oídos a misterios maravillosos
aunque soy criatura de arcilla, moldeada con agua,
cimiento de vergüenza, fuente de impureza,
horno de iniquidad, construcción de pecado,
espíritu de error, extraviado, sin conocimiento,
aterrorizado por tus juicios justos.

9. Texto arameo publicado por J. T. Milik, «4QVisions de 'Amran et une citation d'Origène»: *Revue Biblique* 79 (1972), 77-99.

10. Según la expresión de 4Q405, los «Cánticos del Sacrificio Sabático».

11. Texto hebreo publicado por M. Baillet, *Discoveries of the Judaean Desert VII*, Oxford, 1982.

¿Qué podré decir, que no sea sabido?
¿Qué podré anunciar, que no haya sido contado?
Todo ha sido grabado en tu presencia
con el punzón del recuerdo
por todos los períodos perpetuos
en las épocas del número de los años eternos
en todos sus tiempos prefijados.
¿Cómo contará el hombre su pecado?
¿Cómo defenderá sus transgresiones?
¿Cómo responderá a todo juicio justo?
A ti, Dios del conocimiento,
pertenecen todas las obras de la justicia
y el fundamento de la verdad;
a los hijos del hombre,
el servicio de la iniquidad y las obras del engaño (1QH IX, 21-27; TQ, 364).

¿Qué es la carne comparada con esto?
¿Qué criatura de barro puede hacer maravillas?
Está en pecado desde el seno materno,
y en iniquidad culpable hasta la vejez.
Pues yo sé que no pertenece la justicia al hombre,
ni el camino perfecto al hijo de hombre.
Al Dios Altísimo pertenecen todas las obras de justicia,
y el camino del hombre no es estable
si no es por el espíritu que para él Dios crea
para que perfeccione el camino de los hijos de hombre,
para que conozcan todas sus criaturas la fuerza de su poder
y la grandeza de sus misericordias
con todos los hijos de su beneplácito.
Y yo —el terror y el espanto me han cogido,
se han quebrado todos /mis huesos/,
mi corazón ha fundido como cera ante el fuego,
mis rodillas resbalan como agua que corre en la pendiente,
pues he recordado mis culpas
con la infidelidad de mis antepasados,
cuando se alzaron los impíos contra tu alianza
y los perdidos contra tu palabra—,
yo dije: «Por mi pecado he sido excluido de tu alianza».
Pero cuando recordé la fuerza de tu mano
y la multitud de tus misericordias,
me mantuve firme y me alcé;
mi espíritu se afirmó en su posición
frente a la aflicción.
Pues me he apoyado en tus ternuras
y en la abundancia de tus misericordias (1QH XII, 29-37; TQ, 373).

Pues tú me has conocido desde mi padre,
desde las entrañas [me has establecido,
[del vientre de] mi madre me has colmado,
desde los pechos de la que me ha concebido
tu misericordia ha estado sobre mí,

desde el regazo de mi nodriza [te has cuidado de mí,
 desde mi juventud te me has manifestado en la inteligencia de tu juicio,
 y con verdad segura me has sostenido.
 Me has deleitado con tu santo espíritu,
 y hasta el día de hoy me has conducido.
 Tu reprensión justa acompaña mi camino,
 tu paz vigila la salvación de mi alma,
 con mis pasos hay abundancia de perdón
 y gran misericordia cuando tú me juzgas,
 hasta la vejez tú me sostienes.
 Pues mi padre no me ha conocido
 y mi madre me ha abandonado a ti.
 Porque tú eres padre para todos los hijos de tu verdad.
 En ellos tú te regocijas
 como la llena de ternura por su niño,
 y como una nodriza
 recoges en tu seno todas tus criaturas (1QH XVII, 29-36; TQ, 385)¹².

Esta confianza en la ternura que llega a presentarnos a Dios con vi-
 saje materno no puede hacernos olvidar el espíritu combativo de estos
 hombres del Mar Muerto. Si el elegido puede abandonarse confiado en
 las manos de Dios, debe al mismo tiempo luchar con todas sus fuerzas
 por destruir el mal. La vida entera es lucha, y el desierto es lugar de ejer-
 cicio, de preparación para el combate que resolverá definitivamente el
 dualismo mediante la victoria de la luz. Esa batalla envolverá a todas las
 fuerzas del bien, celestes y terrestres, y marcará el triunfo definitivo de los
 «hijos de la luz»:

Tú eres un Dios terrible en la gloria de tu realeza,
 y la congregación de tus santos está en medio de nosotros
 para ayuda eterna.
 [Trata]remos con desprecio a los reyes,
 con burla y derrisión a los potentes,
 pues el Señor es santo
 y está el Rey de gloria con nosotros
 junto con sus santos.
 Los héroes del ejército de sus ángeles
 están con nuestros alistados;
 el héroe de la guerra está en nuestra congregación;
 el ejército de sus espíritus, con nuestra infantería y nuestra caballería.
 Son como nubes y rocío para cubrir la tierra,
 como lluvia torrencial que riega juicio en todo lo que crece.
 ¡Álzate, héroe,
 toma a tus cautivos, oh glorioso,
 recoge tu botín, obrador de proezas!
 ¡Echa tu mano al cuello de tus enemigos

12. Texto hebreo publicado por E. L. Sukenik, *The Dead sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, 1955. Mi traducción sigue la reconstrucción del manuscrito propuesta por E. Puech, «Quelques aspects de la restauration du Rouleau des Hymnes (1QH)»: *JJS* 39 (1988), 38-55.

y tu pie sobre montones de muertos!
 ¡Golpea a las naciones, tus adversarios,
 y que tu espada devore carne culpable! (1QM XII, 7-12; TQ, 156)¹³.

La gran batalla esperada no llegó. Llegaron los romanos; en el 68 de
 ese siglo prodigioso a partir del cual contamos nuestros días. Y ante el
 poder de sus legiones, los hombres del Mar Muerto sólo consiguieron
 proteger apresuradamente sus textos en las cuevas. Que los hombres del
 Mar Muerto intentaron defenderse, es cosa cierta. Las ruinas de Qumrán
 son los testigos mudos de destrucción primero, y de reutilización después,
 como alojamiento provisional de una pequeña guarnición romana. Si los
 hombres del Mar Muerto consideraron la llegada de las legiones como
 una fase del combate final, tan esperado, es algo que no podremos saber
 nunca. La batalla, ciertamente, terminó en derrota. ¿O es sólo una de las
 escaramuzas que jalonan un combate que sólo será resuelto definitiva-
 mente «en el séptimo lote» en un día que aún no ha llegado?:

Y en el día en el que caigan los Kittim habrá un combate y destrucción feroz ante el
 Dios de Israel, pues éste será el día fijado por él desde antiguo para la guerra de ex-
 terminio contra los hijos de las tinieblas. En este (día) se afrontarán para gran des-
 trucción la congregación de los dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la
 luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el Poder de Dios, entre el grito de
 una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la ca-
 lamidad. Será un tiempo de tribulación pa[ra to]do el pueblo redimido por Dios. De
 todas sus tribulaciones, ninguna será como ésta, desde su aceleración (?) hasta
 que se complete la redención eterna. Y en el día de su guerra contra los Kittim
 sal[drán a la destruc]ción. En la guerra, los hijos de la luz serán los más fuertes du-
 rante tres lotes para aplastar a la impiedad; y en (otros) tres, el ejército de Belial se
 ceñirá para hacer retroceder al lote de [...] Los batallones de infantería harán de-
 rretirse el corazón, pero el poder de Dios reforzará el cora[zón de los hijos de la
 luz.] Y en el séptimo lote la gran mano de Dios someterá [a Belial y a to]dos los án-
 geles de su dominio y a todos los hombres de [su lote] (1QM I, 9-15; TQ, 145).

Sea lo que fuere, después del año 68 los hombres del Mar Muerto no
 volvieron a lo que hoy son las ruinas de Qumrán. Los ecos de sus voces,
 sus textos, permanecieron mudos durante muchos siglos. Y en las más de
 mil tumbas de los cementerios los hombres del Mar Muerto siguen es-
 perando la recompensa de su fidelidad. Aquí están a la espera de que ner-
 vios, carne y piel recubran de nuevo los huesos calcinados, de que los
 huesos se unan a los huesos y se alcen como pueblo numeroso al que el
 Señor da la vida de nuevo:

A nadie le será retrasado el fruto [de la obra] buena, y el Señor obrará acciones glo-
 riosas como no han existido, como él lo ha di[cho,] pues curará a los malheridos,
 y a los muertos los hará vivir (4Q521 2 II, 10-12; TQ, 409)¹⁴.

13. Texto hebreo publicado por E. L. Sukenik, *The Dead sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, 1955.

14. Texto hebreo publicado por E. Puech, «Une apocalypse messianique (4Q521)»: *Revue de Qumrán* 15/60 (1992), 475-522.

IV. ¿QUIENES ERAN LOS HOMBRES DEL MAR MUERTO?

Si al final de este recorrido los hombres del Mar Muerto, «los Numerosos», «los hijos de la luz», los «hombres de la alianza nueva», «los pobres»... son algo más concreto, yo habré cumplido mi objetivo. Pero los hombres del Mar Muerto siguen siendo para nosotros personajes anónimos, figuras sin un rostro. Ni siquiera podemos darles nombres. A lo sumo son títulos, funciones: Mebaqquer, Paqid, Intérprete, Maestro de Justicia... Las personas concretas que vivieron, esperaron, y cuyos restos mortales se encuentran alineados en los tres cementerios que rodean Qumrán, tan sólo nos alcanzan como voces. Doscientos años de vida se han transformado en texto, jirones de palabras que llegan a nosotros como un eco que se distingue apenas del viento del desierto.

Sólo un pequeño fragmento entre los muchos miles nos permite levantar algo el velo de ese anonimato y dar un nombre concreto a alguna de esas voces. Y con él termino. Pero para poder comprender este texto fragmentario, que no se halla incluido en la primera edición de *Textos de Qumrán*, es preciso escuchar antes otro texto, uno que nos precisa cómo se efectuaba en la comunidad la reprensión fraterna¹⁵. El *Documento de Damasco* especifica el procedimiento que los miembros deben seguir cuando son testigos de una infracción de la Ley cometida por cualquiera de sus hermanos (CD IX, 17-20):

Cualquier asunto en el que un hombre peca contra la ley y su prójimo lo ve y él está solo: si es asunto capital, él lo denunciará en su presencia, con reprensión, al Inspector, y el Inspector lo escribirá de su mano hasta que lo cometa de nuevo en presencia de uno solo y lo denuncie al Inspector; si retorna y es sorprendido en presencia de uno solo, su juicio está completo (TQ, 88).

Este procedimiento implica que dentro de la comunidad el Inspector debe mantener un registro de infracciones y de la correspondiente reprensión a fin de poder establecer la culpabilidad de un miembro y de aplicarle las sanciones previstas por su falta. Pues bien, un pequeño fragmento aún inédito, que lleva el número de 4Q477¹⁶ y que yo he titulado 4QReprensiones, parece ser precisamente el resto de uno de esos registros en los que eran anotadas las «reprensiones» hechas a los miembros transgresores. Separadas por unas rayitas, cada una de las frases contiene el nombre de uno de los transgresores y de las faltas por las que ha sido reprendido. Desgraciadamente, ni los nombres ni las faltas se han conservado íntegramente, pero el tenor del texto me parece seguro:

15. Este proceso de reprensión fraterna es tratado con mayor detalle en el capítulo «La reprensión fraterna en Qumrán y Mt 18,15-17», *infra*, 275-271.

16. Los tres fragmentos que forman el texto se hallan reproducidos, juntos con fragmentos provenientes de otros manuscritos, en las fotografías siguientes: PAM 40.622, 41.208, 41.707 y 41.894. Las fotografías PAM 42.937 y 43.562 muestran los tres fragmentos principales que componen el conjunto agrupados ya en dos columnas consecutivas. La primera de estas columnas únicamente ha conservado el final de cuatro líneas.

Vacat Y reprendieron] a Yohanán hijo de Mata[trías porque él ...] ⁴ y él era pronto a la ira, [y ...] con él, y tiene mal de ojo, y también tiene un espíritu fanfarrón. [...] ⁵ [...] ... a las tinieblas. [...] *Vacat* — Y reprendieron a Hanania Notos porque él [...] ⁶ [...] por] disminuir el espíritu de la comuni[dad ...] y también por hipotecar [...] ⁷ [...] Y reprendieron a [...] hijo de Yosef, porque tiene mal de ojo, y también porque ninguno [...] ⁸ [...] y también el que ama la cobertura de su carne [...] ⁹ [...] — Y [reprendieron] a Hanania hijo de Sime[ón porque ...] ¹⁰ [...] Y también el que ama la [...]

Yohanán ben Mattatiau, Hanania Notos, otro miembro del que sólo el apellido, ben Yosef, se ha conservado, y Hanania ben Simeón. Cuatro nombres apenas de entre los cientos de «hijos de la luz»; cuatro nombres, además, de pecadores, de voces discordantes, de miembros que, por un motivo u otro, no consiguieron mantenerse siempre a la altura exigida en el combate diario de fidelidad a todas las normas de la Ley. Pero esos cuatro nombres son el ejemplo más concreto de esos hombres del Mar Muerto, de esas incontables voces tan humanas que se esconden detrás de nuestros *Textos de Qumrán*.

LOS ESENIOS DE QUMRAN, ENTRE EL DOMINIO
DE LA LEY Y LA HUIDA APOCALIPTICA

Julio Trebolle Barrera

El interés que suscitan los textos de Qumrán está motivado principalmente por la información que tales documentos suministran sobre el mundo que rodea a la figura histórica de Jesús de Nazaret y a los escritos de los primeros cristianos. Tal perspectiva conduce a menudo a la deformación del significado de los propios textos qumránicos. Éstos han de ser estudiados por sí mismos y no tanto en función de un cuerpo de literatura de una época algo posterior y de un horizonte geográfico y de ideas mucho más amplio y diverso que el de los textos de Qumrán. Ello no quiere decir que estos manuscritos no aporten una luz, en muchos casos deslumbrante, sobre los orígenes del cristianismo (cf. *supra*, 223 ss., de este volumen).

Entre los manuscritos de Qumrán publicados recientemente figuran algunos cuyo carácter judío es muy acentuado y ante los que es preciso reconocer que «no hay cristiano que los entienda». Sólo un judío, y no uno cualquiera, sino alguien formado desde la infancia en ambientes rabínicos de estricta observancia y estudioso más tarde de todos los misterios de la Misná, del Talmud y, en algunos casos a poder ser también de la Cábala, puede no sentirse extraño ante textos «haláquicos» o legales como el dado a conocer recientemente de la llamada «Carta haláquica» (4QMMT).

Los manuscritos del Mar Muerto tienen una importancia decisiva para el conocimiento de los orígenes del judaísmo en el período que media entre la época bíblica, básicamente hasta el final de la época persa, y el judaísmo clásico y rabínico, representado por la Misná y el Talmud de los siglos II a II d.C. Tales manuscritos han revelado que en esta época intermedia, llamada en ocasiones época intertestamentaria (entre el Antiguo y el Nuevo Testamento), el judaísmo revestía formas muy variadas y plurales, que contrastan con el monolitismo del judaísmo rabínico de los dos mil últimos años. En este contexto nació el cristia-

nismo, que en los primeros momentos parecía no ser más que uno de los muchos grupos judíos de la época.

Hasta la aparición de los manuscritos del Mar Muerto, nuestra información sobre las épocas persa y helenista no iba mucho más allá de lo que cabía extraer de los libros de los Macabeos y de las obras del historiador judío Flavio Josefo. Para obtener más datos era preciso acudir a la literatura rabínica de época posterior con serio riesgo de perpetrar continuos anacronismos.

Los manuscritos de Qumrán nos acercan a «judaísmos fallidos», judaísmos que pudieron haber sido y no fueron, o, para utilizar una expresión más matizada, corrientes y grupos del judaísmo que pudieron haber tenido un mayor desarrollo y que se automarginaron o quedaron marginados en el curso de la historia. El judaísmo rabínico logró imponerse a los demás, por haber sido el que con más fuerza afrontó los retos de la historia y no emprendió la fuga hacia un mesianismo apocalíptico como hizo el esenismo. Corrientes que no tuvieron continuidad en el judaísmo encontraron desarrollo de algún modo en corrientes, tendencias e instituciones del cristianismo.

Entre estas formas de judaísmo sobresale la representada por la «comunidad esenia apocalíptica», conocida a través de los manuscritos de Qumrán. La definición de los tres términos, «comunidad»-«esenia»-«apocalíptica», presenta grandes problemas a la investigación científica.

1. Las Reglas, los libros de oración y otros varios encontrados en Qumrán parecen indicar que los miembros del grupo que habitaba este lugar vivían en *comunidad*, seguían un régimen de vida en común, compartían sus bienes, comían, oraban y trabajaban juntos en una especie de «monasterio», si como tal cabe definir el conjunto de edificios conservados en el yacimiento arqueológico de Khirbet Qumran, lo que ha sido puesto en cuestión por algunos estudiosos en publicaciones recientes.

2. Se trata de una comunidad *esenia*. Tal es la opinión más común entre los estudiosos. A la hora de precisar qué tipo de «esenismo» reflejan los manuscritos de Qumrán, los problemas de interpretación y las diferencias de opinión tejen una maraña en la que es fácil perderse.

3. El carácter más definitorio del esenismo es seguramente su *apocalípticismo*. La significación del adjetivo «apocalíptico» y del sustantivo «apocalipsis», y la aplicación de los mismos a la comunidad de Qumrán y a los textos allí encontrados, no deja de presentar problemas (Stegemann, Carmignac). Lo apocalíptico no hace referencia sólo a los últimos tiempos y a una época mesiánica, cuyo inicio se espera de un momento a otro. El término «apocalipsis» significa en su origen «desvelar lo oculto». Los apocalipsis refieren por ello visiones y revelaciones de misterios, sean misterios de la historia o del cosmos; existen por ello dos tipos de apocalipsis, unos referidos a revelaciones sobre la historia y el futuro, y otros relativos a visiones del cosmos y de los astros.

Por otra parte, en el judaísmo y, de modo particular, en el esenismo, esta revelación de misterios está muy relacionada con el estudio de la

Ley, en la cual se encierran todos los misterios de la divinidad. Es preciso percibir esta relación entre dos mundos aparentemente antitéticos, el de Ley y el del Misterio, y entre dos tendencias opuestas, el nomismo y el apocalípticismo.

No creo exagerar si digo que en esta percepción está la clave de comprensión de lo esenio y, en general, del judaísmo, conformado desde sus propias raíces bíblicas por la Ley y los Profetas, por el principio de la realidad y el principio de la utopía.

La secuencia de términos («comunidad»-«esenia»-«nomista y apocalíptica») constituirá el guión de nuestra aproximación a la literatura, constitución social y mentalidad religiosa del grupo de Qumrán.

I. LA COMUNIDAD DE QUMRAN

Disponemos de información directa sobre el género de vida de la comunidad de Qumrán a través de escritos de la propia comunidad. Los más significativos son la *Regla de la Comunidad* (1QSerek) y el *Documento de Damasco* (CD), a los que se ha de sumar el libro de *Himnos* u oraciones de la propia comunidad (1QH^a).

1. Escritos de la comunidad

Es preciso hacer una breve presentación de estos escritos para extraer seguidamente la información que puedan suministrar sobre el género de vida del grupo de Qumrán. A la hora de estudiar los textos es preciso distinguir claramente la fecha de copia de los diversos manuscritos de una misma obra y, lo que es más difícil, la fecha de composición de cada una de las partes que componen la obra completa. Teorías muy sensacionales que no atienden a estos problemas caen en errores no menos sensacionales.

a) La Regla de la Comunidad (1QS)

La copia más antigua de la *Regla de la Comunidad* (1QS) se remonta a los años 100-75 a.C. Ello significa que la comunidad de Qumrán estaba ya muy asentada en esta época. La *Regla* no es obra de un único autor, sino que fue compuesta en etapas sucesivas por diversos autores. No es fácil reconstruir el proceso de composición literaria de este escrito. Entre las muchas propuestas avanzadas por los científicos (H. E. del Medico, A. R. C. Leaney, A.-M. Denis, P. von der Osten-Sacken, J. Duhaime, G. Klinzing), destacamos la de Murphy-O'Connor, quien propone que la redacción de la *Regla* se desarrolló en cuatro etapas. La más antigua corresponde a una especie de «manifiesto» del Maestro de Justicia sobre la retirada al desierto (8,1-16; 9,3-10,8). Seguidamente fue redactada la legislación penal recogida en 8,16-9,2, que parece estar destinada a una co-

munidad de miembros reducida. La tercera etapa corresponde a los pasajes de 5,1-13 y 5,15-7,25, el primero relativo a la reforma del carácter de la comunidad y el segundo a una legislación más elaborada que la de la etapa precedente. El cuarto y último estrato de redacción está constituido por fuentes diversas, recogidas en 1,1-4,26 y 10,9-11,22, que componen toda una exhortación al espíritu de estricta observancia. El escrito denominado *Regla de la Congregación (1QSa)* constituye un apéndice de contenido escatológico a la *Regla de la Comunidad*. Asimismo, la *Colección de bendiciones (1QSb)* forma un apéndice a la *Regla de la Comunidad* y a la *Regla de la Congregación*.

b) El Documento de Damasco (CD)

El llamado *Documento de Damasco (CD)* era ya conocido desde finales del siglo pasado, cuando en 1986-87 se encontraron en la geniza de la sinagoga de El Cairo dos manuscritos (A y B) de esta obra fechados en los siglos X y XII. En Qumrán aparecieron nueve copias de este escrito, lo que vino a probar que no se trataba de una composición de época medieval sino de una obra conocida ya hacia el año 100 a.C., toda vez que el ejemplar más antiguo de los encontrados en Qumrán se remonta a los años 75-50 a.C.

La obra se divide en dos partes: una parenésis y un cuerpo de leyes. Muchos escritos de la literatura oriental antigua siguen este esquema, que dentro de la literatura bíblica tiene su mejor reflejo en la estructura del libro del Deuteronomio.

La primera parte del *Documento de Damasco* contiene una referencia histórica importante. Habla de un período de 390 años (1,5-6) que, al parecer, discurre a partir de la destrucción de Jerusalén por Nabucodonosor en el año 587 a.C., lo que sitúa el origen de la comunidad de Qumrán a comienzos del siglo II a.C. Por otra parte, la aparición en escena del «Maestro de Justicia» tiene lugar, según este escrito (1,10), 20 años después de la aparición de la «raíz de la planta». Durante estos 20 años el grupo anduvo errante «como ciegos y como gente que busca a tientas su camino». Es éste un modo simbólico de referirse al período entre los años 175 y 152 a.C., durante los cuales se interrumpió la sucesión legítima del sumo sacerdocio hasta el nombramiento de Jonatán Macabeo como sumo sacerdote. Jonatán es muy probablemente el «sacerdote impío», contra el que se alza el «Maestro de Justicia», quien seguidamente funda la comunidad de Qumrán y rompe con el sacerdocio de Jerusalén.

La segunda parte del *Documento de Damasco*, de carácter legal, se divide en cinco secciones: 15,1-16,16 (ingreso en la alianza), 9,1-10,10a (reglamento interno), 10,10b-12,18 (ritual), 12,19-14,19 (organización), 14,20-22 (código penal).

La primera parte del *Documento* fue compuesta en etapas sucesivas, pero no es fácil determinar qué es lo primitivo y qué fue añadido más

tarde en las diversas etapas. El criterio métrico seguido por autores como R. H. Charles, I. Ravinowitz y R. A. Soloff no resulta válido. El recurso de considerar como añadidos tardíos las partes «midrásicas» no conduce tampoco a resultados satisfactorios (K. G. Kuhn, J. Becker). A.-M. Denis distinguía tres fuentes: la más antigua, 1,1-4,6a, presenta un vocabulario cercano al de Daniel y refleja un «movimiento», más que una comunidad organizada; la que le sigue, 4,6b-6,11, corresponde ya al momento en el que el movimiento se ha institucionalizado; la tercera se divide a su vez en tres fuentes, la última de las cuales es ya reflejo de una comunidad que tiene detrás de sí una larga experiencia de vida. Para Murphy-O'Connor son cuatro las fuentes que componen esta obra, todas ellas independientes entre sí y anteriores a la ocupación de Qumrán por los esenios: la exhortación misionera (2,14-6,1), el memorándum (6,11 - 8,3), la crítica de los príncipes de Judá (8,3-18) y la llamada a la fidelidad (19,33-20,1b.8b-13). El *Documento de Damasco* era básicamente una obra de exhortación misionera, cuyo propósito era afianzar la moral de la comunidad e introducir en nuevos ambientes los ideales y género de vida de la misma.

c) Los Himnos

El rollo de los *Himnos* es el más deteriorado de los encontrados en la Cueva 1. Sukenik reconstruyó 18 columnas, dejando 66 fragmentos sin identificar. H. Stegemann ha logrado situarlos en el lugar correspondiente del manuscrito, tras haber reconstruido el orden original de las columnas en el mismo. Según Sukenik y Dupont-Sommer, el autor de estos *Himnos* no puede ser otro que el «Maestro de Justicia». Ello es prácticamente seguro por lo que se refiere a los pasajes 2,1-19; 4,5-29; 5,5-19; 5,20-6,36; 7,6-25; 8,4-40 (H. W. Kuhn, Jeremias y Becker ofrecen una lista algo más amplia). El «yo» que se expresa en estos *Himnos* es el de una fuerte personalidad muy consciente de su misión («portador de la revelación»). En el resto de los himnos el «yo» queda mucho más diluido. El autor de los mismos podría ser un miembro de la comunidad. Estos himnos creados en la comunidad de Qumrán responden a un ambiente de culto, sea el de la oración y la liturgia cotidiana (Becker) o sea, más bien, el de los ritos de ingreso en la comunidad o de renovación anual de la alianza (Kuhn). Lo que es más grave, la investigación no ha logrado todavía poner fecha a estos himnos.

2. Género de vida de la comunidad de Qumrán

Al hilo de pasajes de los escritos citados podemos tratar de conocer ahora el género de vida de la comunidad de Qumrán, la personalidad de su fundador, la forma de gobierno y condiciones de ingreso en la comunidad, las comidas rituales y reglas dietéticas practicadas en la misma, el calendario festivo, etc.

a) El «Maestro de Justicia»

El llamado «Maestro de Justicia» es la figura más sobresaliente de la comunidad de Qumrán. Las posibles conexiones de esta figura con la de Jesús de Nazaret la hacen particularmente interesante. Sin embargo, los paralelos que se han querido establecer entre estos dos personajes no resisten un análisis crítico serio, sobre todo los que se refieren a una supuesta crucifixión del «Maestro de Justicia» y a la esperanza de su inmediato retorno por parte de sus seguidores.

El título de «Maestro de justicia» responde a una figura histórica de trazos muy borrosos. Era con seguridad un sacerdote de línea sadoquita, que fue tal vez sumo sacerdote en tiempos de Jonatán Macabeo (162-142 a.C.). Los textos lo presentan como el hombre designado por Dios para dirigir la comunidad de sus seguidores en los días últimos: «y suscité para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino de su corazón» (CD 1,11, p. 80). Lo consideran también el destinatario de una revelación y comprensión especial de las Escrituras: «(el Maestro de Justicia), a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 7,5; TQ, 251). Fue seguramente, como se ha dicho, el autor de los *Himnos* (1QHodayot) formulados en primera persona.

Es posible que el Maestro de Justicia terminara sus días ajusticiado. En el *Pesher de Habacuc* se dice que el Sacerdote impío «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 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 11,5-8, pp. 252-253). Sin embargo, el sentido del término «devorar» no queda claro, pues primeramente se refiere al Maestro, pero poco más tarde se aplica a toda la comunidad y no ya a un único personaje.

Cabría encontrar otra referencia al intento por parte del «Sacerdote impío» de matar al Maestro de Justicia en un pasaje del *Pesher de Salmos*:

Su interpretación se refiere al [Sacer]dote Impío, que espía al justo [e intenta] darle muerte [...] y la ley que le envió; pero Dios no [le abandonará] ni dejará que le condenen cuando sea juzgado (4QpPs^a 4,8-9).

El término «justo» podría referirse aquí al Maestro de Justicia, pero no hay seguridad alguna de ello, pues otro texto del *Documento de Damasco* (1,20) habla genéricamente de los enemigos que se alían «contra la vida del justo», lo que puede no ser sino una referencia colectiva a una amenaza contra toda la comunidad.

Otro pasaje del mismo *Pesher de Salmos* impide considerar los textos anteriores como una referencia a la ejecución del Maestro de Justicia:

Los impíos de Efraín y Manasés que intentarán echar mano al Sacerdote y a los miembros de su consejo en la época de la prueba que vendrá sobre ellos. Pero Dios les rescatará de sus manos y después ellos serán entregados en manos de terribles naciones para el juicio» (4QpPs^a 2,17-19; TQ, 255).

El análisis de los textos de Qumrán no autoriza a afirmar como hacía Dupont-Sommer que el Maestro de Justicia murió crucificado como un mesías. Los textos que hablan de la muerte por crucifixión no hacen mención alguna de este personaje. El primero corresponde al *Pesher de Nahún* y reza así:

[...Y lo que dice: (Nah 2,13) «llena de presas] su cueva y su guarida de despojos». Su interpretación se refiere al león Furioso [que llenó su guarida con una multitud de cadáveres, ejecutando ven]ganzas contra los buscadores de interpretaciones fáciles, que colgó a hombre vivos [en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía] en Israel desde antiguo, pues es terrible para el colgado vivo en el árbol. (Nah 2,14). ¡Aquí estoy contra [ti]! Orácu[lo del Señor de los Ejércitos. Quemaré en el fuego tu multitud] y la espada devorará tus cachorros. Extirpa[ré de la tierra] los despojos y no [se oirá más la voz de tus mensajeros. Su inter]pretación: «Tu multitud» son sus bandas de soldados [...]; «sus cachorros» son sus nobles [y los miembros de su consejo, puesto que...] y «sus despojos» es la riqueza que ama[saron los sacerdo]tes de Jerusalén... (4QPesher Nahún, frag. 3-4, col. II 6-12, TQ, 246).

El segundo texto alusivo a la crucifixión corresponde al *Rollo del Templo*:

Y todos los hombres de su ciudad lo lapidarán y morirá. Así extirparás el mal de en medio de ti, y todos los hijos de Israel lo oirán y temerán. Si hubiera un espía contra su pueblo que entrega su pueblo a una nación extranjera u obra el mal contra su pueblo lo colgarás de un árbol y morirá. Por el testimonio de dos testigos y por el testimonio de tres testigos será ejecutado y lo colgarán del árbol. Si hubiera en un hombre un pecado condenable a muerte y escapa en medio de las naciones y maldice a su pueblo y a los hijos de Israel, también a él lo colgaréis del árbol y morirá. Sus cadáveres no pasarán la noche en el árbol, sino que los enterraréis durante ese día, porque son malditos por Dios y por los hombres los colgados del árbol; así no contaminaréis la tierra que yo te doy en heredad (11QRollo del Templo 64,6-13; TQ, 227).

b) Sistema de gobierno

La información sobre el sistema de gobierno por el que se regía la comunidad de Qumrán viene oscurecida por el hecho de que los datos ofrecidos por la *Regla de la Comunidad* no coinciden con los suministrados por el *Documento de Damasco*. El texto de la *Regla* ya citado, 1QS 2,21-22, distingue tres órdenes en la comunidad: los sacerdotes, los levitas y los laicos, estos últimos subdivididos a su vez en grupos llamados «miles», «centurias», «cincuentenas» y «decenas». Tales designaciones tienen un significado más simbólico que real (cf. CD 13,1-2).

Los textos hablan de un «consejo» de la comunidad, que en unas ocasiones parece ser la misma comunidad y en otras un grupo dentro de la comunidad. El pasaje de 1QS 8,1 habla de «doce hombres y tres sacerdotes» en «el concilio de la comunidad». Se refiere posiblemente al grupo de los fundadores de la comunidad, o tal vez a un grupo dotado de especial autoridad dentro de la misma.

La presidencia correspondía al *mebaqker* o «Inspector». Conforme al *Documento de Damasco*, cabría decir que un *mebaqker* presidía cada uno de los llamados «campamentos» bajo una autoridad superior común:

El Inspector le instruirá en la exacta interpretación de la ley... Y ésta es la regla del Inspector del campamento. Él instruirá a los Numerosos en las obras de Dios y les enseñará sus maravillas poderosas, y contará ante ellos los sucesos eternos con sus soluciones. Tendrá piedad de ellos como un padre de sus hijos y hará volver a todos los extraviados (?) como un pastor a su rebaño. ... Que ninguno de los miembros del campamento tenga autoridad para introducir a nadie en la congregación contra la de[cision] del Inspector del campamento... Y que nadie haga un contrato de compra o de venta sin informar al Inspector en el campamento...» (CD 13,6-16; TQ, 91).

Sin embargo, otro pasaje del mismo *Documento de Damasco* da a entender que el *mebaqker* es quien preside todos los campamentos:

Y el Inspector que está sobre todos los campamentos será de entre treinta años y sesenta años, maestro en todo secreto de los hombres y en toda lengua según sus familias. Por su autoridad entrarán los miembros de la asamblea, cada uno en su turno; y todo asunto que cualquier hombre deba decir al Inspector, que lo diga en relación con cualquier disputa o juicio» (CD 14,8-11; TQ, 91).

Los textos hablan también de un *maskil*, «sabio», «instruido», cuya función describe la *Regla de la Comunidad* en los siguientes términos:

Para el sabio, para que instruya y enseñe a todos los hijos de la luz sobre la historia de todos los hijos de hombre, acerca de todas las clases de sus espíritus, según sus signos, acerca de sus obras en sus generaciones, y acerca de la visita de su castigo y del tiempo de su recompensa» (1QS 3,13-14; TQ, 52).

Posiblemente el término *maskil* no es sino otra designación del *mebaqker*. Los levitas aparecen mencionados únicamente en relación con las bendiciones y maldiciones pronunciadas en el rito de ingreso en la comunidad (1QS 1,19-2,20).

Entre los constituidos en autoridad se menciona también a los «jueces», sin especificar las funciones que éstos pudieran cumplir:

Y ésta es la regla de los jueces de la congregación. En número de diez hombres, escogidos de entre la congregación, por un tiempo; cuatro de la tribu de Leví y de Aarón y seis de Israel; instruidos en el libro de HAGY y en los principios de la alianza; entre los veinticinco y los sesenta años. Y que nadie de más de sesenta años ocupe la función de juzgar a la congregación» (CD 10,4-8; TQ, 88).

Se menciona también al «Príncipe de toda la congregación» (CD 15,4; 1QM 5,1), sin que se especifiquen sus funciones. En el *Rollo de la Guerra* la figura de más relieve es «el sacerdote principal».

Cada miembro de la comunidad tenía asignado un puesto determinado: «Y si le sale el lote de incorporarse a la comunidad, lo inscribirán en la Regla de su rango en medio de sus hermanos» (1QS 6,21-22; TQ, 57). Los sacerdotes sadoquitas, entre los que se contaba el *mebaqker*, poseían un rango superior en relación al resto del grupo o de los «Muchos» o los «Numerosos» (*'al harabbim*). Los «ancianos» ocupaban también un lugar preeminente, aunque sus funciones no aparecen especificadas:

Ésta es la Regla para la reunión de los Numerosos. Cada uno según su rango: los sacerdotes se sentarán los primeros, los ancianos los segundos, y el resto de todo el pueblo se sentará cada uno según su rango. Y de igual manera serán interrogados con relación al juicio, y al consejo, y a todo asunto que se refiera a los Numerosos, para que cada uno aporte su saber al consejo de la comunidad. Que nadie hable en medio del discurso de su prójimo, antes de que su hermano haya terminado de hablar. Y que tampoco hable antes que uno cuyo rango está inscrito antes que el suyo. Aquel que es interrogado, hablará en su turno. Y en la reunión de los Numerosos que nadie diga nada sin la aprobación de los Numerosos. Y si aquel que inspecciona a los Numerosos retiene a quien tiene algo que decir a los Numerosos pero no está en posición del que interroga al consejo de la Comunidad, que se ponga este hombre de pie y diga: «Yo tengo algo que decir a los Numerosos». Si se lo dicen, que hable. Y a todo el que se ofrece voluntario de Israel para unirse al consejo de la comunidad lo examinará el Instructor que está al frente de los Numerosos en cuanto a su discernimiento y a sus obras (1QS 6,8-14; TQ, 56).

Según el *Documento de Damasco*, los miembros de la comunidad vivían «en campamentos»:

Y si habitan en los campamentos de acuerdo con la regla de la tierra y toman mujeres y engendran hijos, marcharán de acuerdo con la ley y según la norma de las instrucciones, según la regla de la ley que dice: «Entre un hombre y su mujer, y entre un padre y su hijo» (CD 7,6-8; TQ, 85).

De este texto parece desprenderse que los miembros de la comunidad vivían en ciudades y aldeas, rodeados de sus familiares y siervos, dedicados al comercio, a la agricultura y al pastoreo, aunque separados de los demás judíos y de los gentiles (cf. *infra*).

c) Condiciones de ingreso

Las condiciones de ingreso en la comunidad aparecen detalladas en diversos textos. No hay mejor presentación que la lectura directa de uno de ellos a pesar de su longitud:

Y a todo el que se ofrece voluntario de Israel para unirse al consejo de la comunidad lo examinará el Instructor que está al frente de los Numerosos en cuanto a su

discernimiento y a sus obras. Si es apto para la disciplina, lo introducirá en la alianza para que se vuelva a la verdad y se aparte de toda iniquidad, y lo instruirá en todos los preceptos de la comunidad. Y después, cuando entre para estar ante los Numerosos, serán interrogados todos sobre sus asuntos. Y según resulte el lote en el consejo de los Numerosos será incorporado o alejado. Si es incorporado al consejo de la comunidad, que no toque el alimento puro de los Numerosos mientras lo examinan sobre su espíritu y sobre sus obras hasta que complete un año entero; y que tampoco participe en los bienes de los Numerosos. Cuando haya completado un año dentro de la comunidad, serán interrogados los Numerosos sobre sus asuntos, acerca de su discernimiento y de sus obras con respecto a la ley. Y si le sale el lote de incorporarse a los fundamentos de la comunidad según los sacerdotes y la mayoría de los hombres de la alianza, también sus bienes y sus posesiones serán incorporados en manos del Inspector sobre las pesaciones de los Numerosos. Y las inscribirán de su mano en el registro, pero no las emplearán para los Numerosos. Que no toque la bebida de los Numerosos hasta que complete un segundo año en medio de los hombres de la comunidad. Y cuando se complete este segundo año será inspeccionado por autoridad de los Numerosos. Y si le sale el lote de incorporarse a la comunidad, lo inscribirán en la Regla de su rango en medio de sus hermanos para la ley, para el juicio, para la pureza y para la puesta en común de sus bienes. Y su consejo será para la comunidad, lo mismo que su juicio (1QS 6,13-23; TQ, 56-57).

El ingreso en la comunidad se realizaba mediante un rito descrito en el pasaje, ya citado, de 1QS 1,18-26, así como en el de 2,11-23, que termina con estas palabras:

Y todos los que entran en la alianza tomarán la palabra y dirán después de ellos: «Amén, Amén». Así harán, año tras año, todos los días del dominio de Belial. Los sacerdotes entrarán en la Regla los primeros, uno detrás de otro, según sus espíritus. Y los levitas entrarán detrás de ellos. En tercer lugar entrará todo el pueblo en la Regla, uno detrás de otro, por millares, centenas, cincuentenas y decenas, para que todos los hijos de Israel conozcan su propia posición en la comunidad de Dios según el plan eterno. Y nadie descenderá de su posición ni subirá del puesto de su lote (2,18-23; TQ, 51).

Este texto parece hacer referencia a una renovación anual de la ceremonia de ingreso en la comunidad, coincidente con la renovación de la Alianza que podía tener lugar en la Fiestas de las Semanas (Pentecostés). La vida de la comunidad estaba marcada por incesantes ritos de purificación y otras ceremonias. Baste recordar el texto ya citado en relación con la alianza, 1QS 1,18-26:

Y todos los que entren en la *Regla de la Comunidad* establecerán una alianza ante Dios para cumplir todo lo que ordena y para no apartarse de su seguimiento por ningún miedo, terror o aflicción, que suceda durante el dominio de Belial. Cuando entren en la alianza, los sacerdotes y los levitas bendecirán al Dios de salvación y a todas las obras de su fidelidad, y todos los que entren en la alianza dirán: «Amén, Amén» (1QS 1,16-18; TQ, 49-50).

d) Comidas rituales y reglas dietéticas

Algunos textos de Qumrán hacen referencia a un tipo de comida comunitaria que era presidida por un sacerdote, el cual bendecía el pan y el vino nuevo en presencia del Mesías de Israel. Estas comidas rituales esenias podrían ser un precedente de la eucaristía cristiana, pero se echa de menos en ellas algunos elementos esenciales de la eucaristía, en particular los relacionados con la fiesta de la Pascua. Baste citar dos textos:

Comerán juntos, juntos bendecirán, y juntos tomarán consejo. En todo lugar en el que hay diez hombres del consejo de la comunidad, que no falte entre ellos un sacerdote; cada uno, según su rango, se sentará ante él, y así se les pedirá su consejo en todo asunto. Y cuando preparen la mesa para comer, o el mosto para beber, el sacerdote extenderá su mano el primero para bendecir las primicias del pan (o el mosto para beber, el sacerdote extenderá su mano el primero para bendecir las primicias del pan) y del mosto. Y que no falte en el lugar en el que se encuentran los diez... (1QS 6,2-6; TQ, 56).

Las expresiones finales de este pasaje establecen el quorum necesario para la celebración de la comida ritual, diez miembros, un *quorum* similar al *minyán* exigido según las fuentes rabínicas para la celebración de la liturgia sinagoga.

El Apéndice A, recogido tras la *Regla de la Congregación* 2,11-22, ofrece una descripción más elaborada:

Ésta es la asamblea de los hombres famosos, los convocados a la reunión del consejo de la comunidad, cuando engendre Dios al Mesías con ellos. Entrará el sacerdote jefe de toda la congregación de Israel y todos sus hermanos, los hijos de Aarón, son sacerdotes convocados a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán ante él, cada uno de acuerdo con su dignidad. Después entrará el Mesías de Israel y se sentarán ante él los jefes de los clanes de Israel, cada uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus posiciones en sus campamentos y en sus marchas. Y todos los jefes de los clanes de la congregación con los sabios y los instruidos se sentarán ante ellos, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y cuando se reúnan a la mesa de la comunidad o para beber el mosto, y esté preparada la mesa de la comunidad y mezclado el mosto para beber, que nadie extienda su mano a la primicia del pan y del mosto antes del sacerdote, pues él es el que bendice la primicia del pan y del mosto y extiende su mano hacia el pan antes de ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano hacia el pan. Y después bendecirá toda la congregación de la comunidad, cada uno de acuerdo con su dignidad. Y según esta norma actuarán en cada comida, cuando se reúnan al menos diez hombres (1QSa 2,11-22; TQ, 178).

Sobre las reglas dietéticas, cf. CD 12,11-14. Sobre la normativa en torno al sábado, cf. CD 10,14-11,18.

e) Calendario de fiestas

Las cuestiones relativas al calendario de fiestas y de horas de celebración del culto revisten una importancia capital en el mundo de las religiones.

Han sido muchos los cismas originados por disputas sobre el calendario. El cisma entre la Iglesia latina y la Iglesia griega arranca ya desde los primeros tiempos del cristianismo por una disputa sobre la fecha de celebración de la Pascua. La comunidad de Qumrán rompió con el sacerdocio jerosolimitano también por una cuestión de calendario:

Pero con los que se mantuvieron firmes en los preceptos de Dios, con los que daron de entre ellos, Dios estableció su alianza con Israel por siempre, revelándoles las cosas escondidas en las que había errado todo Israel: sus sábados santos y sus festividades gloriosas (CD 3,12-15; TQ, 82).

No podía participar en el culto de Jerusalén, que celebraba sus fiestas en fechas erróneas:

Para separar lo impuro de lo puro y distinguir entre lo sagrado y lo profano; para observar el día del sábado según la interpretación exacta, y las festividades, y el día del ayuno, según lo que habían hallado los que entraron en la alianza nueva en la tierra de Damasco» (CD 6,17-19; TQ, 84); de acuerdo con todas las cosas reveladas sobre los tiempos fijados (1QS 1,8-9); no se apartarán de ninguno de todos los mandatos de Dios sobre sus tiempos: no adelantarán sus tiempos ni retrasarán ninguna de sus fiestas (1,13-15).

Los qumranitas seguían un calendario diferente de aquel por el que se regía el resto de los judíos y al que se ajustaban las celebraciones en el Templo de Jerusalén. Los judíos utilizaban un calendario de 354 días y de 12 meses de 29 días y medio, sin atención alguna a los ciclos de las estaciones (solsticios y equinoccios), por lo que cada tres años se había de intercalar un mes supletorio, el segundo mes de Adar, que seguía al primero de Adar (febrero/marzo). El calendario de Qumrán, de origen sacerdotal, se regía por el sol; los meses se contaban por la sucesión de números, sin nombres para cada mes. El año tenía 364 días y se dividía, con absoluta regularidad, en 52 semanas y en cuatro estaciones de tres meses de 30, 31 y 32 días (13 semanas). En consecuencia, todas las fiestas caían en un día fijo de la semana. La Pascua comenzaba al anochecer del día 14 del primer mes, siempre en el cuarto día de la semana, el miércoles. La fiesta de las Semanas se celebraba el día 15 del tercer mes, en el día primero de la semana, el domingo. La celebración de Kippur caía en el día 10 del undécimo mes, en el sexto día de la semana, el viernes. La fiesta de los Tabernáculos era el día 15 del mes séptimo, en el cuarto día de la semana, el miércoles. La *Regla de la Comunidad* no da información sobre cómo resolvían el problema que supone el que en este calendario falten 29 horas, 48 minutos y 48 segundos para ajustarse exactamente al movimiento de la tierra en torno al sol.

El uso de este tipo de calendario aparece atestiguado en los dos textos siguientes:

Y (David) escribió salmos, tres mil seiscientos; y cánticos para cantar delante del altar sobre la ofrenda perpetua de cada día, para todos los días del año: *trescientos sesenta y cuatro*... (11QSalmo^s 27,4-7; TQ, 347);

... padres de la congregación, *cincuenta y dos*. Dispondrán a los jefes de los sacerdotes detrás del Sumo Sacerdote y de su segundo, doce jefes para estar sirviendo perpetuamente ante Dios. Y los veintiséis jefes de los levitas, para servir por siempre... (1QRegla de la Guerra 2,1-2; TQ, 146).

Antecedentes y referencias a este calendario pueden encontrarse en Ez 45,18-20; Jub 6,29-33; 1 Enoch 74,11-12; 82,6.11.15.18.

El *Rollo del Templo* (13,8-30,2) ofrece un elenco de fiestas específicas de Qumrán, no celebradas por los demás judíos.

II. LOS ESENIOS DE QUMRAN, ¿QUIENES ERAN Y CUANDO COMENZARON A SERLO?

1. El historiador judío Flavio Josefo menciona en diversas ocasiones a los «esenos» (*Guerra judía* 2.8.2, n.º 119) o «Esaioi» (*Antigüedades judías* 15.10.4, n.º 371). Constituían una de las tres «filosofías» o «sectas» judías de la época, sobre las que informa el mismo Josefo (*Autobiografía* 2, n.º 10). Éste menciona por vez primera a los esenos en relación con los acontecimientos que tuvieron lugar en tiempos de Jonatán Macabeo. Según Josefo, los esenos seguían «un camino de vida enseñado a los griegos por Pitágoras», caracterizado por la vida en común y la ascesis religiosa (*Antigüedades judías* 15.10.4, n.º 371). La comparación con los pitagóricos no es muy adecuada, pero el hecho es que vivían en comunidad y que se consideraban miembros observantes y privilegiados de la Nueva Alianza. Plinio el Viejo (*Historia natural* 5.17.4) y Filón de Alejandría (*Hypothetica* 11.14, n.º 380) hacen referencia al celibato de los esenos, y Josefo, por su parte, habla del desprecio que éstos manifestaban hacia el matrimonio, aunque alude también a «otro orden de esenos» que, en aras de la propagación de la especie, practicaban el matrimonio y tenían hijos (*Guerra judía* 2.2, n.º 120; 2.8.13, n.º 160). Es posible que los esenos de Qumrán se mantuvieran célibes mientras que quienes vivían en las ciudades y aldeas estuvieran casados. Éstos eran tal vez los que vivían en los llamados «campamentos». El hecho es que las normas de la *Regla de la Comunidad* se dirigen y afectan exclusivamente a varones, sin referencia alguna a mujeres y a niños. Por otra parte, el cementerio situado al este del yacimiento de Qumrán contiene unas 1.100 tumbas, ordenadas en hileras. Todas las tumbas excavadas, excepto una, 31 en total, distribuidas en diversas zonas, contenían únicamente huesos de varón. En tumbas de zonas más alejadas se encontraron también huesos de mujeres y de niños.

Algunos estudiosos ponen en cuestión actualmente esta relación entre el yacimiento arqueológico y el supuesto carácter «monástico» de la comunidad que aparece reflejado en los manuscritos allí encontrados. La tesis según la cual el lugar de Qumrán era una especie de «monasterio», en el que un grupo de célibes se dedicaban a copiar e interpretar los tex-

tos de la Ley y de las restantes Escrituras sagradas a la espera de los tiempos escatológicos, ha sido puesta en cuestión por N. Golb en un Congreso organizado por la New York Academy of Sciences (14-17 de diciembre de 1992) sobre el tema «Métodos de investigación de los Rollos del Mar Muerto y de Khirbet Qumran». Según N. Golb, Qumrán no era un asentamiento aislado y perdido en el desierto de Judá, sino una especie de aldea con carácter de enclave militar: un emplazamiento estratégico, una torre y muros de asedio y un sistema sofisticado de recogida de aguas. Por otra parte, Robert Donceel y Pauline Donceel consideran que Qumrán era un centro de producción de cristal de lujo y de un tipo de cerámica nabatea, para lo que estaba dotado de un sofisticado sistema de hornos; era también un centro de explotación de los recursos del Mar Muerto (el bitumen).

La información transmitida directamente por la *Regla de la Comunidad* coincide sustancialmente con los datos suministrados por Josefo y Filón sobre el modo de vida, sistema de organización y doctrinas de los esenios. La coincidencia entre una y otra información constituye el argumento más sólido a la hora de caracterizar al grupo de Qumrán como un grupo esenio o una rama del esenismo. Las diferencias de detalle pueden deberse al proceso de evolución que la comunidad sufrió a lo largo de sus dos siglos de existencia (Vermes, Beall).

2. En los primeros años de estudio de los manuscritos del Mar Muerto fueron muchas y muy variadas las teorías sobre el origen e historia del grupo de Qumrán, identificado con la secta medieval de los caraitas (hipótesis errónea propuesta por Zeitlin), con un grupo judeocristiano (Teicher), un grupo zelota relacionado con los acontecimientos de la guerra judía del año 70 d.C. (Roth, G. R. Driver), o un grupo del período de Alejandro Janneo, Aristóbulo o Hircano II (De Vaux en un primer momento). También se relacionó al grupo de Qumrán con una u otras de las corrientes judías existentes en la época: los fariseos (Rabin), los saduceos (R. North) o los zelotas (Roth, Driver).

La teoría que mayor aceptación ha obtenido es la que sitúa el origen de la comunidad de Qumrán en el período de los Macabeos e identifica a sus miembros como un grupo de esenios, formado a partir del movimiento de los *hasidim* (Suknik, Dupont-Sommer, Milik, Cross, De Vaux, Yadin, Vermes, G. Jeremias, Hengel, Stegemann, etc.). En contra de la «tesis esenia» se han manifestado N. Golb, L. Schiffman y R. H. Eisenman.

Los estudios recientes tienden a situar los orígenes remotos del grupo de Qumrán en un período anterior a la época de los Macabeos, fuera en Babilonia o en Palestina.

La teoría del origen babilónico supone que el grupo de esenios se constituyó en Babilonia. En el momento de la revuelta macabea este grupo regresó a Palestina, entrando muy pronto en conflicto con los demás grupos y corrientes del judaísmo. A raíz de aquel conflicto se

formó un pequeño grupo, que, dirigido por el Maestro de Justicia, rompió con la corriente esenia mayoritaria y se refugió en el desierto, dando así origen a la comunidad de Qumrán (Murphy O'Connor).

La llamada «hipótesis de Groningen», desarrollada por F. García Martínez (cf. *supra*, 103-117), supone que el movimiento esenio tuvo origen en Palestina en el contexto y ambiente de la tradición apocalíptica palestina, con anterioridad a la crisis antioquena, es decir, a finales del siglo III a.C. o comienzos del siglo II a.C. El grupo de Qumrán nació a raíz de una ruptura dentro del propio movimiento esenio, a consecuencia de la cual el grupo fiel al Maestro de Justicia abandonó Jerusalén y se estableció definitivamente en Qumrán. Esta hipótesis parte de varios supuestos: la designación «sacerdote impío» no se aplica a un único dirigente asmoneo, a Jonatán o a otro de los macabeos, sino a varios sucesivos; existe una distinción neta entre los orígenes del grupo de Qumrán y los orígenes del movimiento esenio; la tradición apocalíptica de la que este movimiento arranca se remonta al siglo III a.C.

La comunidad de Qumrán surgió del movimiento esenio, como una rama desgajada del mismo. No es fácil determinar el momento en el que se produjo esta escisión. Lo cierto es que en el período del pontificado de Juan Hircano el grupo de esenios que había seguido al Maestro de Justicia estaba ya instalado en Qumrán.

Así pues, la comunidad de Qumrán era una «comunidad apocalíptica», que tuvo su origen en el ambiente de los movimientos apocalípticos, muy extendidos en aquella época. El Maestro de Justicia y el «Hombre de Mentiras» fueron figuras proféticas de mitad del siglo II a.C., cuyas preocupaciones giraban en torno a cuestiones de orden haláquico y apocalíptico al mismo tiempo (cf. *infra*). No es posible establecer con seguridad conclusiones más precisas. La tesis del origen babilónico de la comunidad de Qumrán parece contradecir los datos más explícitos del *Documento de Damasco*. Por otra parte, la hipótesis según la cual la retirada de la secta fue causada por una disputa sobre la sucesión en el sumo sacerdocio carece de apoyo en los textos. Igualmente, la hipótesis de que el Maestro de Justicia actuó como sumo sacerdote durante un período de «sede vacante» no resulta muy verosímil (Collins).

3. Un grupo social adquiere conciencia de su propio carácter en relación con otros grupos sociales afines u opuestos. Es preciso estudiar por ello el tipo de relación que los esenios mantenían con fariseos, saduceos, zelotas y otros grupos o corrientes del judaísmo. Es ésta una de las cuestiones más complejas de la investigación actual. Es de esperar que el estudio de nuevos manuscritos como el de la *Carta haláquica* (4QMMT) contribuya a esclarecer esta cuestión. Expresiones como la que se refiere a los «buscadores de interpretaciones fáciles» pueden aludir a los fariseos (4QpNah frag. 3+4 1,2.7, p. 246). Los textos de la comunidad de Qumrán extreman por lo general el rigor de las leyes practicadas por los fariseos (cf. en este sentido el *Rollo del Templo*). Por lo que se refiere a la

relación con los saduceos, los miembros de la comunidad aparecen designados como los «hijos de Sadoc» (1QS 5,2.9; 1QSa 1,2.24; 1QSB 3,22; 4QFlor 1-2 i 17; CD 3,21; 4,3), pero ello no significa que se haya de relacionar a estos «hijos de Sadoc» precisamente con el grupo de los saduceos, el partido sacerdotal en torno al Templo de Jerusalén.

Una de las características más sobresalientes de la comunidad de Qumrán es su oposición al Templo de Jerusalén y al culto allí celebrado. No se ha de pensar que el esenismo representara una corriente religiosa contraria a los sacrificios y al culto. Eran en realidad miembros del sacerdocio que se consideraban sucesores legítimos del sacerdocio saduquita y que habían roto toda relación con los sacerdotes que detentaban el poder religioso oficial. Su ruptura con el Templo se debió a cuestiones más rituales que teológicas. Acusaban a los sacerdotes de Jerusalén de haber modificado el calendario festivo, detotante de numerosos cismas en la historia de las religiones, y de haber abandonado las prácticas tradicionales de culto, sobre todo las relativas a las leyes de pureza (cf. *supra*, 165-186).

La ruptura con el sacerdocio de Jerusalén fue la razón de la retirada al desierto, con el fin de comenzar de nuevo la historia de Israel a partir de sus raíces en el desierto y preparar precisamente en el desierto el camino del Señor mediante el estudio de la Ley:

se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquél. Como está escrito: «En el desierto, preparad el camino de ****, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios». Éste es el estudio de la ley, que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad (1QS 8,13-15).

Habiendo roto con el Templo de Jerusalén y sin posibilidad de ofrecer sacrificios, la comunidad se consideraba a sí misma, sin embargo, como «el templo de Dios»:

como está escrito en el libro de [Moisés: «Un templo del Señor] establecerás con tus manos. YHWH reinará por siempre jamás». Esto (se refiere a) la casa en la que no entrará [...] nunca, ni el amonita, ni el moabita, ni el bastardo, ni el extranjero, ni el prosélito, nunca, porque allí [revelará] a los santos; [gloria] eterna aparecerá sobre ella siempre; extranjeros no la devastarán de nuevo como devastaron al principio el tem[plo de Is]rael por sus pecados. Y ordenó construir para él un templo de hombre, para ofrecerle en él, ante él, obras de la ley» (4QFlor 1,2-7).

La comparación de la normativa legal contenida en los manuscritos del Mar Muerto con las tradiciones legales conservadas en la literatura rabínica pone de relieve que la normativa de la *Carta haláquica*, extremadamente rigorista, es decididamente antifarisea y, probablemente, saducea. Es preciso adaptar, por lo tanto, la tesis común según la cual los miembros de la secta de Qumrán eran esenios, al nuevo dato de que la normativa religiosa de la secta era saducea. Y. Sussmann propone que los

esenios, posiblemente los betusianos mencionados en la literatura rabínica, seguían una tradición haláquica saducea. La secta luchaba, por lo tanto, en un doble frente. Mantenía un conflicto ético, social y teológico con los saduceos, a los que se designa con el apelativo «Manasés», y un conflicto legal y teológico con los fariseos, designados como «Efraín».

Todos los grupos judíos consideraban fundamental la estricta observancia religiosa. Saduceos y fariseos representaban las corrientes principales del judaísmo. Sus raíces se remontaban al período bíblico más tardío o, posiblemente, a un período más antiguo. El grupo sacerdotal consideraba que el culto del Templo constituía el eje de la vida religiosa, por lo que la exigencia de estricta observancia de la ley equivalía a rigor en el cumplimiento de la normativa del culto. El grupo más flexible pretendía hacer extensiva la observancia religiosa a un círculo lo más amplio posible de judíos y a todos los ámbitos de la vida ordinaria. Entre estos dos grupos se situaba de alguna manera el grupo de Qumrán, más reducido, de carácter pietista y zelota, que seguía la normativa haláquica saducea, pero sobre bases teológicas y religiosas de una orientación diferente.

4. Si los esenios de Qumrán evitaban relacionarse con los demás judíos, con mayor razón eludían los contactos con los gentiles. El término utilizado para designar a los paganos es *goyim* (1QM 2,7; 4,12). Los *pes-barim* (1QpHab 1,2; 3,4.9; 4,5; 6,1.10; 9,7) y el *Rollo de la Guerra* (1QM 1,2.3.6.9.12, etc.) designan a los romanos con el término *Kittim*, derivado del griego *Kition* (la actual Larnaka al SE de Chipre). El *Documento de Damasco* contiene normas específicas sobre el trato con gentiles:

Que no extienda su mano para derramar la sangre de uno de los gentiles por causa de la riqueza y del beneficio. Ni que tampoco tome ninguna de sus riquezas, para que no blasfemen, excepto por consejo de la corporación de Israel. Que nadie venda un animal o un ave pura a los gentiles para que no los sacrifiquen. Y que no les venda a ningún precio nada de su era o de su lagar. Y su siervo y su criada que no se los venda, pues entraron con él en la alianza de Abrahán» (CD 12,6-11; TQ, 90).

III. LOS ESENIOS DE QUMRAN ENTRE EL NOMISMO Y EL APOCALIPTICISMO

La comunidad de Qumrán vivía en una tensión extrema entre dos tendencias contrapuestas: la espera escatológica de un fin anunciado en las Escrituras, que había de hacerse realidad en la propia comunidad, y el cumplimiento estricto de las normas o *halakah* propia de la comunidad. En el *Documento de Damasco* (1,5-12) se dice que «(Dios...) les suscitó un Maestro de Justicia para guiarles por la senda de su corazón y para hacer conocer a las últimas generaciones lo que hará a la generación última». Estas dos frases expresan la doble misión del Maestro de Justicia:

la revelación escatológica —la dimensión apocalíptica— y la interpretación haláquica —la dimensión nomista—. Expresan asimismo la polaridad entre las dos características y tendencias que se manifiestan en la comunidad de Qumrán y que inducen a interpretaciones encontradas sobre el sentido de los escritos de esta comunidad.

La cuestión del calendario, piedra de discordia entre los diferentes grupos judíos, pone bien a las claras la doble vertiente, escatológica y haláquica a la vez, de los escritos y del género de vida de la comunidad de Qumrán. El calendario de fiestas no tiene sólo un significado legal, como presupuesto básico de la ordenación del culto, sino que cumple una función de periodización de la historia, por una parte, y de cálculo del final de los tiempos, por otra, temas estos propios de la tradición apocalíptica anterior recogida por los esenios de Qumrán.

Así, pues, el grupo de Qumrán une en sí los dos polos que ponen en tensión al judaísmo de la época: la interpretación haláquica y la revelación apocalíptica.

1. *El nomismo qumránico. El Rollo del Templo, segunda Torah*

a) Rigorismo en la observancia de la Ley

El grupo de Qumrán formaba una comunidad de observantes de la Ley o Torah. Además de los textos ya señalados al describir las condiciones de vida de la comunidad, cabe añadir algunos todavía, para captar en toda su profundidad el espíritu nomista que dominaba en Qumrán:

Ésta es la regla para los hombres de la comunidad que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal y para mantenerse firmes en todo lo que ordena según su voluntad. Que se separen de la congregación de los hombres de iniquidad para formar una comunidad en la ley y en los bienes, y sometiendo a la autoridad de los hijos de Zadok, los sacerdotes que guardan la alianza, y a la autoridad de la muchedumbre de los hombres de la comunidad, los que se mantienen firmes en la alianza. Por su autoridad será tomada la decisión del lote en todo asunto que concierne a la ley, a los bienes y al juicio, para obrar juntos la verdad y la humildad... (1QS 5,1-3; TQ, 54).

Éstas son sus normas de conducta sobre todos estos preceptos cuando son admitidos en la comunidad. Todo el que entra en el consejo de la comunidad entrará en la alianza de Dios en presencia de todos los que se ofrecen voluntarios. Se comprometerá con un juramento obligatorio a retornar a la ley de Moisés, como todo lo que prescribe, con todo el corazón y con toda el alma, según todo lo que ha sido revelado de ella a los hijos de Zadok, los sacerdotes que observan la alianza e interpretan su voluntad, y a la muchedumbre de los hombres de su alianza... (1QS 5,7-9; TQ, 54-55).

Éste es el estudio de la ley, que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, y que revelaron los profetas por su santo espíritu (8,15-16).

Y que no falte en el lugar en el que se encuentran los diez un hombre que interprete la ley día y noche, siempre, sobre las obligaciones (?) de cada uno para con su

prójimo. Y los Numerosos velarán juntos un tercio de cada noche del año para leer el libro, interpretar la norma, y bendecir juntos. Ésta es la regla para la reunión de los Numerosos...» (6,6-8; TQ, 56). Cf. igualmente CD 6,4-7 y 6,14-15).

Junto a los libros de la Torah, patrimonio religioso común a todo el judaísmo, los qumranitas disponían del llamado libro de *Hagy*:

Desde su juventud lo educarán en el libro de HAGY, y de acuerdo con su edad le instruirán en los preceptos de la alianza (1QSa 1,7; TQ, 176); y en un lugar de diez, que no falte un sacerdote instruido en el libro de HAGY; y por su autoridad todos serán gobernados (CD 13,2-3; TQ, 90); y el sacerdote que es nombrado [a la cabeza] de los Numerosos será de entre treinta y sesenta años, instruido en el libro de [HAGY]» (CD 14,7-8; TQ, 91).

Este libro de Hagy pudiera ser, según Yadin, el propio *Rollo del Templo*, una especie de segunda Torah o de nuevo Deuteronomio.

b) *El Rollo del Templo, segunda Torah*

Los estudios llevados a cabo por A. Wilson y L. Wills han demostrado que el llamado *Rollo del Templo* es una obra compuesta de piezas muy diversas. El documento de base (2,1-13,8 + 30,3-47,18) contiene leyes relativas a la construcción del templo, a las que sigue material legal adaptado de Dt 12-22 (51,11-56,21 + 60,1-66,17). Un redactor añadió el calendario de fiestas (13,9-30,2) y las leyes de pureza (48,1-51,10). Todas estas partes, así como la «Torá del rey» (57-59), constituían documentos independientes. La Torá del rey pudo haber sido incorporada en el documento de base con anterioridad a la intervención del redactor. No ha sido establecidos todavía la fecha y el ambiente de origen de los diversos documentos que componen el escrito. La composición pudiera ser obra del llamado Maestro de Justicia; procede del período de formación de la secta de Qumrán, posiblemente con anterioridad a la instalación en este lugar. Su testimonio es importante, por lo mismo, para establecer cuáles fueron las causas que motivaron la secesión de la secta de Qumrán respecto al esenismo y al judaísmo en general.

Otras cuestiones todavía pendientes de solución son la relación del *Rollo del Templo* con el libro de los *Jubileos* y con el material pre-qumránico contenido en el *Documento de Damasco*, y si la redacción del *Rollo del Templo* se llevó a cabo en Qumrán o en otro lugar y si no se remonta a una época muy anterior a la de su composición definitiva. Tras comparar el *Rollo del Templo* con las obras citadas y con el libro de *Enoc* y la *halakhah* rabínica, Wacholder considera que el autor del *Rollo del Templo* no fue un simple compilador o editor, sino que se proponía nada menos que «suplantar» la Torah mosaica por esta Torah qumránica. Aceptando que el *Rollo del Templo* es un libro de la Torah (*Sefer Torah*), H. Stegemann cuestiona que se trate de la Torah propia y específica de la comunidad esenia de Qumrán. En su opinión, el *Rollo del Templo* cons-

tituye un desarrollo muy antiguo de la Torah, una especie de sexto libro añadido al Pentateuco. Este desarrollo de la Torah se produjo con anterioridad a la fijación del texto del Pentateuco. Fue compuesto como reacción a la canonización del Pentateuco por Esdras. En el 458 a.C. Esdras estableció como Torah del Sinaí un Pentateuco «abreviado», importado de Mesopotamia, excluyendo tradiciones y desarrollos de extracción «sacerdotal» palestina, que fueron recogidos precisamente en el *Rollo del Templo* (la lengua y estilo del *Rollo del Templo* están próximos a los de la obra del Cronista de origen sacerdotal). La edición de este sexto libro de la Torah representa la última fase de formación de la Escritura en lo que respecta a la Torah. Su editor no intentaba reemplazar la Torah existente, sino completarla con un sexto libro, cuya autoridad era comparable a la de los restantes libros de la Torah. A lo largo del período del Segundo Templo, desde finales del siglo V a.C. hasta finales del IV o incluso del III a.C., al menos algunas familias sacerdotales de Jerusalén reconocían a este libro el valor de «Torah del Sinaí», comunicada directamente por Yahvé, y utilizaban su texto para completar e interpretar la Torah del Pentateuco.

2. El apocalipticismo qumránico

El esenismo hunde sus raíces en la tradición apocalíptica. En el estudio de esta tradición es preciso distinguir claramente tres aspectos diferentes: el género literario de los «apocalipsis» y las obras que pertenecen a este género, el «apocalipticismo» como movimiento social en el que se enmarcan el esenismo y la comunidad de Qumrán, y la escatología «apocalíptica», es decir, el mundo de ideas y de representaciones simbólicas que encuentran expresión en los apocalipsis. Lo apocalíptico era algo que flotaba en el ambiente de la época. No es extraño que ideas y motivos de corte apocalíptico aparezcan con frecuencia en obras que pertenecen a otros géneros literarios y que fueron escritas por autores de círculos religiosos no específicamente apocalípticos (Koch, Hanson, Stone, Knibb).

a) El género literario de los apocalipsis

Entre las obras literarias del género apocalíptico o «apocalipsis» nos fijaremos especialmente en las dos de mayor antigüedad, *Jubileos* y *Enoc*, y en otra muy característica, la *Regla de la Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*.

1. El libro de los *Jubileos* es la obra más antigua del género. Adapta y actualiza los libros del Génesis y del Éxodo (hasta 24,18) y utiliza expresiones y datos de diferentes libros bíblicos. Hace referencia también a escritos enóquicos más antiguos como los libros de las Luminarias, de los Vigilantes, de los Sueños, y, posiblemente también, la Epístola de Enoc.

La importancia que el libro de los *Jubileos* tenía en la comunidad de

Qumrán queda bien de relieve en el número de copias de este escrito encontradas: doce copias, la más antigua de los años en torno al 100 a.C. El estudio de estos manuscritos prueba que el libro fue escrito en hebreo y que el único texto completo conservado, el de la versión etíope, realizada sobre una traducción griega, reproduce con gran fidelidad el texto original (VanderKam).

2. El llamado *libro de Enoc* se compone en realidad de otros varios. En 1976 J. T. Milik publicó la *editio princeps* de los fragmentos de once copias de *1 Enoc*, fechados entre los inicios del siglo II a.C. y la primera mitad del siglo I d.C.

— El «Libro astronómico» o «Libro de los cursos de las luminarias celestes» (*1 Enoc* 78-82) es la parte más antigua de las que componen *1 Enoc*. Mezcla elementos astronómicos y geográficos con otros apocalípticos y de carácter moral. El estudio de VanderKam concluye que la parte más antigua del «Libro astronómico», que circulaba ya al menos a finales del siglo III a.C., está contenida en los capítulos 72-78; 82,9-20 y 82,1-8. Los elementos astronómicos y geográficos de este libro se remontan a tradiciones de origen mesopotámico y se encuentran ahora insertadas en el contexto narrativo de una revelación: Enoc transmite a su hijo Matusalén las revelaciones recibidas de Uriel sobre el sol, la luna, las estrellas, vientos, puntos cardinales y órbita celeste. La parte más antigua del libro incluía ya un calendario de 364 días, cuyo origen es anterior a la formación de la «secta» de Qumrán. VanderKam opina que no es posible establecer si el citado calendario es de carácter «secatario» o no; Beckwith, por el contrario, opina que es una creación del movimiento esenio o pre-esenio. En todo caso, este calendario será uno de los elementos a tener en cuenta en toda discusión sobre la ruptura de la comunidad de Qumrán respecto a las corrientes más centrales del judaísmo. La forma más antigua y original de «Libro astronómico», aunque no pueda ser calificada de verdadero apocalipsis, contenía suficientes elementos de carácter apocalíptico como para que más tarde, a través del añadido de los capítulos 80-81, se convirtiera en un verdadero apocalipsis.

— La parte más antigua del «Libro de los Vigilantes» (*1 Enoc* 1-36) está recogida en los capítulos 6-11, en los que Enoc no aparece todavía citado. Estos capítulos fueron integrados más tarde en los capítulos siguientes (12-16) y en el *corpus* enóquico. Los manuscritos 4QEn^{ab}, que al parecer sólo contenían la sección correspondiente a los capítulos 1-36, proceden de comienzos del siglo II a.C. El hecho de este libro aparezca citado en el libro de los *Jubileos* prueba también que el de los «Vigilantes» es anterior a la época de mediados del siglo II a.C. Por otra parte, la ortografía de este libro obliga a remontar la fecha de su composición a finales del siglo III a.C. (Milik). Este dato es de enorme importancia para la discusión actual sobre los orígenes de la apocalíptica. Prueba que los apocalipsis de tipo cósmico son anteriores a los de tipo histórico y que la apocalíptica en general es anterior y, por lo mismo, in-

dependiente respecto a la crisis helenística y a la misma helenización de Palestina.

— El «Libro de los Sueños» está recogido en los capítulos 83-90 de *1 Enoc*. Los manuscritos *4QEn^{de}*, que contienen esta sección, proceden de los años 150-125 a.C. El libro fue compuesto en el período que media entre el comienzo de las guerras macabeas y la muerte de Judas Macabeo, en el año 164, poco después de la batalla de Betsur (Milik). El libro nació en los ambientes de los *basidim* partidarios de la revuelta macabea. En opinión de D. Dimant, procede más bien del grupo de Qumrán, a cuyo origen se refiere el pasaje de 90,6-7. El contenido del libro consistía en dos sueños o visiones de Enoc: el primero, que no se ha conservado, hacía referencia al diluvio; el segundo desarrolla a través de una alegoría animal la historia de la humanidad desde el primer hombre hasta los últimos tiempos.

— La «Epístola de Enoc» se encuentra recogida en *1 Enoc* 91-105. Dos manuscritos de Qumrán (*4QEn^{eg}*) conservan restos de esta «Epístola». La historia que el Libro de los Sueños dividía en 70 períodos aparece aquí dividida en un ciclo de diez «semanas de años»: las siete primeras se refieren a la historia humana y las tres últimas al tiempo escatológico. Este esquema combina otros dos, uno de 70 por 7 y otro de 10 por 49, ambos conocidos por otros textos de Qumrán. Este conjunto forma el «Apocalipsis de las semanas» (capítulos 93.91), obra de origen premacabeo a añadir a las reseñadas anteriormente.

3. La obra titulada *Para el sabio, la regla de la guerra* es más conocida como la *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*. El ejemplar de la Cueva 1 no conserva el texto completo de la obra. En la Cueva 4 se encontraron fragmentos de otros 6 ejemplares (*DJD* 7). El escrito propone un plan de campaña diseñado para los 40 años de la guerra que tendrá lugar cuando Dios aniquile las fuerzas del mal designadas con el término *Kittim*, que en otros escritos qumránicos sirve para designar a los romanos. Utiliza términos característicos de la estrategia militar romana (Yadin). La guerra se desarrolla, sin embargo, conforme a una concepción teológica más que siguiendo una estrategia militar realista: las fuerzas de la luz se organizan en un orden semilitúrgico, conforme a las indicaciones de Num 2,1-5,4; los estandartes presentan leyendas que aseguran la victoria por parte de Dios; los sacerdotes arengan al pueblo y hacen sonar las trompetas con los diversos toques de batalla. Los ángeles Miguel, Rafael y Sariel encabezan las fuerzas del bien, Belial, las de las tinieblas. El protagonismo corresponde al sumo sacerdote; no se expresa claramente espera alguna de un mesías davídico. La obra puede tener origen prequmránico en relación con el dualismo persa; la mayor parte de los autores fechan la obra entre los años 50 a.C. y 25 d.C. Para unos se trata de la obra de un único autor, para otros, de dos obras diferentes que aparecen unidas.

Los estudiosos debaten sobre la formación literaria de este escrito. La

teoría más elaborada es la propuesta por P. Davies, quien supone que el autor de esta obra ha utilizado tres fuentes de época anterior y otros dos textos incompletos: una colección de tradiciones que se remontan a las guerras macabeas, compuesta en época asmonea (cols. 2-9); el desarrollo de un escrito macabeo sobre las leyes de la guerra (cols. 15-19), y una colección de himnos y oraciones, muchas de las cuales corresponden al ambiente característico del período macabeo (cols. 10-12); los textos incompletos corresponden a los pasajes de las cols. 13 y 14.

b) El mesianismo y la escatología apocalíptica

El hecho de que a lo largo de un período de tiempo de más de 150 años se escribieran numerosas obras de estilo y género apocalípticos no puede menos de significar que existía un movimiento y un grupo social «apocalíptico», que dio vida a estas obras literarias. Los mismos apocalipsis contienen referencias a grupos de tales características (*1 Enoc* 1,1; 90,6; 93,5.9-10). Las corrientes, las ideas y el género literario apocalípticos cristalizaron en el movimiento esenio y más tarde se institucionalizaron en la comunidad de Qumrán, separada de la corriente esenia mayoritaria.

Se tiende actualmente a buscar los orígenes del movimiento apocalíptico en el mundo mesopotámico (VanderKam), aunque no se puede olvidar que la literatura greco-romana y la persa ofrecen también escritos de carácter apocalíptico. El apocalipticismo, nacido en Mesopotamia no más tarde del siglo III a.C., cristalizó en el movimiento esenio, cuyos rasgos más característicos son justamente de naturaleza apocalíptica: el determinismo, el interés por todo lo referente al mundo de los ángeles (*Liturgia angélica, Libro de la Guerra* 7,6), la concepción del Templo escatológico (con el consiguiente rechazo del Templo de Jerusalén), y un tipo de interpretación bíblica de unas características determinadas.

La idea de predestinación y de un fin establecido hacia el que el mundo camina inexorablemente está muy enraizada en los textos:

Ahora, pues, escuchad todos los que conocéis la justicia, y comprended las obras de Dios; pues él tiene una querella con toda carne y ejecutará el juicio contra todos los que lo desprecian. Porque cuando fueron infieles al abandonarlo, él ocultó su rostro de Israel y de su santuario y los entregó a la espada. Pero cuando recordó la alianza de los primeros, preservó un resto para Israel y no los entregó a la destrucción» (*Documento de Damasco* 1,1-5; TQ, 80).

Los miembros de la comunidad de Qumrán vivían un ambiente escatológico exacerbado. Toda la historia bíblica era para ellos la «preparación» de lo que había de venir, que no era otra cosa sino la comunidad de la Nueva Alianza integrada por ellos mismos. Esta *praeparatio essenica* es un anticipo de la misma idea de una *praeparatio evangelica* desarrollada por los cristianos. Pasajes del *Pesher de Habacuc* expresan el convencimiento de que todo el que es justo se adhiere a la comunidad

esenia, la cual está viviendo el tiempo final, prolongado conforme al plan de los misterios divinos:

Su interpretación se refiere a todos los que cumplen la Ley en la Casa de Judá, a quienes librará Dios del castigo a causa de sus trabajos y de su fidelidad al Maestro de Justicia (1QpHab 8,1-3; TQ, 251).

Afirma que todo el que es justo se adhiere a la comunidad:

Y dijo Dios /a/ Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación postrera, pero el fin de la época no se lo hizo conocer. Y lo que dice: (Hab 2,2) «Para /que corra/ el que lo lee». Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas. (Hab 2,3) Pues la visión tiene un plazo, tendrá fin y no fallará. Su interpretación: que se prolongará el período postrero y sobrepasará todo lo que dicen los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos (1QpHab 7,1-8; TQ, 251).

No cabe identificar, sin embargo, al Maestro de Justicia con un mesías o con el mesías de la comunidad qumránica. Los textos no lo presentan como tal. No es posible identificar tampoco al Maestro de Justicia como el «Retoño de David», título aplicado al llamado «Mesías de justicia, el retoño de David» en 4QBendiciones Patriarcales 3 (TQ, 265) y a un sucesor en el trono davídico en 4QFlorilegio 1,11-12: «Esto (se refiere al) «retoño de David» que se alzará con el Intérprete de la ley que [surgirá] en Si[ón en] los últimos días». Este mismo título de «Intérprete de la Ley» tampoco es aplicable al Maestro de Justicia, como pretendía Allegro. El «Intérprete de la Ley» es mencionado también en el Documento de Damasco (6,7) y viene identificado con la «estrella» aludida en el oráculo de Balaán: «Y la estrella es el Intérprete de la ley que vendrá a Damasco, como está escrito...» (CD 7,18). En el Antiguo Testamento la designación de «Intérprete de la Ley» es demasiado genérica para aplicarla a un personaje histórico concreto (Esd 7,10; 1 Mac 14,14; Sir 32,15). En Qumrán se trata más bien de una figura esperada, posiblemente de un sacerdote legítimo.

Dado que los qumranitas esperaban la venida de dos Mesías, uno de carácter sacerdotal, el Mesías de Aarón, y otro de carácter político, el Mesías de Israel, no es probable que esperaran todavía a otros dos Mesías diferentes, un «Retoño de David» y un «Intérprete de la Ley». Es posible que el título «Retoño de David» fuera una designación del Mesías de David y el título «Intérprete de la Ley» correspondiera al Mesías de Aarón.

La esperanza mesiánica de los esenios de Qumrán se concretaba en la espera de la venida de un profeta y de dos mesías, uno sacerdotal, «de Aarón», y otro político, «de Israel»: «hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel» (1QS 9,11; TQ, 60; cf. CD 12,23; 14,19; 20,1). El profeta esperado es el prometido por Moisés conforme al libro del Deuteronomio (18,18). A veces se encuentra la fórmula en singular,

«el Mesías de Aarón y de Israel», sobre todo en el texto de las copias medievales. Esta esperanza se manifiesta también en un texto importante de 4QTestimonia, que combina cuatro citas bíblicas. Menciona un profeta como Moisés, una estrella que simboliza a un sacerdote, un cetro símbolo del Mesías davídico y una bendición de Leví:

Y habló **** (= YHWH) a Moisés diciendo: «... Les suscitaré un profeta de en medio de sus hermanos, como tú, y pondré mis palabras en su boca, y les diré todo lo que yo les ordeno. Y acaecerá que el hombre que no escuche mis palabras, que el profeta dirá en mi nombre, yo le pediré cuenta». Y profirió su poema y dijo: «Oráculo de Balaán, hijo de Beor, y oráculo del varón de ojo escrutador, oráculo del que escucha las palabras de Dios y conoce la ciencia del Altísimo, de quien ve la visión de Shadday, que cae y abre el ojo. Yo lo veo, pero no ahora, lo divisó, pero no de cerca. Ha salido una estrella de Jacob, y ha surgido un cetro de Israel. Él quebrará las sienes de Moab, y cortará a todos los hijos de Set». Y sobre Leví dice: «Dad a Leví tus Tummim y tus Urim, a tu hombre piadoso, a quien probaste en Masah, y querellaste sobre las aguas de Meribbah, el que dijo a su padre {...} {...} y a su madre 'no te he conocido' y a sus hermanos no los reconoció, y a su hijo no conoció. Pues guardó tu palabra y conservó tu alianza. Ellos han hecho brillar tus juicios para Jacob, tu ley para Israel, han puesto incienso ante tu paz y holocausto sobre tu altar». ¡Bendice, ****, su valor y acepta con placer la obra de su mano! ¡Aplasta los lomos de sus adversarios, y quienes le odian no se alcen! (4QTestimonia 1-20, TQ 185).

En conclusión, quien quiera comprender el mesianismo del judaísmo y el nacimiento del cristianismo a partir de esta matriz apocalíptica del judaísmo, representada con toda radicalidad por el esenismo qumránico, habrá de poder y de saber pensar a un mismo tiempo los dos conceptos de Ley y Apocalipsis, dejarse llevar a un tiempo por dos fuerzas y corrientes aparentemente antitéticas, la nomista y la mesiánica, y responder al mal en el mundo y en la historia con una ética hecha a un tiempo de fidelidad a la realidad regida por la Ley y de aspiración a la utopía mesiánica. Dentro de la ética farisea hay un espacio para la esperanza apocalíptica y en el esenismo apocalíptico la Ley es el camino para acelerar la venida escatológica.

La esperanza apocalíptica, representada por el esenismo, aspira al cumplimiento, a través de una brusca intervención divina, de una moral atemporal o metahistórica (escatológica), prefijada en la Ley que prevé la restauración de Israel; la corriente legalista, representada por el fariseísmo, propugna el cumplimiento minucioso y fiel, por parte de la comunidad judía, de una moral de la realidad intrahistórica, contenida y encauzada por la Ley o Torah.

No cabe contraponer radicalmente estos dos polos, pues en el judaísmo en general, y en los textos esenios de Qumrán muy en particular, el principio de la Ley y el principio del mesianismo apocalíptico marchan juntos y se apoyan el uno al otro.

Ley (*halakhah*) y mesianismo representan dos terminos en tensión,

pero se coaligan para formar la expresión «*halakhah* mesiánica» o «Torah del Mesías». Los textos de Qumrán diseñan una Ley utópica para el momento de la Restauración de Israel. Se ha podido afirmar que la Misnah es la Ley diseñada por el rabinismo para los tiempos mesiánicos (Wacholder). Los apocalípticos esenios resultan ser más legalistas que los fariseos (cf. la llamada «Carta haláquica») y la esperanza de éstos en la restauración de Israel no es menor que la de los esenios.

En el mesianismo utópico laten tendencias anárquicas y antinomistas, al igual que el mundo de la Ley y de la *halakhah* ve con inmenso recelo las especulaciones y falsas salidas mesiánicas, pero lo apocalíptico y lo legal ahondan en las mismas raíces y tratan de confluir en una misma meta final. Las dos corrientes, *halakhah* y mesianismo, tratan siempre de encontrar un acuerdo en la teoría, chocan, sin embargo, en la realidad siempre que una de las dos corrientes rompe el equilibrio por llevar al extremo sus propias tendencias.

Todo mesianismo y, en particular, el mesianismo arquetípico judío, constituye una «mezcla explosiva» de aquellas dos fuerzas. Posee por ello la fuerza indomable que confiere la creencia en que el tiempo definitivo ha llegado, que lo utópico se hace realidad y se convierte en Ley, y que el cumplimiento riguroso de esta Ley acelera el cumplimiento de la era mesiánica (Scholem, Schiffman para la época de Qumrán).

BIBLIOGRAFIA

- Baumgarten, J. M., «Some Remarks on the Qumran Law and the Identification of the Community», en *Qumran Cave IV and MMT: Special Report*, ed. Z. J. Kapera, Cracow 1991, 115-117.
- Beall, T. S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scroll*, Cambridge 1988.
- Collins, J. J., *The Apocalyptic Imagination in Ancient Judaism*, New York 1984.
- Collins, J. J. (ed.), *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Missoula MT 1979.
- Del Medico, H. E., *Deux manuscrits hébreux de la Mer Morte*, Paris 1951.
- Denis, A.-M., «Evolution de structures dans la secte de Qumrán», en *Aux origines de l'Eglise*, Bruges 1964, 23-49.
- Donceel, R.-Donceel, P., «Reprise des travaux de publication des fouilles au Khirbet Qumran»: *RB* 99 (1992), 557-573.
- Dumaine, J., «L'instruction sur les deux esprits et les interpolations dualistes à Qumrán»: *RB* 84 (1977), 566-594.
- Golb, N., «The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls»: *Proceedings of the American Philosophical Society* 124/1 (1980), 1-24.
- Hanson, P. D., *The Dawn of Apocalyptic*, Philadelphia 1975.
- Klinzing, G., *Die Umdeutung des Kultus in der Qumran Gemeinde und im Neuen Testament*, Gottingen 1971.
- Leaney, A. R. C., *The Rule of Qumran and Its Meaning*, London 1958.
- Murphy-O'Connor, J., «La genèse littéraire de la Règle de la Communauté»: *RB* 76 (1969), 528-549.
- Osten-Sacken, Peter von der, *Gott und Belial: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*, Gottingen 1969.

- Stegemann, H., «The Qumran Essenes - Local Members of the Main Jewish Union in Late Second Temple Times», en *The Madrid Qumran Congress. Actas del Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto (Madrid, 18-21 de marzo de 1991)*, Madrid 1992, 83-165.
- Sussmann, Y., «The History of *Halakha* and the Dead Sea Scrolls - Preliminary Observations on *Miqat Ma'ase Ha-Torah* (4QMMT)»: *Tarbiz* 49 (1989-1990), 11-76.
- VanderKam, J. C., «The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Sadducees?»: *Bible Review* 7 (1991), 42-47.
- Vermes, G., *The Essenes according to the Classical Sources*, Sheffield 1989.

ORIGENES DEL MOVIMIENTO ESENI Y DE LA SECTA QUMRANICA¹

Florentino García Martínez

Presentar una nueva hipótesis para comprender mejor e intentar esbozar una solución a uno de los problemas más amplia y abundantemente discutidos en la investigación qumránica desde hace más de treinta años puede parecer presuntuoso y en todo caso corre el riesgo de aumentar aún más la confusión en un campo en el que la claridad no es precisamente la virtud más abundante. Si, a pesar de esto, osamos cuestionar las certezas trabajosamente adquiridas mediante el esfuerzo de muchos investigadores, se debe al convencimiento de que ninguna de las síntesis comúnmente admitidas permite comprender la totalidad de los datos conocidos cuando dichas síntesis fueron elaboradas, a que nuevas hipótesis de comprensión de estos mismos datos permiten eliminar barreras artificialmente levantadas y, sobre todo, a que textos recientemente publicados o en vías de publicación aportan nuevos datos que exigen modificar la trama interpretativa para darles cabida.

En sustancia esta nueva hipótesis propone situar los orígenes ideológicos del movimiento esenio en la tradición apocalíptica palestina anterior a la crisis antioquena, es decir, anterior a la helenización de la Palestina y a la subsiguiente revuelta macabea, hace derivar la comunidad qumránica de una escisión interior del movimiento esenio, e intenta precisar los múltiples factores que originan la ruptura y culminan con la instalación de la comunidad en Qumrán.

Pero antes de pasar a indicar los motivos que nos llevan a formular esta hipótesis, es necesario probar que las teorías actualmente en vigor no permiten englobar todos los datos conocidos y son insuficientes para explicar los orígenes de la comunidad qumránica.

1. Conferencia leída durante el II Simposio Bíblico Español, celebrado en Córdoba del 15 al 18 de septiembre de 1985 y publicada en las actas del Congreso editadas por V. Collado Bertomeu y V. Vilar Hueso, *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba, 1987, 527-556.

Estas teorías pueden agruparse en dos grandes corrientes². La primera identifica a la comunidad qumránica con el movimiento esenio y sitúa los orígenes del movimiento esenio en el grupo de los *Hasidim* de la época macabea. El esenismo qumránico sería, pues, un fenómeno palestino, el resultado de la oposición a la helenización progresiva del país y de la cristalización de esa oposición en la revuelta macabea.

La segunda distingue claramente entre el esenismo y el grupo qumránico y postula un origen babilónico para el esenismo. El conflicto de un grupo de exilados esenios a su regreso al país con el judaísmo palestino y el influjo del Maestro de Justicia habrían causado una escisión dentro del movimiento esenio, originando así el nacimiento del grupo qumránico fiel al Maestro de Justicia.

I. ORIGENES HASIDICOS

La primera de estas teorías está de tal modo difundida y es tan universalmente aceptada que ha perdido casi el carácter de hipótesis de trabajo y se ha transformado en la manera normal de comprender e interpretar los datos proporcionados por los manuscritos³. La exposición más deta-

2. Estas dos grandes corrientes representan la decantación y el consenso obtenido después de que una investigación más serena ha permitido cribar y descartar las teorías disparatadas propuestas en los primeros años que siguieron al descubrimiento de los manuscritos. Para un panorama de estas opiniones, ver M. Delcor-F. García Martínez, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid, 1982, 28-35. No incluimos en esta presentación las dos últimas hipótesis publicadas, la de B. E. Thiering, *Redating the Teacher of Righteousness* (Sydney, 1979), *The Gospels and Qumran* (Sydney, 1981), *The Qumran Origins and the Christian Church* (Sydney, 1983) y *Jesus the Man. A new interpretation of the Dead Sea Scrolls* (New York, 1992), y la de R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran* (Leiden, 1983) y *James the Just in the Habakkuk Peshet* (Leiden, 1986). Se trata de hipótesis tan descabelladas y arbitrarias que su discusión sólo serviría a distraernos de los verdaderos problemas. Sobre la hipótesis de R. Eisenman, ver F. García Martínez, *Journal for the Study of Judaism* 14 (1983), 189-194; sobre la hipótesis de Thiering, ver F. García Martínez, *Journal for the Study of Judaism* 14 (1983), 98-99 y 15 (1984), 210-211. La tesis de Norman Golb, expuesta repetidamente desde su artículo «The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls»: *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980), 1-24, que niega la relación entre los manuscritos y las ruinas de Qumrán y el origen esenio de los manuscritos qumránicos y postula que todos ellos provienen de Jerusalén y que fueron escondidos en las distintas cuevas por los defensores de la ciudad en el período de la lucha contra Roma (68-70 a.C.), ni respeta la evidencia arqueológica ni explica la homogeneidad del contenido de los manuscritos, a menos de suponer que todos ellos provienen de la biblioteca de un grupo semejante situada en Jerusalén, con lo que las objeciones que esgrime contra la explicación habitual se vuelven contra su misma hipótesis. Una refutación detallada se encuentra en F. García Martínez-A. S. van der Woude, «A «Groningen» Hypothesis of Qumran Origins and Early History»: *Revue de Qumrán* 14 (1990), 521-554.

3. Aunque las reconstrucciones concretas de los orígenes qumránicos ofrecidas por los distintos autores son todo menos uniformes. Comparar, por ejemplo, la reconstrucción del artículo de síntesis de J. H. Charlesworth, «The Origin and Subsequent History of the Authors of the Dead Sea Scrolls: Four Transitional Phases among the Qumran Essenes»: *Revue de Qumrán* 10 (1979-81), 167-233, con las de J. Carmignac, «Les Textes de Qumrán traduits et annotés»: *Revue de Qumrán* 11 (1963), 48-56, de A. Dupont-Sommer, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte*, 1983, 349-368, y con la reconstrucción clásica de J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, 1963, 80-98, por mencionar algunas de las reconstrucciones características que partiendo de los mismos presupuestos llegan a resultados completamente distintos. Una buena presentación de los elementos problemáticos de

llada y sólidamente elaborada es la que ofreció H. Stegemann en su *Habilitationschrift*⁴. La forma en la que la teoría ha alcanzado su mayor difusión es en la síntesis ofrecida por G. Vermes⁵. Para Vermes el esenismo nace directamente del movimiento de los *Hasidim*. Este movimiento habría surgido «en la época de la cólera», un criptograma que designa la crisis helenística. El grupo de los *Hasidim* habría apoyado la revuelta macabea hasta el momento de la aceptación por Jonatán del pontificado supremo de manos de Alejandro Balas (en 152 a.C.). La oposición de una parte del grupo a los Macabeos a partir de ese momento habría causado una ruptura dentro del movimiento provocando la marcha al destierro del Maestro de Justicia y de sus partidarios. Stegemann aportó mayores precisiones a este cuadro general de los orígenes qumránicos. El Maestro de Justicia habría sido el Sumo Sacerdote legítimo, o al menos el Sumo Sacerdote en funciones, durante este período; desposeído de su cargo con la instauración en el oficio de Jonatán, se habría incorporado al grupo de los *Hasidim*, entre los que su presencia habría provocado una escisión. Una parte del movimiento esenio habría aceptado su autoridad, su interpretación de la Ley y el boicot al Templo y al culto que él propugnaba. Para la mayoría de los *Hasidim* la participación al culto del Templo era evidente y, dirigidos por el Mentiroso, se habrían opuesto a la autoridad del Maestro de Justicia, a su pretensión de encarnar la alianza divina y a su interpretación de la Ley. El grupo fiel al Maestro de Justicia originaría el esenismo y se instalará en Qumrán. La mayoría permanecerá fiel al Mentiroso y terminará por dar origen al movimiento fariseo⁶.

Dejando de lado numerosos problemas de detalle que en esta teoría son imposibles de resolver, mencionaremos únicamente dos consideraciones básicas que descartan esta corriente como adecuada para explicar el problema de los orígenes qumránicos:

— la primera es que reduce el esenismo al fenómeno marginal que es Qumrán;

— la segunda es que nada en los textos conservados apunta a que el período de la crisis antioquena haya jugado un papel importante en los orígenes o en el desarrollo del esenismo o del grupo qumránico en concreto.

Aunque los representantes de esta corriente no ignoran las diferencias entre la imagen de los esenios que nos ofrecen las fuentes clásicas⁷ ex-

estas reconstrucciones puede verse en el libro de P. R. Callaway, *The History of the Qumran Community. An Investigation* (JSPS 3), 1988.

4. H. Stegemann, *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, 1971.

5. En sus distintas publicaciones, desde su tesis de 1953, *Les Manuscrits du Désert de Juda*. Las presentaciones más recientes de su síntesis son las incluidas en su *The Dead Sea Scrolls: Qumran in Perspective*, 1977, 137-162, y *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (el nuevo Schürer), vol. II, 1979, 585-590, así como su artículo «The Essenes and History»: *Journal of Jewish Studies* 32 (1981), 18-31.

6. Stegemann, *Die Entstehung*, 210-232.

7. Estas informaciones se hallan convenientemente reunidas en A. Adam-C. Burchard, *Antike Berichte über die Essener*, 1972, donde se encuentran no sólo los textos clásicos de Josefo, Filón y Plinio, sino toda una serie de noticias menores, y dependientes frecuentemente de los anteriores, tomadas de Si-

traqumránicas y la imagen o imágenes que reflejan los escritos qumránicos, minimizan estas diferencias y las explican como el resultado de la diversidad inevitable entre las informaciones provenientes del interior mismo del movimiento y dirigidas a los propios miembros y la información adquirida desde el exterior al movimiento esenio y dirigida a un auditorio diverso, o bien como el reflejo de distintas fases dentro de la evolución del esenismo o como el resultado del carácter esotérico del esenismo qumránico⁸. Pero estas consideraciones, válidas hasta un cierto punto, no pueden hacer olvidar el hecho fundamental de que los esenios, tanto para Filón como para Flavio Josefo, representan un movimiento de gran envergadura⁹ y de tipo nacional, cuyos miembros no viven separados del resto del judaísmo sino que se hallan instalados en las ciudades del país: «no tienen una ciudad, sino que muchos se instalan en cada ciudad»¹⁰, como nos precisa Josefo, que se vanagloria de haber experimentado directamente su modo de vida¹¹.

El hecho de que ni Josefo ni Filón mencionen la instalación de Qumrán en sus descripciones de los esenios debería haber constituido ya un primer obstáculo a una simple ecuación de la realidad esenia y de la realidad qumránica. Las menciones de Josefo de Judas el Esenio enseñando en el Templo de Jerusalén en tiempos de Aristóbulo I (115-104 a.C.), de Menajén actuando en la corte de Herodes (37-4 a.C.), de Simón el Esenio profetizando el final del reinado de Arquelao (4 a.C.-6 d.C.), o de Juan el Esenio, a quien durante la guerra contra Roma se encomienda el gobierno de la provincia de Zama con Lida, Jope y Emaús, y que dirige el primer ataque contra Ascalón y perece en ese combate en el 66 d.C.¹², son otros tantos hechos que impiden asimilar sin más la comunidad aislada y recluida en Qumrán con el movimiento esenio activo en Jerusalén y en otras partes de la Palestina al menos durante los 150 años que distan entre las actuaciones de Judas y de Juan.

Por otra parte, las conexiones entre el esenismo descrito en las fuentes clásicas y extraqumránicas y la secta cuyo pensamiento, instituciones y vida nos han sido revelados en los manuscrito de Qumrán son tan es-

nesio, Hegesipo, Hipólito, Epifanio, las *Constituciones apostólicas*, Jerónimo, Filastrio, Nilo, Isidoro de Sevilla, Miguel de Antioquía y Solino, e incluso de Jospón y Alberto Magno. Los más importantes de estos testimonios se encuentran igualmente recogidos en G. Vermes-M. D. Goodman, *The Essenes According to the Classical Sources*, 1989.

8. Son los argumentos empleados ya por A. Dupont-Sommer, *Ecrits Esséniens*, 80-81, el primero en propugnar la identificación de la secta qumránica como esenia, y repetidos por los demás investigadores.

9. Que calculan un número de unos 4.000, ver Filón, *Quod omnis probus*, 75, y Josefo, *Ant. XVIII*, 21.

10. Josefo, *Bell. II*, 124. Filón se contradice al respecto, puesto que, mientras que en el fragmento de su *Hypothetica* conservado en la *Praeparatio evangelica* de Eusebio afirma que habitan en muchas de las ciudades de Judea, en *Quod omnis probus*, 76, los presenta viviendo en los pueblos y evitando las ciudades a causa de la inmoralidad de los habitantes.

11. Josefo, *Vita*, 10.

12. Respectivamente: *Bell. I*, 78-80 y *Ant. XIII*, 311-313; *Ant. XV*, 373-378; *Ant. XVII*, 345-348; y *Bell. II*, 567 y *Bell. III*, 11.19.

trechas y constantes que nos obligan a definir este grupo, marginal y sectorio en el sentido propio, como un grupo esenio¹³. Es decir, que el esenismo podía y puede comprenderse, aunque sea de una manera insuficiente, sin Qumrán, pero Qumrán sólo es comprensible en el contexto más amplio del movimiento esenio. Puesto que el mismo Josefo alude al tratar del celibato y matrimonio de los esenios a otra clase distinta de esenios y reconoce así la existencia simultánea de al menos dos tipos de esenios¹⁴, la cuestión de las relaciones del grupo qumránico con uno u otro es inevitable. Toda teoría que reduce el todo a una de sus partes, aunque sea la parte mejor conocida, es defectuosa e insuficiente. En nuestro caso concreto, esta primera explicación de los orígenes qumránicos es inadecuada, puesto que al identificar y equiparar el grupo qumránico con el movimiento esenio deja sin explicación el esenismo no qumránico, un fenómeno más amplio e importante que el representado por la secta de Qumrán.

La segunda objeción general a esta teoría es igualmente insalvable. Si nada, en las descripciones clásicas de los esenios, relaciona sus orígenes con la crisis antioquena, los datos contenidos en los manuscritos de Qumrán tampoco permiten afirmar que éste sea el período fundacional en el que la secta hunde sus raíces. En realidad, las alusiones a la crisis antioquena son prácticamente inexistentes. El nombre de Antíoco aparece en un solo documento:

Su interpretación se refiere a Demetrio, rey de Yaván, que quiso entrar en Jerusalén por consejo de los buscadores de interpretaciones fáciles, pero no entró, porque Dios no entregó Jerusalén en mano de los reyes de Yaván desde Antíoco hasta la aparición de los Jefes de los *Kittim*. Mas después ella será pisoteada (4Q169 3-4 I 2-3; TQ 245-246).

En contra de la opinión de la mayoría de los investigadores, estoy convencido de que el Antíoco aquí aludido no es Antíoco IV Epífanés, sino Antíoco V Eupátor¹⁵. Pero incluso si se admite que el texto men-

13. Ver los argumentos de congruencia halálica aducidos últimamente por J. M. Baumgarten, «The Disqualification of Priests in 4Q Fragments of the "Damascus Document", a Specimen of the Recovery of pre-Rabbinic Halakha», en *The Madrid Qumran Congress*, vol. II, 1992, 504-505. La identificación de Plinio, *Historia Naturalis*, V, 15173, de la instalación de Qumrán con la residencia de los esenios es un argumento que no puede descartarse fácilmente. Ver en este sentido J. C. VanderKam, «Implications for the History of Judaism and Christianity», en *The Dead Sea after Forty Years*, 1991, 22-25. T. S. Beall, *Josephus' description of the Essenes illustrated by the Dead Sea Scrolls* (SNTMS 58), 1988, ha estudiado con mucho detalle todos estos elementos, pero ver las reservas expresadas en *Journal for the Study of Judaism* 20 (1989), 83-88.

14. *Bell. II*, 160-161.

15. Como lo exige una interpretación literal del texto, que implica que el Antíoco en cuestión es el último rey seléucida que ocupa Jerusalén. El breve reinado de Antíoco V (164-162 a.C.), un niño de nueve años, se caracteriza precisamente por la campaña que él y su general Lisias (que es quien tuvo el control efectivo) emprendieron contra Judas Macabeo (1 Mac 6, 28-54; 2 Mac 13, 1-22; *Ant. XII*, 366-383) y en la que, no obstante el acuerdo pactado con Judas, penetrará en el Templo y derribará las murallas antes de retirarse.

ciona el período de ocupación de la ciudad por Antíoco IV Epífanes, es obligado reconocer que no nos dice nada ni sobre el intento de helenización ni sobre la resistencia que este intento provocó. Nada en el texto sugiere que el período durante el cual Jerusalén fue entregada en las manos de Antíoco haya tenido una importancia seminal en el desarrollo de la secta.

El período de los orígenes es designado en el *Documento de Damasco* (CD) como «la época de la cólera». G. Vermes afirma explícitamente que la expresión es un criptograma que sirve para designar precisamente la crisis antioqueña¹⁶. G. Jeremias va aún más lejos y, basándose en el empleo de «cólera» en los libros de los Macabeos, postula que en el judaísmo antiguo en general la expresión «época de la cólera» era comprendida como una alusión específica al período de las persecuciones de Antíoco IV Epífanes¹⁷. Sin entrar a discutir aquí el uso de «cólera» en Macabeos (pero señalando que en los textos que él cita la única referencia a una época emplea la expresión «tiempo de la catástrofe», 1 Mac 2,49), indicaremos que el empleo en Qumrán de la expresión en plural «épocas de la cólera»¹⁸, invalida este supuesto. Que no se trata de un criptograma que designa a la crisis antioqueña resalta del empleo de la expresión para aludir al juicio escatológico en la otra única utilización de la expresión en singular en Qumrán (1QH III,28). Lo que nos obliga a comprender la expresión en CD en el sentido de que con el nacimiento de la comunidad ha comenzado el período que se terminará con el juicio escatológico. Una interpretación que me parece probada por el hecho de que un redactor posterior se ha visto obligado a precisar el sentido cronológico de la expresión añadiendo al texto poético una inserción en prosa que especifica que esta «época de la cólera» se sitúa 390 años después de que Dios «les hubo entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia».

El hecho de que esta inserción rompa la estructura métrica de la actual introducción histórica de CD (lo que prueba su carácter secundario y su pertenencia a un nivel redaccional distinto¹⁹), lo mismo que la constatación de que el número concreto se inscribe en una tradición exegética que arranca de Ezequiel, no disminuye en nada su importancia²⁰. Al contrario, esta famosa inserción en CD nos prueba que el texto preexistente con su mención de la época de la cólera ha sido reinterpretado dentro de la comunidad qumránica con el fin de dotarle de una ex-

16. G. Vermes, *Qumran in Perspective*, 147-150; «The Essenes and History», 26.

17. G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (SUNT 2), 1962, 159-162.

18. 1QH frag. 1.5 y 4Q166 I, 12.

19. Un hecho señalado ya por los más antiguos comentaristas de CD y que resalta claramente en la disposición esticométrica de Jeremias, *Die Lehrer*, 151-152; ver R. A. Soloff, «Toward Uncovering Original Texts in the Zadokite Fragments»: *New Testament Studies* 5 (1958-59), 62-67, y P. R. Davies, *The Damascus Covenant* (JSOTS 25), 1982, 61-65.

20. Para una buena discusión de las distintas opiniones y una defensa de la interpretación literal, ver P. Sacchi, «Il problema degli anni 390 nel Documento di Damasco I, 5-6»: *Revue de Qumrán* 5 (1964-66), 89-96.

presión más precisa y exacta de los orígenes del grupo, orígenes que están relacionados con (pero que no son idénticos a) los del movimiento esenio y que son independientes de (y anteriores a) la crisis antioqueña.

II. ORIGENES BABILONICOS

La segunda de las dos teorías mencionadas ha tomado en serio estas dos objeciones y ofrece una reconstrucción de los orígenes qumránicos que evita ambos escollos, respetando mejor los datos conocidos. Esta teoría está asociada al nombre de J. Murphy-O'Connor, que, basado en sus detallados análisis de los distintos niveles redaccionales de 1QS y de CD²¹, ofreció una síntesis brillante, aunque no completamente convincente, de los orígenes qumránicos²². Murphy-O'Connor distingue claramente entre el movimiento esenio y el grupo qumránico. Los orígenes del movimiento esenio no tienen nada que ver con el grupo de los *Hasidim* ni con la crisis de la helenización de la Palestina, sino que se sitúan en Babilonia y en una época anterior a la crisis antioqueña. A un cierto momento, difícil de precisar (Murphy-O'Connor sugiere como posible la ola de antisemitismo originada por las victorias de Judas Macabeo y la atracción que debieron suponer estas victorias para los judíos de la diáspora), un grupo de esenios conservadores retorna de Babilonia a Israel, pero entra rápidamente en conflicto con la realidad palestina. A este grupo se unirá el Maestro de Justicia, que presentará un nuevo exilio al desierto como la solución a los problemas del grupo. Una parte del movimiento esenio aceptará su propuesta y le seguirá a Qumrán, dando origen así a la secta qumránica, mientras que la mayoría permanecerá diseminada en las ciudades del país, fieles a los ideales del movimiento esenio.

El mayor problema de esta segunda teoría es que los argumentos que aduce para probar el origen babilónico del movimiento esenio no son convincentes. El argumento central está derivado de la comprensión de CD VI,5, que Murphy-O'Connor traduce así: «Los retornados de Israel

21. Ver, para su análisis de 1QS, J. Murphy-O'Connor, «La genèse littéraire de la Règle de la Communauté»: *Revue Biblique* 76 (1969), 538-549. Este análisis fue desarrollado y ligeramente modificado por J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumrán: son évolution littéraire*, 1976. Aunque no ha sido aceptado unánimemente [ver las recensiones de E. Puech en *Revue de Qumrán* 10 (1979-81), 103-111 y de P. A. Mantovani en *Henoah* 5 (1983), 69-91], su influencia en el estudio de 1QS ha sido decisiva. Otro tanto puede decirse de su serie de artículos dedicados a estudiar los distintos niveles redaccionales de CD publicados en la *Revue Biblique*: J. Murphy-O'Connor, «An Essene Missionary Document? CD II, 14-VI, 1»: *RB* 77 (1970), 201-229; «A Literary Analysis of Damascus Document VI, 2-VIII, 3»: *RB* 78 (1971), 210-232; «The Translation of Damascus Document VI, 11-14»: *RQ* 7 (1969-71), 553-556; «The Original Text of CD 7:9-8:2 = 19:5-14»: *Harvard Theological Review* 64 (1971), 379-386; «The Critique of the Princes of Judah (CD VIII, 3-19)»: *RB* 79 (1972), 200-216; «A Literary Analysis of Damascus Document XIX, 33-XX, 34»: *RB* 79 (1972), 544-564.

22. J. Murphy-O'Connor, «The Essenes and their History»: *RB* 81 (1974), 215-244 y «The Essenes in Palestine»: *Biblical Archaeologist* 40 (1977), 100-124.

que salieron del país de Judá y fueron exilados en el país de Damasco»²³. En esta frase Murphy-O'Connor da a Damasco un valor simbólico, como equivalente de Babilonia; mantiene una significación geográfica precisa para el «país de Judá» y defiende que *ševy yśrael* no debe comprenderse en un sentido religioso: «los convertidos de Israel», sino en un sentido geográfico: «los retornados de Israel». Este último elemento me parece el más difícil de aceptar, no sólo porque la raíz *šub* en el Antiguo Testamento y en Qumrán se emplea mayoritariamente en el sentido de conversión, sino porque la expresión misma en otros lugares del CD tiene precisamente el sentido de «convertidos de Israel». CD II, 5 y XX, 17 emplean la expresión paralela *ševy peša'*, «convertidos del pecado», en la que el sentido religioso de *šub* es indiscutible. Murphy-O'Connor lo reconoce, pero lo explica como una reinterpretación del sentido geográfico de «retornados de Israel», puesto que la expresión aparece en un nivel redaccional más tardío²⁴. Pero el mismo Murphy-O'Connor se ve obligado a admitir que CD VIII, 16 y XIX, 29 emplean la misma expresión de *ševy yśrael*, en este caso con sentido religioso²⁵. Como en el caso de los «convertidos del pecado», la mención de estos «convertidos de Israel» se encuentra en un nivel redaccional distinto; pero, puesto que aquí se trata de la misma frase, Murphy-O'Connor no puede recurrir a la reinterpretación. En total, en CD encontramos seis empleos de *šub*, cuatro de los cuales tienen un sentido religioso evidente (incluso para Murphy-O'Connor). Postular para los otros dos un sentido distinto me parece gratuito²⁶. Si el redactor qumránico que unió los distintos elementos en nuestro actual CD hubiera percibido la diferencia de significación de la frase en IV, 2/VI, 5 y en VIII, 6/XIX, 29, no habría dejado de precisar el sentido o evitar la contradicción modificando la expresión. Así, pues, la teoría que sitúa los orígenes qumránicos en el «retorno» de un grupo de exiliados se ve privada de su apoyo en el texto.

Hay que añadir que un análisis detallado de los tres textos que nos hablan del origen del grupo en CD no aporta ningún elemento que pueda indicar los orígenes babilónicos del mismo, como ha probado convincentemente M. Knibb²⁷. El solo dato que contienen es que el nacimiento de la comunidad es visto como el final del destierro. En esta óptica no es el retorno del siglo VI a.C. el que termina el exilio, sino que la situación de exilio se prolonga hasta el nacimiento de la comunidad. Es la pertenencia a la

23. J. Murphy-O'Connor, «The Essenes and their History», 220. Posteriormente Murphy-O'Connor ha abandonado esta interpretación de CD VI, 5 y ha adoptado la traducción «los convertidos de Israel»: ver su «The Damascus Document Revisited»: RB 92 (1985), 223-246 (en las pp. 232-233), aunque mantiene para CD XIX, 33-34 el significado de «que retornaron (a Judea)»; igualmente ha abandonado su datación del retorno en 165-160 a.C. y sugiere que la vuelta pudo estar motivada por «cálculos esotéricos de la llegada del final escatológico», en una fecha que no precisa.

24. J. Murphy-O'Connor, «An Essene Missionary Document?», 211-212.

25. J. Murphy-O'Connor, «The Critique of the Princes of Judah», 211

26. Ver la detallada encuesta de H. J. Fabry, *Die Wurzel ŠWB in der Qumranliteratur*, 1975.

27. M. A. Knibb, «Exile in the Damascus Document»: *Journal for the Study of the Old Testament* 25 (1983), 98-117.

comunidad la que permite a cada uno pasar de la situación de desterrado a la de miembro de la alianza nueva, sin limitación geográfica alguna.

Los otros argumentos de Murphy-O'Connor: presencia de influjos extranjeros que se explicarían en un contexto babilónico²⁸, y legislación dirigida a una comunidad que reside entre paganos²⁹, tampoco son convincentes. Los influjos extranjeros no son típicamente babilónicos, sino que pertenecen al patrimonio común de la cultura helenística operativa e influyente en Palestina desde finales del siglo IV a.C. por lo menos, y los recientes trabajos de Schiffman³⁰ han probado que la legislación que regula las relaciones con los gentiles está sustancialmente de acuerdo con la *halaká* tradicional.

Ninguna, pues, de estas dos teorías ofrece una explicación satisfactoria de los orígenes qumránicos. Cada una de ellas, sin embargo, incluye elementos que son válidos y deben conservarse en una explicación global. La distinción entre el movimiento esenio y la realidad qumránica y la separación de los orígenes del esenismo de la crisis antioquena de la hipótesis de Murphy-O'Connor corresponden a los datos de los manuscritos. Lo mismo que situar los orígenes del esenismo en Palestina de la teoría de Vermes. Estos elementos válidos se encuentran igualmente en nuestra hipótesis. Pero antes de pasar a explicarla en detalle es necesario explicitar algunos de los supuestos metodológicos que la condicionan.

III. PRESUPUESTOS METODOLOGICOS

1) El primero es que toda teoría que pretenda interpretar los textos debe respetar los límites *reales* fijados por la arqueología y la paleografía. En nuestro caso esto significa que el período de los orígenes qumránicos se sitúa antes del pontificado de Juan Hircano, época en la que el grupo de sectarios se instala en Qumrán. Es cierto que la opinión común, basada en la presentación que de los resultados de las excavaciones hizo R. de Vaux en las *Schweich Lectures*³¹ admite que la primera ocupación sectaria de Qumrán se remonta al pontificado de Jonatán. Pero esta conclusión contradice los resultados obtenidos y publicados previamente por De Vaux³² y los mismos argumentos que él avanza para apoyarla³³.

28. Que Murphy-O'Connor toma de W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, 1957, 376.

29. Que Murphy-O'Connor deriva de S. Iwry, «Was there a Migration to Damascus?»: *Eretz Israel* 9 (1969), 80-88.

30. L. H. Schiffman, «Legislation Concerning Relations with Non-Jews in the Zadokite Fragments and in Tannaitic Literature»: RQ 11 (1982-84), 379-389; *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls*, 1983.

31. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 1973, 5 y 116-117.

32. En sus publicaciones precedentes, ver sus comunicaciones en la *Revue Biblique* 61 (1954), 231; 63 (1956), 538 y 565; 66 (1959), 102.

33. Estos argumentos son: los restos de esta ocupación son tan escasos que el que la ocupación ha sido de *corta duración resulta cierto*; la ausencia de monedas impide una datación directa de este pe-

El hecho es que De Vaux modificó su opinión entre los diferentes *rapport préliminaires* y esta presentación (que ha llegado a establecerse como autoritativa en espera de la publicación completa del material de las excavaciones aún no realizada) obligado no por la evidencia arqueológica, sino únicamente con objeto de dar cabida a las teorías que identificaban a un Sacerdote Impío *único* con Jonatán o con Simón; es decir, para no cerrar la puerta a la interpretación de los textos propuesta por Milik y por Cross³⁴. Es revelador en este sentido la formulación de De Vaux en la que este motivo aparece claramente³⁵, y en la del mismo Cross³⁶, basada en la ausencia de monedas seleúcidas anteriores a Hircano excepto 6 bronce, sin fecha precisa, de Antíoco III, IV y V. Si se tiene en cuenta que Hircano probablemente sólo empezó a acuñar moneda a partir de 119 a.C.³⁷, se ve claramente que el argumento contradice no sólo la identificación del Sacerdote Impío con Jonatán, sino la misma identificación con Simón propuesta por Cross, y que la media docena de años postulada por éste no es más que una escapatoria para dar entrada al personaje³⁸.

Pero si se abandona la hipótesis de un Sacerdote Impío *único* y se admite la teoría de Van der Woude que supone que «Sacerdote Impío» es una designación colectiva que se refiere en orden cronológico a los distintos Sumos Sacerdotes asmoneos³⁹, si se realiza que el Maestro de Justicia entra en conflicto únicamente con tres de estos «Sacerdotes Impíos»: Jonatán, Simón y Juan Hircano, y que el famoso texto de 1QpHab XI, 4-8 (TQ, 252) se refiere precisamente a Hircano, el único «Sa-

riodo de ocupación; los restos de cerámica son idénticos a los del período siguiente, lo que indica una continuidad entre los períodos Ia y Ib. El período Ib comienza durante el pontificado de Alejandro Janeo; y puesto que «la modesta envergadura de los edificios testimonia que esta primera instalación fue de breve duración», su extensión hasta el pontificado de Jonatán, unos 50 años, es gratuita y sin fundamento.

34. Milik identifica al Sacerdote Impío con Jonatán, *Ten Years*, 84-87; Cross lo identifica con Simón, ver su obra *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*, 1958, 107-115.

35. R. de Vaux, *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*, 116-117.

36. F. M. Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 43-44.

37. Ver Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period*, 1967, 41-52 y «The Beginning of the Hasmonean Coinage»: *Israel Exploration Journal* 24 (1974), 59-61.

38. E.-M. Laperrousaz, que ha analizado críticamente los argumentos arqueológicos de De Vaux llegando a una conclusión distinta en cuanto al final del período Ib, confiesa que es imposible datar con precisión el comienzo de la instalación qumránica, el período Ia, *Qoumrân. L'établissement Essénien des bords de la Mer Morte. Histoire et archéologie du site*, 1976, 33.

39. A. S. van der Woude, «Wicked Priest or Wicked Priests? Reflections on the Identification of the Wicked Priest in the Habakkuk Commentary»: *Journal of Jewish Studies* 23 (1982), 349-359. Una cierta pluralidad de Sacerdotes Impíos había sido ya postulada por W. H. Brownlee, «The Historical Allusions of the Dead Sea Habakkuk Midrash»: *BASOR* 126 (1950), 10-20, y, aún antes, por B. Reicke, «Die Ta'amire-Schriften und die Damaskus Fragmenten»: *Studia Theologica* 2 (1949), 60, pero sin encontrar eco alguno. Van der Woude ha proporcionado a la hipótesis las bases metodológicas necesarias y la ha transformado en la clave de comprensión de los *pesharim*. El punto más problemático de la hipótesis, la posibilidad de atribución del Sumo Sacerdocio a Judas Macabeo, ha sido confirmado por mi estudio «Judas Macabeo. ¿Sacerdote Impío? Notas al margen de 1QpHab VII, 8-13», en *Mélanges bibliques et orientaux en honneur de M. Mathias Delcor* (AOAT 215), 1985, 169-181.

cerdote Impío» que persigue al Maestro de Justicia en el lugar de su desierto, es decir, en Qumrán (lo que implica que la instalación en Qumrán es contemporánea con el pontificado de Hircano), la ampliación forzada del cuadro cronológico se hace innecesaria y es posible coordinar los resultados de un análisis literario del *Pesher de Habacuc* con los límites reales fijados por la arqueología. Los datos firmes proporcionados por las excavaciones son que el período Ib es precedido por un período de ocupación sectaria *de corta duración*, período Ia, es decir, que la ocupación sectaria de Qumrán comienza durante el pontificado de 30 años de duración del predecesor de Alejandro Janeo, Juan Hircano, el Sumo Sacerdote durante cuyo mandato se opera la ruptura dentro del movimiento esenio que da origen a la instalación del Maestro de Justicia y de sus partidarios en Qumrán y el último Sacerdote Impío con el que el Maestro de Justicia entra en conflicto.

2) Otro presupuesto metodológico importante es que la ruptura entre el grupo qumránico y el movimiento esenio del que proviene ha debido ser precedida de un período de tiempo más o menos largo, pero en todo caso suficientemente extenso como para permitir el desarrollo ideológico que diferenciará al grupo qumránico de la matriz esenia de la que proviene y que terminará con la escisión. Una buena parte de los problemas que la investigación de los orígenes qumránicos ha encontrado proviene del falso presupuesto de que la incorporación del Maestro de Justicia al movimiento esenio marca el momento de la instalación en Qumrán. De ahí la objeción frecuentemente hecha a los partidarios de una interpretación literal de los conocidos datos cronológicos de CD de que esto les obligaría a situar la instalación en Qumrán en una fecha imposible alta e incompatible con los datos arqueológicos. O el embarazo de Murphy-O'Connor para incorporar en su teoría los 20 años que preceden a la entrada en escena del Maestro de Justicia y durante los cuales los miembros del movimiento esenio son «como ciegos que buscan a tientas su camino». Puesto que Murphy-O'Connor sitúa el retorno esenio a Palestina después de 165 a.C. y la instalación en Qumrán en 152 a.C., se ve obligado a interpretar los 20 años como designación de media generación y a comprender esta media generación como durando únicamente 10 años⁴⁰. Estos problemas se eliminan si se reconoce la importancia y la extensión de esta fase pre-qumránica o período de formación, un período extraordinariamente fecundo del que deben proceder los escritos que sientan las bases ideológicas de la ruptura con el movimiento esenio, y durante el cual se desarrollan los conflictos que se resolverán con la marcha al desierto del grupo sectario.

Estos dos presupuestos determinan los límites cronológicos de nuestra hipótesis sobre los orígenes y obligan a distinguir entre la cuestión de los orígenes qumránicos y la de los orígenes del movimiento esenio.

40. J. Murphy-O'Connor, «The Essenes and History», 224-225.

3) Un tercer presupuesto de nuestra hipótesis es que la literatura no-bíblica encontrada en las distintas cuevas de Qumrán está relacionada o con la secta de Qumrán o con las corrientes ideológicas en las que la secta hunde sus raíces. Evidentemente no todos los manuscritos no-bíblicos encontrados son de un origen qumránico; la datación paleográfica de ciertos manuscritos excluye formalmente el que hayan sido compuestos o copiados en Qumrán y la larga historia redaccional de varias obras exige igualmente el que los niveles más antiguos hayan sido compuestos en un período anterior a la instalación de la comunidad junto al Mar Muerto. Pero, visto el carácter de la comunidad qumránica, me parece impensable el que haya conservado y utilizado obras incompatibles con su propia ideología. La biblioteca de la comunidad no debe ser vista como una biblioteca moderna, como una especie de depósito del saber de la época; la ausencia total de obras «profanas» es en este sentido reveladora. Pero ni siquiera, visto el carácter exclusivista de la comunidad y las repetidas prohibiciones de contacto con los no-miembros, me parece posible que la comunidad haya conservado la literatura religiosa de grupos ajenos o claramente hostiles. Aun dejando el amplio espacio necesario para permitir una evolución ideológica inevitable y reconociendo que no existe nada que pueda considerarse como un «canon» qumránico, una situación como la de las antiguas bibliotecas de los seminarios católicos en las que un apartado especial e inaccesible encerraba las obras que la Iglesia había incluido en el Índice de Libros Prohibidos es impensable en Qumrán.

Este presupuesto implica que si el hecho de haber sido encontrada en Qumrán no nos garantiza el origen qumránico de una obra determinada, sí nos asegura que esta obra ha sido comprendida por la comunidad como compatible con su ideología propia (y con su *halaká*, aún más importante que su ideología), es decir, como proveniente o del movimiento esenio o de la tradición apocalíptica en la que el movimiento esenio se inspira⁴¹. Lo que equivale a decir que la literatura no-bíblica encontrada como parte de la biblioteca qumránica puede dividirse en:

- obras sectarias, que representan el pensamiento y la *halaká* qumránica en su forma más desarrollada y típica;
- obras del período de formación, que presentan una visión aún no tan claramente diferenciada del esenismo del que emanan, pero que sientan las bases del desarrollo posterior y ofrecen una *halaká* ya característica;
- obras que reflejan el pensamiento esenio y concuerdan con lo que las fuentes clásicas nos enseñan sobre el esenismo no qumránico o que pueden atribuirse a este movimiento;

41. En el artículo «The Damascus Document Revisited»: RB 92 (1985), 240, Murphy-O'Connor hace una observación importante que aparentemente contradice este presupuesto: que esta literatura formaría parte de la prehistoria del Maestro de Justicia, pero no de la prehistoria del movimiento esenio anterior e independiente de él. Pero, puesto que esta figura es determinante en la formación del pensamiento qumránico, como el mismo Murphy-O'Connor reconoce, su «prehistoria» puede considerarse como la prehistoria de la secta que él origina.

— obras que pertenecen a la tradición apocalíptica de la que emana el esenismo y que han sido consideradas como parte del patrimonio común.

Este presupuesto nos permitirá establecer en el período anterior al pontificado de Juan Hircano tres etapas en el desarrollo que culmina con la instalación sectaria en Qumrán:

- etapa *pre-qumránica* de formación sectaria,
- etapa *esenia*,
- etapa *apocalíptica*.

Estas tres etapas se suceden cronológicamente y culminan en la instalación del grupo en Qumrán. Pero este presupuesto no supone automáticamente una ordenación cronológica sucesiva de los cuatro tipos de literatura señalados, ya que la compatibilidad ideológica es independiente de la fecha de origen.

4) Un último presupuesto, aunque no el menos importante, es el de la naturaleza compuesta de las obras fundamentales y del carácter evolutivo del pensamiento en ellas reflejado. Ambos elementos son el resultado de una visión no estática de una realidad religiosa que se desarrolla durante más de 200 años. Este presupuesto implica el reconocimiento de que buena parte de los escritos mejor conservados incorporan elementos de los distintos períodos o etapas, reinterpretados al filo de la evolución histórica, así como la aceptación de que ideas centrales dentro de la comunidad como el determinismo, mesianismo o escatología, pueden presentarse bajo formas distintas en distintos documentos de la comunidad o en distintas redacciones de un mismo documento. Por sólo mencionar los dos ejemplos mejor conocidos: «El manifiesto de fundación» de IQS proveniente del período formativo pre-qumránico ha sido incorporado y transformado para adaptarlo a los sucesivos desarrollos históricos, teológicos y organizativos de la comunidad ya instalada en Qumrán; el núcleo esenio de CD, completado con una serie de prescripciones haláquicas del período formativo, ha sido claramente reinterpretado una vez constituida la comunidad y en un período ciertamente posterior a la muerte del Maestro de Justicia.

Por otra parte, este presupuesto reconoce que la evolución del pensamiento no es forzosamente lineal y directa, y que es posible que distintas concepciones hayan incluso coexistido temporalmente. Lo que determina el tipo de evidencia que nuestra hipótesis toma en consideración y la manera crítica con la que esta evidencia es considerada⁴².

IV. NUEVA HIPOTESIS

La hipótesis de comprensión de los orígenes qumránicos que aquí presentamos parte de estos presupuestos y distingue claramente el problema

42. Mencionada en CD XX, 14.

de los orígenes del movimiento esenio y el problema de los orígenes de la secta qumránica⁴³. Las informaciones sobre los orígenes del movimiento esenio deben buscarse en las noticias clásicas sobre los esenios, en las obras esenias conservadas en Qumrán y en los documentos esenios incorporados en obras qumránicas posteriores. El estudio de estos materiales nos permite concluir que el esenismo es un fenómeno palestino, anterior a la crisis antioquena, que hunde sus raíces en la tradición apocalíptica. Las informaciones sobre los orígenes qumránicos, por el contrario, se hallan contenidas en las obras del período de formación pre-qumránica, en los documentos de este período incorporados en obras sectarias posteriores y en las mismas obras sectarias que expresamente se refieren al período de los orígenes. Su estudio nos permite comprender los motivos haláquicos, ideológicos y políticos que originan el cisma dentro del movimiento esenio que cristalizará con la instalación en Qumrán.

1. Orígenes del movimiento esenio

Josefo, que es quien más informaciones ha conservado sobre el movimiento esenio, introduce por vez primera a los esenios en la escena política palestina en tiempos de Jonatán junto con los saduceos y fariseos⁴⁴. Lo que parece implicar que comprende el movimiento esenio, como el fariseo y saduceo, como un fenómeno típicamente palestino. Esto aparece aún más claramente en la presentación de las tres sectas en *Ant.* XVIII, 11, donde nos asegura que estas tres «filosofías» hebreas, «que existen desde los tiempos más antiguos», hunden sus raíces en sus *tradiciones propias*, un dato que Filón en su *Apología* expresará diciendo que se remontan a Moisés. Es cierto que Josefo (*Ant.* XV, 371) afirma que los esenios son un grupo «que practica el género de vida que Pitágoras enseñó a los griegos», una afirmación que ha sido empleada para situar los orígenes del movimiento en las doctrinas neo-pitagóricas. Pero, como ha sido frecuentemente señalado⁴⁵, lo único que Josefo hace en este caso es dar un punto de referencia a sus lectores paganos para permitirles comprender el fenómeno palestino, del mismo modo que al hablar de los fariseos (*Vita* 12) dirá que se asemejan a los estoicos⁴⁶. Ni en uno ni en

43. También D. Dimant, en su contribución «Qumran Sectarian Literature», en *Jewish Writings of the Second Temple Period* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum, II, 2), 1984, 483-550, concluye su presentación de la historia de la secta distinguiendo entre los orígenes de las doctrinas sectarias, que sitúa en una corriente indeterminada en los siglos III y II a.C., y las circunstancias históricas y políticas, que no precisa, y que llevan a la creación actual de la secta. Aunque su conclusión desliza correctamente los orígenes ideológicos de la secta de la crisis antioquena y sitúa estos orígenes en Palestina en una época anterior, no consigue identificar el terreno concreto en el que las doctrinas sectarias surgen («una amplia corriente existente dentro del judaísmo») y sobre todo mantiene la identidad entre el movimiento esenio y el grupo sectario, viciando así toda su reconstrucción histórica.

44. *Ant.* XIII, 171-172.

45. Ver las referencias en L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship: 1937-1980*, 1984, 590-592.

46. Hipólito, en un intento claramente apologetico, invertirá los términos y hará a Pitágoras y a

otro caso puede hablarse de un origen extrapalestino. Como Hengel señala⁴⁷, la dependencia directa de los esenios de los pitagóricos es improbable, visto el celo esenio en defender su heredad judía contra los influjos ajenos.

Por otra parte, el hecho de que Josefo introduzca por vez primera (*Ant.* XIII, 171-172) a los esenios, fariseos y saduceos en tiempos de Jonatán, ha sido invocado con frecuencia como prueba de un origen macabeo de las sectas. Si ésta fuera la correcta interpretación del texto, la afirmación ya citada de *Ant.* VIII, 11 de que existen «desde los tiempos más antiguos», o, como dice Plinio (*Historia Natural* V, 73), que existen *per saeculorum milia*, sería incomprensible. Pero el hecho es que Josefo⁴⁸ no dice que las sectas surgen en ese período, sino que los esenios, como los fariseos y los saduceos, son sectas que «existen ya» en tiempos de Jonatán, lo que lógicamente supone que sus orígenes se sitúan en un período anterior.

Pero no sólo las informaciones clásicas sobre los esenios nos indican su origen palestino, los mismos textos esenios pre-qumránicos contienen indicaciones en este sentido.

Al discutir la interpretación de Murphy-O'Connor negábamos que los argumentos que él emplea para postular un origen babilónico del grupo reflejado en los niveles más antiguos de CD fueran convincentes. Aquí podemos añadir que una serie de indicios en estos mismos niveles prequmránicos de CD apuntan a un origen palestino, como son una serie de prescripciones haláquicas referidas específicamente a la ciudad de Jerusalén y en completo acuerdo con las *halakoth* de 11QTemple⁴⁹, a las que lo más lógico es suponer un contexto palestino, lo mismo que a las *halakoth* que determinan la presentación de ofrendas en el Templo⁵⁰.

Más clara aún que estos indicios indirectos es la síntesis de 1 En 90. Dentro del panorama histórico que representa la segunda de las visiones del *Libro de los Sueños* conocida como el *Apocalipsis de los Animales*, y en la descripción del período que va de Alejandro Magno al alzamiento macabeo, el autor nos describe el nacimiento de un grupo que marca el final del tercer período y el comienzo del cuarto período en los que divide la historia desde el destierro hasta la era escatológica:

He aquí que nacieron corderos de aquellas ovejas blancas y comenzaron a abrir los ojos, a ver y a gritar a las ovejas. Pero las ovejas no les gritaban ni escuchaban sus palabras, sino que eran sordas en extremo y sus ojos eran total y absolutamente ciegos.

los estoicos depender de los esenios: «Las prácticas esenias que conciernen a la Divinidad son más antiguas que las de todas las naciones; lo que prueba que todos aquellos que han hablado de Dios o de la creación no han recibido sus doctrinas de otra fuente que de la Ley judía. Entre ellos, son sobre todo Pitágoras y los estoicos de Egipto los que han aprendido en la escuela de los esenios», *Refutatio* IX, 27.

47. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 1973, 445-453.

48. Como ha notado Feldman, *Josephus and Modern Scholarship*, 564-594.

49. Comparar CD XII, 1-2 con 11QTemple XLV 11-12, por ejemplo.

50. CD XI, 17-21.

Este grupo surge al cumplirse los primeros 58 períodos de la historia. Los 12 períodos restantes antes del reino mesiánico están ocupados por la persecución de estos corderos y el martirio de uno de ellos, junto con la posterior revuelta macabea y las batallas de Judas. Es decir, que el autor sitúa el nacimiento del grupo con el que él se identifica en Palestina y en un período anterior a la crisis antioquena. R. Beckwith, en una serie de artículos⁵¹, ha intentado probar que la fecha precisa en la que surgen estos corderos es la de 251 a.C. D. Dimant, utilizando una base de cálculo distinta, llega a la fecha de 199 a.C.⁵². Aquí no es necesario entrar en detalles. Lo importante es señalar que el *Libro de los Sueños*, que no es una obra qumránica⁵³ pero que está ciertamente relacionada con la secta, nos atestigua, como las informaciones clásicas sobre los esenios, los orígenes palestinos y pre-macabeos del grupo del que se derivará la comunidad qumránica⁵⁴.

Pero la mejor prueba consiste, en mi opinión, en mostrar que ideas características y fundamentales del esenismo y de la secta qumránica se encuentran ya en una u otra forma dentro de la tradición apocalíptica palestina, y que esta tradición es independiente y anterior a la crisis antioquena.

Este segundo elemento, cuya aceptación es hoy día general, se ha impuesto gracias al descubrimiento de los fragmentos arameos de Enoc de la Cueva 4 de Qumrán, que han obligado a reconocer que tanto el *Libro de los Vigilantes* como el *Enoc astronómico* se remontan por lo menos al siglo III a.C. y que no existe, por tanto, ninguna relación entre el origen de los apocalipsis más antiguos y la crisis antioquena.

Que ciertos elementos característicos del movimiento esenio y de la secta qumránica se remontan a esta tradición apocalíptica es una idea que comienza a abrirse paso poco a poco y que mostraremos con la ayuda de algunas publicaciones recientes.

51. R. Beckwith, «The Significance of the Calendar for Interpreting Essene Chronology and Eschatology»: RQ 10 (1979-81), 167-202; «The Earliest Enoch Literature and its Calendar»: RQ 10 (1979-81), 365-403; «The Pre-History and Relationship of the Pharisees, Sadducees and Essenes. A Tentative Reconstruction»: RQ 11 (1982-84), 3-46.

52. D. Dimant, «Jerusalén y el Templo en el Apocalipsis de los Animales (I Enoc 85-90) a la luz del pensamiento de los manuscritos del Mar Muerto»: *Shnaton* 5/6 (1981-82), 177-183 (en hebreo); «La Historia según el Apocalipsis de los Animales»: *MYMY* 2 (1982), 18-37 (en hebreo); «Qumran Sectarian Literature», 544-545.

53. Su fecha de composición se sitúa generalmente entre 165 y 160 a.C., lo que permitiría considerarla como una obra del período de formación; pero, a pesar de las numerosas relaciones que presenta con la literatura qumránica puestas de relieve por D. Dimant, su posición pro-macabea parece implicar un origen no sectario. En Qumrán se han encontrado restos de cuatro copias de la obra: 4QEn^a es del tercer cuarto del siglo II a.C.; 4QEn^b fue escrita en la primera mitad del siglo I a.C. y 4QEn^{c,d} en el último tercio del siglo I a.C., ver J. T. Milik, *The Books of Enoch* (1976), 5.178.225 y 224.

54. Un argumento semejante podría construirse a partir de *Jub.* 23,26: «En estos días, los niños comenzarán a examinar las leyes y a estudiar los mandamientos, volviendo al camino de justicia». También *Jubileos* es una obra relacionada con el pensamiento sectario, de la que han aparecido en Qumrán abundantes copias, y escrita en la primera mitad del siglo II a.C.; pero tampoco puede considerarse como una obra qumránica, ver J. C. VanderKam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, 1977, 258-283.

Así, P. Sacchi ha demostrado claramente que el *determinismo*, característico del movimiento esenio según las fuentes clásicas⁵⁵, y tan prominente en los escritos sectarios⁵⁶, proviene de la idea de un pecado de origen que precede a la historia, una idea esencial en la tradición apocalíptica más antigua⁵⁷. El hecho de que en un cierto momento dentro de la evolución del dualismo qumránico aparezca la idea de que el ángel de las tinieblas ha sido creado como tal directamente por Dios, destruyendo así uno de los polos del pensamiento apocalíptico⁵⁸, no obsta a que los orígenes del determinismo esenio hayan sido condicionados por el pensamiento de la apocalíptica más antigua reflejado en el *Libro de los Vigilantes*. Es más, yo pienso que el claro dualismo del período propiamente sectario se halla condicionado por el determinismo histórico reflejado en obras de la segunda fase de la apocalíptica, como el *Libro de los Sueños* o *Jubileos*, obras que, como hemos sugerido, no pueden considerarse qumránicas. Lo que el pensamiento sectario realiza es la aplicación a la esfera del individuo de este determinismo histórico de los apocalipsis, determinismo histórico que también aparece como tal en obras sectarias.

Otro elemento característico del movimiento esenio y del pensamiento qumránico cuyos orígenes se sitúan en la tradición apocalíptica es el de la *interpretación*. Filón (*Quod omnis probus*, 80-82) nos recuerda que los esenios, para quienes ni la física ni la lógica eran disciplinas importantes, deducían su moral «empleando continuamente las leyes ancestrales, que el alma humana no habría podido concebir sin la inspiración divina», y explica más adelante el contexto hermenéutico en el que la interpretación de estas leyes se realiza:

Uno de ellos toma los libros y lee y otro de los más instruidos avanza y explica lo que, en estos libros, es de difícil comprensión. La enseñanza se realiza entre ellos lo más frecuentemente mediante símbolos, siguiendo una antigua tradición.

Los análisis de J. Blenkinsopp⁵⁹ (que permanece fiel a la hipótesis tradicional sobre los orígenes del esenismo) sobre la interpretación como clave en el desarrollo del sectarismo muestran que el tipo de interpretación esenia que culminará en Qumrán con el desarrollo de una concep-

55. *Ant.* XIII, 172: «La secta de los esenios declara que el destino es el Señor de todo y que nada sucede a los hombres que no sea conforme a su decisión»; ver igualmente *Ant.* XVIII, 18.

56. Ver últimamente H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*, 1980, 184-200, y la monografía anterior de E. M. Merrill, *Qumran and Predestination*, 1975, que se concentra en IQH.

57. P. Sacchi, «Riflessioni sull'essenza dell'apocalittica: Peccato d'origine e libertà dell'uomo»: *Henoch* 5 (1983) 31-61; ver igualmente su estudio anterior, «Il Libro dei Vigilanti e l'Apocalittica»: *Henoch* 1 (1979), 42-78.

58. Obstáculo que impide a Sacchi derivar los orígenes del determinismo esenio de la tradición apocalíptica, «Riflessioni», 61.

59. J. Blenkinsopp, «Interpretation and the Tendency to Sectarianism: An Aspect of Second Temple History», en *Jewish and Christian Self-Definition*, vol. II, 1981, 1-26.

ción propia de esta interpretación como revelada⁶⁰ no es más que el resultado y la prolongación de la transformación de la interpretación profética que se realiza dentro de la tradición apocalíptica. Es en esta tradición donde encontramos primero el recurso a los libros secretos o a las tablas celestes como procedimiento hermenéutico, un recurso que aparece tanto en las descripciones clásicas de los esenios (*Bell.* II, 136.142.159) como en obras esenias⁶¹ y en obras propiamente sectarias⁶².

Un tercer elemento importante en el movimiento esenio y en los escritos sectarios es la conciencia de la *comunidad con el mundo angélico*, uno de los aspectos generalmente reconocidos como centrales en la tradición apocalíptica⁶³. La importancia de este elemento en los escritos sectarios aparece no sólo en composiciones como la *Liturgia Angélica* sino en textos como *1QM* VII, 6, que justifica la exigencia de pureza ritual en la guerra santa «porque los ángeles de santidad están junto con sus ejércitos», o como *1QS* XI, 7-8:

A quienes Dios ha elegido, les ha dado como posesión eterna, y él ha puesto su heredad con el lote de los Santos, y con los Hijos del Cielo ha unido su asamblea para formar el Consejo de la Comunidad.

Estos textos nos revelan una familiaridad con el mundo angélico⁶⁴ que prolonga la familiaridad que encontramos ya en los más antiguos niveles de la tradición apocalíptica y que nos permite comprender la información de Josefo sobre los esenios (*Bell.* II, 142) según la cual «los nombres de los ángeles» forman una parte importante de su saber secreto.

Otro elemento para mí revelador⁶⁵ es la concepción del *Templo escatológico*. Las descripciones clásicas nos dicen que los esenios enviaban sus ofrendas al Templo, pero que no ofrecían allí sacrificios (Josefo, *Ant.* XVIII, 19) sino que sacrificaban entre ellos, o que rechazaban absolutamente los sacrificios, prefiriendo a los mismos la santificación del pensamiento (Filón, *Quod omnis probus*, 75), dos afirmaciones difíciles de conciliar entre sí, pero que atestiguan el rechazo esenio del Templo y del culto

60. Este aspecto fue puesto de relieve por O. Betz, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*, 1960.

61. Ver F. García Martínez, «Las Tablas Celestes en el Libro de los Jubileos», en *Palabra y Vida. Homenaje a José Alonso Díez*, 1984, 333-349, donde se pone de relieve la dependencia de *Jubileos* con relación a *1 Enoc* en este aspecto.

62. Ver F. Nötscher, «Himmliche Bücher und Schickalsglaube in Qumran»: *RQ* 3 (1958-59), 405-411.

63. C. Rowland, *The Open Heaven*, 1982, 113, ve en él la esencia misma de la apocalíptica.

64. Rowland insiste en el carácter permanente de esta comunidad qumránica con el mundo celeste, lo que la diferenciaría del carácter temporal que presenta en la apocalíptica: *The Open Heaven*, 120. Según él, este cambio se debería a que la comunidad ha sustituido al Templo como el lugar de encuentro con las realidades celestes.

65. Este elemento lo he desarrollado más ampliamente en «Essenisme Qumranien: Orígenes, características, héritage», en *Correnti culturali e movimenti religiosi del Giudaismo*, 1987, 37-57, y en «La Nueva Jerusalén y el Templo Futuro de los MSS de Qumrán», en *Salvación en la Palabra. En memoria de Alejandro Díez Macho*, 1986, 563-590.

allí practicado. Los manuscritos qumránicos nos muestran este mismo rechazo y nos proporcionan además elementos suficientes para comprender los motivos de esta posición y para encontrar los orígenes de la misma en la concepción del Templo escatológico de la tradición apocalíptica.

La concepción del Templo normativo de *11Q Temple* nos explica la radicalidad de la oposición sectaria y al mismo tiempo su carácter transitorio, a la espera de poder hacer realidad el Templo normativo. Nos explica igualmente el carácter vicario y temporal de la sustitución del Templo y de sus sacrificios por la Comunidad considerada como Templo. Pero el mismo *11Q Temple* XXIX, 9-10 nos prueba que este Templo normativo no es el Templo definitivo, sino que sólo deberá durar «hasta el día de la creación, cuando Yo cree mi Templo estableciéndolo por siempre». Es decir, que el Templo final, escatológico, será creado directamente por Dios. Esta idea, que aparece igualmente en otros textos sectarios como *1QM* II, 1-6 y sobre todo *4Q174*, es la que permite comprender la posición esenia con relación al Templo y su ambigüedad, puesto que revela la inadecuación del Templo actual y su carácter transitorio. Ahora bien, esta idea del Templo escatológico, como ha probado Hammerton-Kelly⁶⁶, se desarrolla en el interior de la tradición apocalíptica a partir de la ideología del Templo de Ezequiel. Después del fracaso del compromiso entre esta ideología del Templo y la concepción del Templo de la tradición sacerdotal que representan Ageo y Zacarías, esta concepción desaparece de la escena oficial durante el período de la Restauración y sólo la encontramos en la tradición apocalíptica, donde representa una constante, puesto que aparece en *1 Enoc*, en *Jubileos* y en el *Testamento de Leví*, o en *Asunción de Moisés* y *II Baruc*, por sólo citar algunos ejemplos representativos de dos épocas distintas.

Este rápido recorrido prueba que la mejor manera de comprender un buen número de elementos característicos del pensamiento esenio es la de situarlos en el contexto de la tradición apocalíptica del siglo III a.C. Precisar la fecha exacta en la que el movimiento esenio surge como realidad distinta de la matriz apocalíptica me parece imposible. El resultado concreto de nuestra investigación sólo permite afirmar con confianza que estos orígenes se sitúan en un período anterior a la crisis antioquena, y que las indicaciones concordantes de *1 Enoc* 90 y de *CD* apuntan al final del siglo III a.C. o a comienzos del siglo II a.C. como el período de los orígenes del movimiento esenio.

2. Orígenes de la secta qumránica

En el origen del desarrollo dentro del esenismo que desembocará en la formación de la secta qumránica está la figura poderosa del personaje que, a falta de un nombre concreto, designamos con el título que los es-

66. R. G. Hammerton-Kelly, «The Temple and the Origins of Jewish Apocalyptic»: *Vetus Testamentum* 20 (1970), 1-15.

critos sectarios le atribuyen: el Maestro de Justicia. CD I, 5-12 es categórico en este sentido⁶⁷: la «raíz de la plantación» que Dios hace crecer de Israel y de Aarón en el tiempo de la cólera, los únicos en Israel que comprenden sus iniquidades y reconocen su culpa, es decir, los miembros del movimiento esenio:

... eran como ciegos y como quienes a tientas buscan el camino durante veinte años. Y Dios consideró sus obras, porque le buscaban con corazón perfecto, y suscitó para ellos un Maestro de Justicia para guiarlos en el camino de su corazón *Vacat*. Y para dar a conocer a las últimas generaciones lo que él había hecho a la generación última, a la congregación de los traidores (TQ, 80).

En este texto la función del Maestro de Justicia es doble: guiar a los fieles por el camino justo, y hacer conocer a todos la inminencia y el resultado del juicio divino. El primer elemento subraya la función de interpretación haláquica de su actuación como característica⁶⁸, el segundo, la intensidad de la espera escatológica de su mensaje.

La escatología es precisamente uno de los elementos que no tienen ningún relieve en las descripciones clásicas del esenismo, pero que en los escritos sectarios de Qumrán es prominente y presenta un claro desarrollo⁶⁹. Este elemento es igualmente fundamental en la tradición apocalíptica y tiene una importancia enorme en obras como *Jubileos* y el *Libro de los Sueños*. Estas obras presentan, como decíamos, estrechas relaciones con las obras sectarias, aunque deba atribuírseles un origen distinto, y ambas han sido escritas durante el período formativo de la comunidad. Este hecho nos permite ver en ellas el hilo conductor que marca el desarrollo de la espera escatológica de los niveles proféticos del Antiguo Testamento a través de la escatología apocalíptica y que culmina en la espera escatológica que define al Maestro de Justicia y que marcará a la comunidad por él creada⁷⁰. De esta presentación de CD puede deducirse que el elemento escatológico constituyó un aspecto importante en la polémica que dio origen a la secta.

Pero yo pienso que el primer elemento señalado en el texto citado de CD fue aún más importante y de mayor influjo de cara a la constitución

67. Igualmente categórico es 4Q171 III, 15-17: «Su predicción se refiere al Sacerdote, 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 enderezó su camino en verdad».

68. El otro único empleo del verbo *drk* en CD se encuentra en la cita de Núm 24,17 en CD VIII, 19, donde se precisa que esta estrella es el Intérprete de la Ley.

69. El más reciente intento de trazar este desarrollo es el de P. R. Davies, «Eschatology at Qumran»: *Journal of Biblical Literature* 104 (1985), 39-55. Davies supone que la escatología de *Jubileos*, CD y 4QDibHam representa la escatología esenia en cuanto distinta de la escatología qumránica y caracteriza al grupo qumránico como un grupo cismático que pretende haber dado cumplimiento a las expectativas esenias.

70. Este desarrollo ha sido puesto en relieve por J. Duhaime, «La Règle de la Guerre de Qumrán et l'Apocalyphtique»: *Science et Esprit* 36 (1984), 67-88, que explica la transformación de la espera escatológica dentro de la comunidad qumránica en función de los orígenes sacerdotales de la secta que se ha apropiado el pensamiento apocalíptico.

del grupo como secta. En el judaísmo pluralista de la época, el camino de la formación sectaria no se jalona con diferencias ideológicas o de escatología, sino que se recorre al nivel de la *halaká* que regula la vida concreta. Es, pues, en la *halaká* donde debemos buscar los motivos que provocarán la ruptura.

Afortunadamente disponemos ahora de dos documentos que nos muestran algunos de los problemas haláquicos en cuestión. El primero cronológicamente es el *Rollo del Templo* (11Q Temple, TQ, 202 ss.). El segundo, y el más explícito, es una carta haláquica conocida con el título de *Miqsat ma'ase torah* (Algunos de los preceptos de la Torah = 4QMMT; TQ, 130) que precisa los motivos de la separación de la secta qumránica.

El *Rollo del Templo* es una obra cuya composición puede atribuirse al Maestro de Justicia, que proviene en todo caso del período formativo de la secta, y que es anterior a la instalación de la comunidad en Qumrán⁷¹. Esto la hace especialmente adecuada para iluminarnos sobre los aspectos haláquicos importantes durante la fase de formación y para señalar los puntos en los que el Maestro de Justicia pudo entrar en conflicto con el resto del esenismo y con los demás elementos del Judaísmo de la época. Un análisis de su contenido nos muestra que los principales elementos que contiene son:

— prescripciones sobre las fiestas y sobre los sacrificios de cada fiesta siguiendo un calendario sectario;

— prescripciones sobre el Templo y la ciudad y sobre las normas de pureza que les conciernen;

— el estatuto del Rey;

— diversas *halakoth* relacionadas sobre todo con problemas de pureza, los diezmos y el matrimonio.

La otra obra (4QMMT) es ligeramente posterior, puesto que fue escrita una vez que la ruptura del grupo qumránico se había consumado⁷², pero es perfectamente adecuada para aclarar los motivos que originan esta ruptura, ya que en su epílogo dice expresamente:

Nosotros nos hemos separado de la mayoría del pue(blo...) de mezclarnos en estas cosas y de participar con (ellos) en estos principios.

Lo que prueba que las *halakoth* incluidas en la carta representan puntos en los que los sectarios no estaban dispuestos a contemporizar, sino que los consideraban suficientemente importantes como para decidirse por su causa a apartarse de la mayoría del pueblo. El carácter programático de esta carta haláquica aparece igualmente en la manera estándar en la que las diversas *halakoth* son introducidas: «Y también a propósito de XXX nosotros decimos: ...».

71. Ver M. Delcor-F. García Martínez, *Introducción*, 187-206 y B. Z. Wacholder, *The Dawn of Qumran*, 1983, 206.

72. Ver E. Qimron-J. Strugnell, «An Unpublished Halakhic Letter from Qumran»: *Biblical Archaeology Today* (1985), 401.

Un análisis de las doce *halakoth* publicadas por Strugnell muestra una sorprendente coincidencia temática con *11QTemple*⁷³. Según *4QMMT*, la controversia de la secta con sus adversarios se centra sobre:

- el calendario cúlctico;
- prescripciones sobre el Templo y la ciudad y las normas de pureza que les conciernen⁷⁴.
- *Halakoth* relacionadas con los diezmos, impureza y estatuto matrimonial⁷⁵.

El único elemento prominente de *11QTemple* que no parece estar reflejado en *4QMMT* son las *halakoth* que forman la Torah del Rey, un hecho fácilmente explicable si se tiene en cuenta que la carta haláquica parece dirigida no al poder político de Jerusalén ni a los soberanos asomoneos, sino al grupo religioso del que la secta se ha separado⁷⁶.

Ambos textos, pues, indican que las disputas fundamentales dentro del movimiento esenio durante el período formativo de la secta se centran en la cuestión del calendario y la consiguiente organización del ciclo festivo y en una manera determinada de comprender las prescripciones bíblicas relativas al Templo, al culto y a la pureza de personas y cosas.

Que el primero de estos elementos (las disputas sobre el calendario) había sido un factor decisivo en la formación de la secta y una de las causas que provocaron el cisma qumránico fue reconocido desde los comienzos de la investigación sobre los manuscritos⁷⁷. *CD III*, 14-15 (*TQ*, 82) precisa que «sus santos *sabbaths* y sus gloriosos festivos» son la primera de las cosas ocultas en las que ha errado todo Israel y que Dios ha revelado a aquellos con los que ha establecido su Alianza, y *CD VI*, 18-19 (*TQ*, 84) especifica entre los compromisos que adquieren los que en-

73. Ver L. Schiffman, «Miḡsat Ma'ašeh Ha-Torah and the Temple Scroll»: *RQ* 14/55 (1990), 435-457.

74. *Halakoth* 1 a 7 de la lista publicada: 1) prohibición de aceptar sacrificios de los gentiles; 2) degüello de animales preñados (*11QTemple* LII, 5); 3) los que tienen prohibida la entrada en la asamblea (*1QSa* II, 5-9; *1QM* VII, 3-6; *4Q491* 1-3, 6); 4) la ley de la ternera roja (*11QTemple* LXIII, 1-8); 5) exclusión de ciegos y sordos del Santuario (*11QTemple* XLV, 12-13); 6) pureza de las corrientes líquidas; 7) interdicción de introducir perros en Jerusalén (*11QTemple* XLVII, 1-14): ver E. Qimron-J. Strugnell, «An Unpublished Halakthic Letter», 401-402.

75. *Halakoth* 8 a 12 de la lista publicada: 8) los frutos del cuarto año, para los sacerdotes; 9) el diezmo del ganado, para los sacerdotes (*11QTemple* LX, 1-5); 10) regulaciones del período de purificación del leproso (*11QTemple* XLV, 17 ss.); 11) impureza de los huesos humanos (*11QTemple* I, 5-9; LI, 4-6); 12) prohibición del matrimonio entre sacerdotes e israelitas (*11QTemple* LXV-LXVI). Según Qimron-Strugnell, 402, la obra contenía probablemente otras *halakoth* matrimoniales en el texto que seguía a esta última *halaká*.

76. Es interesante notar que este elemento tampoco aparece en el sumario de *CD VI*, 11-VII, 4, que ofrece un buen paralelo en cuanto al contenido de los dos elementos aquí señalados como característicos, presentados como prescripciones para quienes han sido admitidos en la Alianza: calendario y fiestas (VI, 18-19); prescripciones relativas al Templo (VI, 15-16), al culto (VI, 10); impureza (VI, 17-18); los diezmos (VI, 20). El sumario añade otras prescripciones que suponen la comunidad ya establecida (VI, 14-15; VII, 1-4).

77. Es suficiente releer el artículo clásico de S. Talmon, «The Calendar Reckoning of the Sect from the Judaean Desert»: *Scripta Hierosolymitana* IV (1965), 162-199.

tran en la Alianza «el observar el *sabbath* según su interpretación y las fiestas y el día del ayuno según lo que han hallado⁷⁸ los que han entrado en la Alianza Nueva». Ahora bien, los problemas de calendario, como la escatología, no aparecen reflejados en las descripciones clásicas del movimiento esenio⁷⁹, con la importante excepción del grupo esenio de los Terapeutas, una de cuyas características más llamativas es, junto con la dedicación completa a la vida contemplativa, la adopción precisamente de un calendario festivo pentecostal semejante al empleado en Qumrán⁸⁰. Esto nos permite suponer que el movimiento esenio aceptaba el calendario festivo del resto del judaísmo de la época y que la adopción de un calendario distinto fue uno de los factores determinantes de la constitución como secta dentro del movimiento esenio tanto del grupo qumránico como del grupo terapeuta.

A. Jaubert postuló que los orígenes del calendario sectario se situaban en un antiguo calendario sacerdotal⁸¹, pero R. Beckwith ha probado que los orígenes reales de este calendario se sitúan dentro de la tradición apocalíptica y que reflejan preocupaciones características de esta tradición⁸².

Como en el caso de la escatología, *Jubileos* nos proporciona el punto de entronque. Es más, nos prueba que el calendario servía no sólo para regular el culto sino que era empleado como base de la cronología que permite «el cómputo de las épocas» y que estimula la periodización de la

78. La corrección del texto propuesta ya por S. Schecter, *Documents of Jewish Sectaries*, 1910, XXXIX, de leer KMSWT «según los preceptos», en vez de KMS'T del manuscrito y que ha sido aceptada, entre otros, por Talmon, 166 y A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens*, 147, no parece necesaria. La expresión, que es paralela a PRWSH, empleado en la línea 18 para significar la correcta interpretación del *sabbath* y en la línea 20 para la correcta interpretación de «las cosas santas» (los diezmos), subraya de por sí el carácter peculiar del calendario festivo del grupo.

79. Con la sola (posible) excepción del añadido que el traductor eslavo de Josefo ha conservado en *Bell.* II, 147, que precisa que, además de observar el *sabbath*, observan igualmente «la séptima semana, el séptimo mes y el año séptimo», un detalle que les pondría en relación con el sistema de cómputo que conocemos por el *Libro de los Jubileos*, ver M. Philonenko, «La notice de Josèphe slave sur les Esséniens»: *Semitica* 6 (1956), 69-73. Pero la valoración del Josefo eslavo es una cuestión muy discutida y su fiabilidad, problemática.

80. Filón, *De vita contemplativa*, 65. Sobre el calendario de base ver el comentario de P. Geoltrian, «Le Traité de la vie contemplative de Philon d'Alexandrie. Introduction, traduction et notes»: *Semitica* 10 (1960), 1-66, en las pp. 24-25, así como A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme*, 1963, 477-479 y J. van Goudoever, *Fêtes et Calendriers Bibliques*, 1967. Ver igualmente el artículo de J. Baumgarten, «4Q Halakah^a 5, the Law of Hadah and the Pentecostal Calendar»: *JJS* 27 (1976), 39-42. Sobre el carácter esenio del grupo de los Terapeutas, ver G. Vermes, «Essenes and Therapeutai»: *RQ* 3 (1962), 594-504 y *The History of the Jewish People*, vol. II, 591-597.

81. A. Jaubert, «Le Calendrier des Jubilés et la secte de Qumrán. Ses Origines bibliques»: *Vetus Testamentum* 3 (1953), 250-264; *La date de la Cène*, 1957; «Fiches de Calendrier», en *Qumrán. Sa piété, sa théologie et son milieu*, 1978, 305-311. La hipótesis de Jaubert ha sido defendida por J. C. VanderKam, «The Origin, Character and Early History of the 364-day Calendar. A Reassessment of Jaubert's Hypothesis»: *Catholic Biblical Quarterly* 41 (1979), 390-411, que ha intentado incluso precisar que este antiguo calendario fue empleado en el culto del Templo hasta 167 a.C., fecha en la que habría sido sustituido por un calendario luni-solar seléucida, ver «2 Maccabees 6. 7a and the calendrical change in Jerusalem»: *Journal for the Study of Judaism* 12 (1981), 51-74, pero ha sido refutado por P. R. Davies, «Calendrical Change and Qumran Origins: An Assessment of VanderKam's Theory»: *CBQ* 45 (1983), 80-89.

82. Ver los artículos citados en la nota 50.

historia y el cálculo del «final de los tiempos», elementos de claro influjo en el desarrollo de la espera escatológica que caracterizará a la secta qumránica.

Junto con la polémica sobre el calendario, tanto *11QTemple* como *4QMMT* mencionan una serie de *halakoth* relacionadas con la pureza ritual, el culto del Templo y, en menor medida, la *halaká* matrimonial, como las áreas centrales en las que se perfila la polémica con el movimiento en cuyo interior se formará la secta qumránica y con el resto del judaísmo. Estos sectores son, desde luego, sectores fundamentales en toda vida religiosa común y se hallan regulados por las prescripciones del texto bíblico. Por lo que, en definitiva, el problema del origen de la *halaká* sectaria se reduce a un problema de interpretación del texto bíblico.

¿Cómo es posible explicar, dentro del movimiento esenio, el surgir de esta distinta manera de interpretar las prescripciones bíblicas que fundamenta la *halaká* sectaria? La respuesta a este interrogante no es otra que la conciencia del Maestro de Justicia de haber recibido por revelación divina la correcta interpretación del texto bíblico, interpretación que es así inspirada y normativa, y la aceptación por parte de los miembros de la comunidad de esta interpretación como revelada. El rechazo de esta intervención y de las *halakoth* concretas que de ella se derivan por el resto de los miembros del movimiento esenio terminará por hacer la cohabitación imposible.

Los textos sectarios muestran que el texto bíblico es visto como un misterio cuyo significado sólo es comprensible mediante una interpretación revelada⁸³. De ahí el convencimiento de que el Libro de la Ley permaneció sellado y que ni siquiera David pudo leerlo, es decir, que permaneció «escondido y no fue revelado hasta la venida de Zadok» (*CD V, 5; TQ, 83*), y que quienes deseen entrar en la Alianza deben obligarse a convertirse a la Ley de Moisés «según todo lo que ha sido revelado a los hijos de Zadok» (*1QS V, TQ, 55*). Si el Maestro de Justicia ha sido capaz de reescribir una parte del Pentateuco en *11QTemple*, osando incluso presentar esta nueva Torah como Torah de Dios, esto sólo es posible desde el convencimiento de que esta interpretación del texto bíblico se hace bajo la acción directa de la revelación divina.

Algunas de las composiciones himnicas incluidas en *1QH* y atribuidas al Maestro de Justicia nos muestran la realidad y las dimensiones de este convencimiento:

Pero tú me has puesto como bandera para los elegidos de la justicia, como diseminador sabio de los secretos maravillosos. *Vacat*.
Para poner a prueba a [todos los hombres] de la verdad, para acrisolar a los que aman la instrucción (*1QH II, 13-14; TQ, 366*).

83. R. E. Brown, «The Pre-Christian Semitic Concept of Mystery»: *CBQ* 20 (1958) 417-443, señaló hace ya tiempo que la literatura qumránica es la única que emplea la categoría de misterio al hablar de la interpretación de la Escritura.

Por mí has iluminado la faz de los Numerosos, los has multiplicado hasta hacerlos innumerables, pues me has manifestado tus misterios maravillosos. En tu consejo maravilloso has reforzado mi posición (*1QH IV, 27-28; TQ, 373*).

Este convencimiento íntimo es aceptado como un hecho objetivo por el grupo de sus partidarios, que atribuye a su interpretación de los textos bíblicos el carácter de interpretación revelada y por tanto normativa:

La interpretación (de Hab 2,2) se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas (*1QpHab VII, 4-5; TQ, 251*).

De ahí que quienes no aceptan esta interpretación son considerados como enemigos:

La interpretación de la cita (de Hab 1,5) se refiere a los traidores en los días postreros. Ellos serán violadores de la Alianza que no creerán cuando oigan todo lo que va a pasar a la generación postrera de la boca del Sacerdote que ha puesto Dios en medio de la comunidad para predecir el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los profetas (*1QpHab II, 6-9; TQ, 248-249*).

Los textos sectarios que se refieren a este cisma fundacional⁸⁴ lo sitúan invariablemente en el contexto de una polémica sobre la correcta interpretación del texto bíblico que es expresada como «no creer en las palabras del Maestro de Justicia de la boca de Dios» (*1QpHab II, 1-3*) o «no escuchar al Intérprete del Conocimiento» (*1Q1711 I, 19*). Un texto característico es *1QpHab V, 9-12*. Se trata de un *pesher* a Hab 1,13, un texto que menciona a unos traidores, a un impío y a un justo. La interpretación qumránica dice:

Su interpretación se refiere a la Casa de Absalón y a los miembros de su consejo, que se callaron cuando la reprensión del Maestro de Justicia, y no le ayudaron contra el Hombre de Mentira que rechazó la Ley en medio de toda su comunidad (*TQ, 250*).

Los elementos fundamentales del *pesher* son que el Hombre de Mentira «rechaza la Ley» en medio de toda la comunidad a la que tanto él como el Maestro de Justicia pertenecen, y que la mayoría de esta comunidad acepta la posición del Hombre de Mentira, a pesar de que la re-

84. Estos textos designan al movimiento al que pertenecen tanto el Maestro de Justicia y sus partidarios como sus adversarios con el mote de «Casa de Absalón» (*1QpHab V, 9-12*); a los miembros del movimiento que no aceptan al Maestro de Justicia con el de «Charlatanes» (*CD XX, 10-13; 4Q162 II, 6.10*) y el de «Traidores» (*1QpHab II, 1-3*); y al jefe del movimiento que se opone al Maestro de Justicia con el de «Charlatán» (*CD I, 13-17; XX, 1112*) y sobre todo, con el de «El Mentiroso» (*CD I, 15; IV, 19; VIII, 13; XX, 15; 1QpHab II, 1-3; V, 9-12; X, 9-13; 4Q171 I, 18-II, 1; IV, 14-15*).

preensión justa del Maestro de Justicia les reduce a silencio. Este texto refleja, en mi opinión, de una manera sobria y concisa, el desenlace del largo período de tensiones que caracteriza la fase formativa de la comunidad qumránica. La conciencia del Maestro de Justicia de haber recibido por revelación divina la interpretación correcta de la Ley le lleva a propugnar una serie de posiciones ideológicas y legales (inminencia del final de los tiempos, calendario festivo concreto, inadecuación del templo y del culto existentes con relación al templo y al culto normativos, etc.) y de *halakoth* concretas que condicionan la vida diaria (4QMTT y 11QTemple) y a intentar imponer al resto de los miembros del movimiento esenio esta comprensión de la Ley. El fracaso de esta tentativa se deberá, según los textos sectarios, al influjo del Hombre de Mentira, el líder del movimiento esenio «que descarrió a muchos con palabras engañosas, pues escogieron tonterías y no escucharon al Intérprete del Conocimiento» (4Q171 I, 18-19). El resultado será la ruptura entre el grupo de adeptos al Maestro de Justicia y el resto del movimiento esenio.

En la decisión concreta de retirarse a Qumrán debieron también influir otros elementos como la necesidad de una separación física del resto del judaísmo para poder practicar la *halaká* propia y la tradición profética de preparación de la venida del Señor en el desierto. Pero las raíces ideológicas del cisma dentro del movimiento esenio se sitúan en la distinta interpretación de la Ley que fundamenta la *halaká* sectaria. El «manifiesto de fundación»⁸⁵ lo expresa en estos términos:

Cuando éstos existan como comunidad en Israel, según estas disposiciones se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquél. Según está escrito: «En el desierto preparad el camino de ****, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios». Éste es el estudio de Ley, que ordeno por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, y que revelaron los profetas por su santo espíritu (1QS VIII, 13-15; TQ, 59).

Una vez esclarecidas así las raíces del cisma que da origen a la comunidad qumránica, habría que determinar las circunstancias concretas en las que este cisma se produjo. Pero sobre estas circunstancias los textos conservados no se muestran pródigos y el estudio de los indicios que pueden recuperarse debe dejarse para otra ocasión⁸⁶. Un elemento

85. Así define Murphy-O'Connor el nivel más antiguo de la *Regla de la Comunidad*, que en cierta manera traza el programa de la futura secta y que proviene del período formativo de la misma.

86. Un camino posible para determinar algunas de estas circunstancias lo constituye la diferente posición de las autoridades constituidas con relación al movimiento esenio y a la secta qumránica. Filón nos asegura, en su descripción de los esenios (*Quod omnis probus*, 89-91), que «ninguno de éstos (los soberanos de Palestina hasta su época), ni los más crueles, ni los más taimados y falsos, fueron jamás capaces de acusar de nada a los esenios o los santos; todos ellos, por el contrario, fueron vencidos por la virtud de estos hombres y los trataron como a gentes independientes y libres por naturaleza», y en su *Hypothetica*, 18, repite que «incluso grandes reyes se admiraban ante ellos y se complacían en rendir homenaje a su carácter venerable y en colmarles de favores y de honores». Lo que se comprende, visto que Josefo los presenta sumisos a toda autoridad, hasta el punto de que en el juramento de ingreso se incluye

cierto es que en el pontificado de Hircano el cisma ya se había consumado y el grupo de esenios fieles al Maestro de Justicia se halla instalado a orillas del Mar Muerto, donde continuará su evolución durante un par de siglos, practicando la *halaká* sectaria y plasmando en textos inolvidables la espera escatológica y la interpretación bíblica que nutrió sus orígenes.

el de lealtad para los que detentan el poder político «porque la autoridad no recaerá nunca sobre un hombre sin la voluntad de Dios» (Bell. II, 140). Los escritos qumránicos, por el contrario, nos ofrecen una imagen distinta. Sobre todo en los *pesharim*, la secta se presenta en conflicto continuo con la autoridad establecida, los Sumos Sacerdotes asmoneos. Dos de estos Sumos Sacerdotes, designados como Sacerdotes Impios, entran en conflicto directo con el Maestro de Justicia: Hircano lo persigue una vez consumado el cisma e instalada la comunidad en Qumrán (1QpHab XI, 4-8); el castigo que Jonatán sufre a manos de Trifón es atribuido precisamente a su iniquidad contra el Maestro de Justicia (1QpHab IX, 9-12). El influjo que en esta enemistad con el poder político pudieron tener las exigencias que refleja la «Torah del Rey» de 11QTemple, presentadas como programa frente a la realidad de la dinastía asmonea, es un factor aún no determinado, pero ciertamente relevante. Otro campo posible es el estudio de *halakoth* concretas en relación con (o en polémica contra) hechos históricos conocidos o supuestos, como la clausula que en 11QTemple XLVII, 7-8 prohíbe la introducción de pieles de animales impuros en Jerusalén y la prescripción paralela del decreto de Antíoco III relativo al Templo (ver *Ant.* XII, 146); o los paralelos con las *halakoth* atribuidos a Hircano (*m.M.Sh.* V, 15) o a Jonatán (*m.Par.* III, 5) en los textos rabínicos.

II. BIBLIA, PUREZA, ESPERANZA Mesianica

BIBLIA E INTERPRETACION BIBLICA EN QUMRAN

Julio Trebolle Barrera

A Yigael Yadin, hijo de quien fuera el primer editor de textos de Qumrán, Sukenik, famoso arqueólogo él mismo y editor de importantes textos de Qumrán, vicepresidente de Israel al final de una brillante carrera militar y política, le gustaba contar sus negociaciones con un rico mecenas americano, Samuel Gottesman, en orden a la adquisición de unos manuscritos, cuya venta había sido anunciada a través de un críptico anuncio por palabras en la sección de negocios del *Wall Street Journal* de Nueva York (1 de junio de 1954). Bajo el título «Los cuatro rollos del Mar Muerto», el anuncio rezaba así: «Venta de cuatro manuscritos bíblicos de al menos 200 años a.C. Regalo ideal para una institución educativa o religiosa por parte de un particular o de un grupo». La única referencia de contacto era un número postal, «Box F 206», en el mismo periódico.

Entre los manuscritos en venta se encontraba un rollo del libro del profeta Isaías. Yadin explicaba a quien debía ser su mecenas que el texto de este rollo era exactamente igual al de los manuscritos judíos medievales. Gottesman no parecía muy dispuesto a donar una fuerte suma de dinero por un rollo que era prácticamente idéntico a los ya conocidos. Yadin no tuvo dificultades en convencer, por el contrario, al entonces primer ministro de Israel, L. Eshkohl, para que el Estado de Israel avalase la operación de compra de aquel lote de manuscritos por 250.000 dólares. Los manuscritos se encuentran hoy en el «Templo del Libro», construido por la familia Gottesman, en el recinto del Museo de Israel en Jerusalén. El *Rollo de Isaías* ocupa allí el lugar central de la exposición, aunque haya sido sustituido por una copia para no dañar el original.

El *Rollo de Isaías* ofrecía la prueba irrefutable de que la transmisión del texto bíblico a lo largo de más de mil años a manos de los copistas judíos había sido sumamente fiel y cuidada. El texto de Isaías que hoy puede leerse en una Biblia hebrea y en las correspondientes traducciones

a cualquier lengua moderna es el mismo que leían los contemporáneos de Cristo. La transmisión del texto de la Biblia hebrea es de un rigor extraordinario, sin parangón en la literatura clásica grecorromana. Los escribas rabinos desarrollaron métodos muy precisos para que, a pesar de las difíciles condiciones de transmisión de los textos en la antigüedad, la copia de un manuscrito de la Biblia fuera lo más precisa posible.

El mecenas americano, que en principio parecía más interesado por manuscritos de contenido más novedoso, no se habría sentido defraudado por los manuscritos que aparecieron poco tiempo después. Los nuevos textos diferían, a veces considerablemente, del texto bíblico hebreo tradicional y coincidían, por el contrario, con el texto de la versión de los LXX, la Biblia griega adoptada por los cristianos. Otros textos publicados en estos últimos años presentan diferencias todavía más llamativas.

La cuestión del texto bíblico se plantea hoy en forma mucho más compleja que en los primeros tiempos de los estudios sobre Qumrán. Ya no se trata tanto de saber si la transmisión del texto de la Biblia se ha realizado en condiciones de fiabilidad, sino de explicar la pluralidad de textos y de formas textuales en las que se transmitía la Biblia en la época anterior a la formación del cristianismo y del rabinismo. A la postre, se vuelve al problema fundamental de la relación entre la Biblia judía y el Antiguo Testamento cristiano.

El estudio de los manuscritos bíblicos del Mar Muerto ha tenido ramificaciones en campos de estudio muy diversos. Ha enriquecido nuestros conocimientos de las lenguas hebrea y aramea en la época intermedia entre el hebreo de la Biblia y el hebreo de la Misná. Ha permitido trazar una historia de la transmisión del texto bíblico con anterioridad a la época cristiana y rabínica. Ha aclarado numerosas cuestiones en torno a la historia de la versión de los LXX y al proceso de revisión de esta traducción a manos de censores judíos y cristianos. Ha desarrollado considerablemente el campo de estudios sobre la interpretación de la Biblia en el judaísmo postbíblico y en el naciente cristianismo. Ha suministrado materiales para la crítica textual del Antiguo Testamento, disciplina que conoce un renacer tras los descubrimientos de Qumrán. Ha influido también en los estudios de crítica literaria que se proponen reconstruir el proceso de formación de los libros bíblicos.

La investigación sobre los manuscritos bíblicos de Qumrán ha tenido cuatro etapas y ha deparado otras tantas sorpresas.

I. CUATRO EPOCAS Y CUATRO SORPRESAS EN EL ESTUDIO DE LOS MANUSCRITOS BIBLICOS DE QUMRAN

Lo sorprendente de los primeros manuscritos bíblicos encontrados fue su coincidencia exacta con el texto ya conocido por los manuscritos medievales. Los publicados seguidamente sorprendieron por su coincidencia

con el texto hebreo que reflejan las versiones antiguas de la Biblia. Más tarde se dieron a conocer otros manuscritos coincidentes con el Pentateuco samaritano, lo que demostraba que esta forma del Pentateuco tenía difusión también entre los judíos, aunque sin las interpolaciones de carácter samaritano. Los últimos textos publicados recientemente sorprenden por su carácter fronterizo entre lo bíblico y lo no-bíblico. Por otra parte, no hay que olvidar que cada uno de los textos encontrados tiene también características propias. No pueden ser examinados únicamente en función de las tres formas de texto conocidas desde antiguo: el texto masorético de los rabinos medievales, el texto hebreo traducido al griego por los LXX en los siglos III-II a.C. y el llamado Pentateuco samaritano.

1. *Fiabilidad de la transmisión textual bíblica*

Los dos grandes manuscritos de Isaías (*1QIs^{ab}*) marcaron la etapa inicial de la investigación sobre los manuscritos bíblicos de Qumrán. Confirmaron la enorme fidelidad con la que el texto hebreo ha sido conservado durante los mil años que median entre la época de Qumrán y la época en la que fueron copiados los manuscritos medievales más antiguos conservados (siglos IX y X d.C.). Extrapolando el ejemplo del libro de Isaías a los restantes libros del Antiguo Testamento, hoy podemos saber que el texto tradicional de la Biblia hebrea es prácticamente idéntico al que utilizaban los judíos en el siglo II a.C. y sin duda también en época anterior. Los manuscritos de Wadi Muraba'at y de Nahal Hever, relacionados con la segunda revuelta judía contra los romanos (132-135 d.C.), reflejan ya la culminación de un proceso de fijación del texto consonántico, que se había iniciado algún tiempo antes.

El primer rollo de Isaías, *1QIs^a*, cuya copia fue realizada en torno a los años 125-100 a.C., muestra, como se ha dicho, una sorprendente coincidencia con el texto consonántico de la tradición masorética. Se llegó a pensar incluso que podría facilitar el acceso a un estadio anterior en la transmisión textual del libro, pero el hecho es que en la mayor parte de los casos en los que estos textos difieren, el texto conservado por los manuscritos medievales demuestra ser superior al del manuscrito de Qumrán. El segundo rollo de Isaías, *1QIs^b*, data de los años 100-75 a.C. Su afinidad con el TM ha sido también exagerada, como en el caso de *1QIs^d*.

2. *Pluralidad de textos y duplicidad de ediciones*

La segunda etapa y la segunda sorpresa corresponden al descubrimiento y estudio de otros manuscritos, especialmente de los libros de Samuel y Jeremías, que mostraban claras divergencias respecto al texto hebreo masorético. Coincidían, por el contrario, en gran medida con la forma de texto representada por la versión griega de los LXX. Si los manuscritos

descubiertos en un principio confirmaban la fidelidad de la transmisión del texto hebreo rabínico, los nuevos manuscritos daban prueba de que la versión griega, el Antiguo Testamento adoptado por los cristianos, no era menos fiel a su propio original hebreo. En la biblioteca de Qumrán figuraban ejemplares de los dos textos en los que se nos había transmitido la Biblia, la forma rabínica y la conocida por los cristianos.

Ello dio paso a la idea de que algunos libros bíblicos conocieron una especie de «segunda edición, corregida y aumentada». El texto hebreo tradicional transmite, como es el caso en el libro de Jeremías, el texto de la segunda edición, mientras que la forma textual más breve corresponde a la primera edición. Ésta fue utilizada para llevar a cabo la conocida versión de los LXX. Las copias hebreas de esta primera edición se perdieron y únicamente ahora se han podido recuperar en Qumrán fragmentos de estos textos.

Hasta la aparición de estos textos qumránicos cabía siempre sospechar que, en aquellos casos en los que la versión griega difería del texto hebreo conocido, los traductores griegos habían tergiversado la letra o el espíritu del texto hebreo utilizado para la traducción. Tras los descubrimientos de Qumrán no cabe sostener esta explicación. Gran parte de las variantes textuales de las versiones, y sobre todo las más significativas y de mayores dimensiones, no hacen sino reflejar con gran exactitud originales hebreos perdidos, muy similares a los encontrados ahora en Qumrán.

Los casos más significativos de doble edición corresponden a los libros de Samuel, Jeremías, Ezequiel, Job, Ester, Daniel, Ben Sira y Tobías. El hecho de que bastantes libros bíblicos pasaran por un complejo proceso de edición hasta el punto de que se pueda hablar de dobles ediciones, tiene una enorme trascendencia. Plantea cuestiones tan propicias a la polémica como cuál de las dos ediciones es la auténtica y original, cuál de los dos textos es el canónico, y cuál de ellos ha de ser traducido en las versiones modernas, sobre todo si se trata de establecer la versión oficial y autorizada de una determinada confesión cristiana.

3. *Textos afines al Pentateuco samaritano*

Los manuscritos publicados en las dos últimas etapas vinieron a deparar mayores sorpresas, si cabe, desde el punto de vista científico, aunque su significado y consecuencias para la valoración de los textos tradicionales, el rabínico y el griego de los cristianos, son sin duda menores. Los manuscritos estudiados en las dos primeras etapas no hacían en realidad sino confirmar el valor de lo ya conocido. Los manuscritos correspondientes a las dos últimas etapas vinieron a revelar algo completamente nuevo.

Desde la época del Renacimiento se conocía la existencia del llamado Pentateuco samaritano. Su texto es por lo general más amplio que el del Pentateuco rabínico y el de la versión griega. Añade con frecuencia frases como la que sigue a Gn 30,36, tomada de 31,11-13. En la discu-

sión de Moisés con el faraón intercala discursos de Dios a Moisés. Completa pasajes de Números con otros de Deuteronomio y viceversa. Introduce aclaraciones al texto, con adiciones continuas y repeticiones de palabras o frases.

Lo más significativo del texto es una serie de lecturas que reflejan el punto de vista y la teología de los samaritanos. La más elocuente es la que se refiere al lugar elegido por Yahvé. Éste es el monte Garizín de los samaritanos y no el monte Sión de los judíos en Jerusalén. En el texto del décimo mandamiento del Decálogo se introduce (tras Ex 20,17) una glosa tomada de Dt 27,28 y 11,29-30; de este modo el mandato divino de construir un altar en el Garizín, la montaña sagrada de los samaritanos, se convierte en un mandamiento más del Decálogo y adquiere el máximo rango legal.

Hasta los descubrimientos de Qumrán se pensaba que el Pentateuco samaritano era un texto propio y exclusivo de los samaritanos. El estudio de *4QPaleoEx^m* y de otros manuscritos ha venido a demostrar que el Pentateuco samaritano no constituye, como se creía, un texto «sectario» samaritano sino que reproduce un tipo de texto difundido también entre judíos en toda Palestina en el siglo II a.C., en una época muy posterior a aquella en la que se suponía que había tenido lugar el cisma samaritano. Los samaritanos no hicieron más que añadir aquellas lecturas que reflejan el punto de vista propio de los samaritanos, como la que sustituye «Sión» por «Garizín».

El estudio de los nuevos textos, afines a la tradición textual samaritana, ha obligado por ello a replantear la historia del propio cisma samaritano. A juzgar por los datos textuales, paleográficos y ortográficos disponibles, la redacción del Pentateuco samaritano no es anterior al período de los Macabeos (siglo II a.C.). Igualmente, el estudio de los manuscritos de Qumrán y de los papiros de Samaría de Wadi Daliyeh, así como las excavaciones realizadas en Siquén (Tel Balatah) y en el monte Garizín (Tel er-Ras), han venido a probar que la formación de la secta samaritana se produjo por esta misma época, en contra de anteriores opiniones basadas en el testimonio de Flavio Josefo.

En definitiva, los textos de Qumrán afines a la tradición samaritana son una prueba más del pluralismo textual de la Biblia y del pluralismo socio-religioso del judaísmo en la época anterior al nacimiento del cristianismo y a la formación del rabinismo clásico.

4. *Textos fronterizos entre lo bíblico y lo no-bíblico*

Los manuscritos del Pentateuco dados a conocer en fechas recientes ofrecen características absolutamente insospechadas. Contienen añadidos tomados de tradiciones legales no recogidas en los textos canónicos (*4QDeut^m*) o refunden textos legales de otros libros canónicos (*4QNum^b*). Estos fenómenos son similares a los que se observan en textos no bíblicos como el del *Rollo del Templo*, así como en textos de an-

tológico (4QFlorilegium, 4QTestimonia y 4QCatena^a) y otros textos publicados recientemente (Salmos de Josué 4Q378-379; Segundo Ezequiel, 4Q385-390; Pseudo Moisés, 4Q375-376)

El caso más reciente y significativo es seguramente el del conjunto formado por los manuscritos 4Q364-367, designado con la sigla 4QPP, «Paráfrasis del Pentateuco» (Tov, White). El manuscrito 4Q158, «Paráfrasis bíblica», es copia de la obra anterior. 4QPP presenta un orden diferentes de pasajes, omite secciones enteras del texto y añade otros textos «no bíblicos» (?). Tov califica esta obra como una «reescritura del texto bíblico», comparable a la representada por el *Rollo del Templo*, pero cabe poner un mayor acento en el carácter bíblico del texto y de su material añadido.

Estos manuscritos suscitan cuestiones nuevas, que no cabía plantearse hasta ahora. Los nuevos textos se mueven en una zona fronteriza entre lo bíblico y lo no-bíblico. Esta frontera estaba perfectamente delimitada tanto en la tradición judía como en la cristiana. Ahora esta frontera se ha hecho más imprecisa y la transición de lo bíblico a formas parabíblicas aparece más fluida. Las formas parabíblicas podían remontarse a textos antiguos fallidos, que nunca llegaron a entrar en el texto bíblico autorizado o canónico, o representar desarrollos al margen del texto que fue autorizado posteriormente. Tales formas textuales tenían cabida en manuscritos que circularon hasta comienzos de la época cristiana.

II. LOS MANUSCRITOS BIBLICOS MAS IMPORTANTES HALLADOS EN QUMRAN

Para el lector interesado en conocer el contenido y características del texto de los manuscritos bíblicos más singificativos hallados en Qumrán, sigue a continuación una breve reseña de los mismos. Anteriormente se hizo ya referencia a los dos manuscritos de Isaías de la Cueva 1.

ÉXODO. 4QEx^a, de época herodiana, conserva el texto de 6,25-37,15. Su característica más sobresaliente es el grado de coincidencia con el texto no-masorético del Pentateuco. En general sus lecturas se aproximan a las de la versión de los LXX, por ejemplo, en la referente al número de 75 descendientes de Jacob.

4QpaleoEx^m, de la primera mitad del siglo I a.C., contiene 6,25-37,16. Representa el tipo de texto del Pentateuco samaritano, con las adiciones típicas tomadas de Ex o Dt, exceptuados los añadidos del texto «sectario» samaritano. Los samaritanos utilizaban un texto bíblico de carácter muy evolucionado, que circulaba también entre otros grupos judíos de Palestina y al que no hicieron más que añadir las propias lecturas samaritanas (Judith E. Sanderson).

LEVÍTICO. De la Cueva 11, 11QpaleoLev^a es un manuscrito importante, que conserva restos de 4,10.11.13-14.16.18.20-21 y de los capí-

tulos 22-27, con lecturas coincidentes con el TM, el Pentateuco Samaritano y los LXX; ofrece además un número abundante de lecturas propias; se sitúa en una posición intermedia entre el TM y el samaritano (D. N. Freedman-K. A. Mathews, 1985).

NÚMEROS. 4QNum^b, de época herodiana, ofrece un tipo de texto muy desarrollado, al modo del Pentateuco samaritano, pero más próximo todavía al texto de los LXX; inserta Dt 3,21 tras Nm 27,23 y Dt 3,23-24 después de Nm 20,13 (Cross, Jastram).

DEUTERONOMIO. 4QDeutⁱ contiene restos de los capítulos 4, 6, 8, 11 y 32 y porciones del texto de Ex 12-13, lo que confiere al texto de manuscrito un carácter «fronterizo» entre lo bíblico y lo no bíblico (Duncan). 4QDeutⁿ presenta un orden diferente de capítulos y ofrece un texto armonizante en el pasaje del Decálogo (White). 4QDeut^q contiene el Cántico de Moisés (Dt 32).

JUECES. Cf. *infra*.

SAMUEL. Tres copias de Samuel han aparecido en la Cueva 4. 4QSam^r contiene una porción de texto muy considerable. La frecuente coincidencia con el texto de los LXX confirma el origen hebreo de múltiples variantes de la versión griega. 4QSam^b es el documento más antiguo de Qumrán; Cross lo data hacia finales del siglo III a.C.; el texto, caracterizado por una ortografía defectiva, corresponde a una época primitiva en la evolución de la tradición textual palestina (Cross, Ulrich).

JEREMÍAS. 4QJer^a, ca. 200 a.C., corresponde al texto amplio de la tradición masorética. Por el contrario, 4QJer^b, de época posterior, corresponde al texto más breve reflejado por la versión griega. 4QJer^c, de finales del siglo I a.C. o comienzos del I d.C., contiene texto de los capítulos 8; 19-22; 25-27; 30-33, en una forma textual próxima a la masorética (Janzen, Bogaert, Tov).

EZEQUIEL. Cuatro fragmentos de 4QEz^a, en escritura asmonea tardía o herodiana temprana, conservan restos de 10,5-15; 10,17-11,11; 24,14-18.44-47 y 41,3-6. Cinco pequeños fragmentos de 4QEz^b, en escritura herodiana, contienen restos de Ez 1,10.11-12.13.16-17.20-24. El texto de los dos manuscritos es muy próximo al masorético (Lust).

PROFETAS MENORES. La Cueva 4 ha deparado siete manuscritos de esta colección de libros, aunque algunos sólo conservan partes del texto correspondientes a uno o dos de los libros, que integran la colección. El texto es sustancialmente el de TM (Fuller).

SALMOS. 11QPs^a, de comienzos del siglo I d.C., contiene pasajes de 41 salmos de los libros cuarto y quinto del Salterio, en un orden diferente al

de la Biblia hebrea. Al final se intercalan siete salmos no bíblicos («Súplica de liberación», «Apóstrofe a Sión», «Himno al Creador», etc., Sanders). Según Talmon y Goshen-Gottstein, éstos constituyen una colección de salmos destinados a la liturgia de Qumrán, al modo de un libro de rezos; no permiten suponer, por tanto, que se trate de un canon variante y abierto, como hacen Sanders y Yadin. Sanders ve una confirmación de ello en el hecho de que en la columna 27 se afirma que David escribió 3.600 salmos y 450 poemas por el don de «profecía» concedido por Dios. Según Skehan, no cabe hablar de un canon en Qumrán y la colección de salmos representada por 11QPs^a es una derivación secundaria respecto a la colección de 150 salmos, que ya había quedado establecida en la época persa (Skehan, Cross).

11QPs^b, de la misma época que el anterior, añade la misma «Súplica de liberación» que 11QPs^a.

DANIEL. Se han encontrado ocho manuscritos de este libro. 4QDan^a, de mediados del siglo I a.C., conserva el cambio del texto arameo al hebreo en 8,1 y la forma breve del texto, aunque, por otra parte, ofrece varias adiciones al TM (2,20.28.30.40; 5,7.12; 8,3.4...), variantes coincidentes con los LXX o con el papiro 967 y otras lecturas propias. En 2,28 4QDan^a y el original de los LXX parecen remontarse a una tradición textual diferente de la representada por TM y por Teodoción. 4QDan^b atestigua el bilingüismo hebreo-aramaeo, al igual que 4QDan^a y 4QDan^c tienen gran interés, por el hecho de proceder de finales del siglo II a.C., no más de 50 años después de la composición definitiva del libro. 4QDan^d, en mal estado de conservación, no contiene el texto de la oración presente en el texto griego del capítulo 3. 4QDan^e corresponde al texto de la oración del capítulo 9, por lo que atestigua la existencia del mismo en hebreo.

III. EL TEXTO DE LA BIBLIA EN LA ÉPOCA ANTERIOR AL CRISTIANISMO

Los manuscritos del Mar Muerto permiten conocer el estado en el que se transmitía el texto bíblico entre los siglos III a.C. y II d.C. Dado que gran parte o tal vez la mayoría de los manuscritos fue copiada fuera de Qumrán, en diversos lugares de Palestina, el panorama textual que reflejan los manuscritos se refiere no sólo a la comunidad de Qumrán, sino que abarca al conjunto de Palestina. Los manuscritos encontrados en Masada, Naal Hever y Wadi Murabba'at fueron escritos en otros lugares y depositados en las cuevas en las que fueron hallados. Algunos de los encontrados en Masada pudieron haber sido copiados en ese mismo lugar.

En los primeros tiempos circulaban textos bíblicos muy variados. Esta situación dio paso a otra muy diferente a finales del siglo I d.C. Por entonces se estableció un texto consonántico uniforme, que debía per-

manecer inalterable. Estaba basado en una forma de la tradición textual, que venía de muy atrás y se encuentra atestiguada entre los manuscritos de Qumrán.

La historia del texto de la Biblia es la historia de la transición varias veces repetida de una situación de fluidez textual a otra de uniformación del texto.

Con anterioridad a los descubrimientos de Qumrán, Paul de Lagarde (1863) había formulado la teoría según la cual los manuscritos hebreos del Antiguo Testamento se remontan a un único ejemplar o «arquetipo único». Igualmente, los manuscritos griegos conservados se remontan a tres recensiones básicas (Orígenes, Hesiquio y Luciano), a partir de las cuales es posible remontarse al ejemplar único de la versión griega original. P. Kahle propuso más tarde la llamada teoría de los «textos vulgares», según la cual los arquetipos hebreos y griegos, supuestos por Lagarde, no son sino el precipitado último de todo un largo proceso, por el cual un cúmulo de textos vulgares se fue unificando bajo el esfuerzo de copistas judíos, samaritanos y cristianos, hasta cristalizar en los textos oficiales de estas tres comunidades religiosas: el texto protomasorético de los judíos, la versión samaritana del Pentateuco y el texto griego de LXX transmitido por los cristianos.

Tras los hallazgos de Qumrán, F. M. Cross formuló la teoría llamada de los «textos locales». Entre los siglos V y I a.C. se formaron progresivamente tres tipos de textos en cada uno de los grandes centros del judaísmo: en Palestina, en la diáspora judía de Babilonia y en la diáspora de Egipto. El tipo palestino tiende a la amplificación; el babilónico es breve y conservador, y el egipcio representa un texto intermedio, que no presenta las ampliaciones del palestino ni las omisiones del babilónico.

La teoría de los textos locales ha recibido diversas críticas (Goshen-Gottstein, Talmon, Barthélemy). Nada se sabe sobre una posible actividad literaria de los judíos en Babilonia durante la época que media entre Esdras e Hillel. Poco se sabe también sobre si los judíos de Egipto se servían de textos en hebreo. Por otra parte, la versión de los LXX no fue realizada en su totalidad en Egipto ni fue hecha sobre textos hebreos de exclusiva procedencia egipcia. Finalmente, no es fácil explicar el hecho de que una comunidad tan cerrada en sí misma como la de los esenios de Qumrán pudiera disponer a lo largo de dos siglos de textos de procedencias tan dispares (del libro de Jeremías, por ejemplo) como las supuestas por la teoría de los textos locales.

En opinión de Talmon, el número de tradiciones textuales existentes era mucho mayor que el supuesto por Cross, pero desaparecieron al no haber sido asumidas por ningún grupo religioso, como hicieron la Sinagoga con el texto hebreo masorético, la Iglesia con el texto de los LXX y la comunidad samaritana con la forma textual del Pentateuco, que asumieron confiriéndole un carácter propio.

E. Tov, basándose principalmente en el estudio del manuscrito.

11QpaleoLev^a publicado en 1985, insiste en que se ha de prestar mayor atención a las discordancias y no tanto a las concordancias de los manuscritos bíblicos de Qumrán con el TM, el texto de los LXX o el Pentateuco samaritano. Tov propone que se ha de reconocer el carácter específico de cada texto hasta el punto de cuestionar el concepto de «tipo» textual.

IV. IMPORTANCIA DE LOS NUEVOS MANUSCRITOS. TRES EJEMPLOS

Nos referimos a la importancia de los manuscritos publicados más recientemente. Quedó ya dicho que los manuscritos publicados en las dos primeras etapas vinieron a confirmar el valor de las dos grandes tradiciones textuales, judía y cristiana (judía también ésta en su origen), representadas por el texto hebreo masorético (TM) y por la versión griega de los Setenta (LXX). Seleccionamos tres ejemplos. El primero se refiere a un caso de diferencia textual, llamativa por cierto, entre aquellas dos grandes tradiciones textuales (TM y LXX). El segundo es un ejemplo de texto más amplio, y el tercero, de texto más breve. En todos los casos se plantea la cuestión de cuál es el texto más antiguo. En estos dos últimos casos se cumple el criterio general según el cual el texto más breve es más original. En el primero el texto más amplio es tal por fusionar elementos muy arcaicos mezclados con otros más recientes.

1. Antes del descubrimiento de los manuscritos del Mar Muerto, cabía sospechar que el texto griego de Dt 32,43 contenía elementos más antiguos que los presentes en el texto hebreo masorético. El manuscrito 4QDeut^a ha venido a probar que el texto griego no es una modificación o una traducción errónea del texto hebreo que nos ha llegado. La traducción griega no hace sino transmitir un texto hebreo similar al descubierto ahora en Qumrán (4QDeut^a).

El texto masorético de Dt 32,43 es más breve que el de la versión griega. El manuscrito 4QDeut^a conserva el texto hebreo más amplio, reflejado en la versión griega.

Texto hebreo masorético

«Aclamad, naciones,
a su pueblo,

porque vengará la sangre
de sus servidores,
retornará la venganza
contra sus adversarios...

LXX y texto de Qumrán (4QDeut^a)

«Aclamad, cielos,
a su pueblo,
y postraos
ante él
todos los dioses

porque vengará la sangre
de sus hijos,
retornará la venganza
contra sus adversarios...

La lectura del texto masorético «naciones paganas» tiene visos de ser tardía respecto a la lectura más antigua, «cielos», atestiguada por los LXX y transmitida también en 4QDeut^a. La lectura «naciones paganas» desmitologiza un texto que tenía evidentes connotaciones mitológicas y politeístas, pues parangonaba, en paralelismo sinónimo, los «cielos» y los «dioses». La referencia a los «hijos» de Dios pone bien a las claras el carácter mitológico del texto más antiguo. Por si alguna duda hubiera, en el v. 8 el manuscrito 4QDeut^a ofrece la lectura «según el número de los hijos de El», coincidente con la lectura de la versión griega (*kata arithmon aggelōn theou*). El texto masorético ha convertido a los «hijos» en «servidores» de Dios. Sin embargo, los vv. 5, 19 y 20 contienen claras referencias a los «hijos» de Dios, conforme a la que es sin duda la lectura más antigua.

2. El segundo ejemplo pone de relieve el carácter armonizante del texto del Pentateuco samaritano y de los manuscritos afines a éste de protosamaritanos (4QDeutⁿ y 4QpaleoEx^m).

El manuscrito 4QDeutⁿ y el Pentateuco samaritano añaden el pasaje de Ex 20,11 después del correspondiente a Dt 5,15. Yuxtaponen de este modo dos pasajes paralelos de los libros del Deuteronomio y Éxodo, relativos los dos al tercer mandamiento del Decálogo:

(Dt 5,12) Guardarás el día del sábado *para santificarlo* como Yahvé, tu Dios, te ha mandado. (13) Seis días trabajarás y harás todas tus labores; (14) mas el séptimo es de descanso, consagrado a Yahvé, tu Dios. No harás ningún trabajo... (15) Y te acordarás de que fuiste esclavo en el país de Egipto, y Yahvé, tu Dios, te sacó de allí con mano fuerte y brazo extendido; por eso Yahvé, tu Dios, te ha mandado guardar el día del sábado *para santificarlo* (+ Ex 20,11:) porque en seis días hizo Yahvé los cielos y la tierra, el mar y todo cuanto hay en ellos, pero en el séptimo día descansó. Por eso bendijo Yahvé el día del sábado *para santificarlo*. (Dt 5,16:) Honra a tu padre y a tu madre... (S. White).

La coincidencia entre el Pentateuco samaritano y el manuscrito 4QDeutⁿ se ha de explicar por la común dependencia de ambos textos respecto a otro texto anterior. El editor de este texto, antecedente de aquellos dos, fusionó los pasajes paralelos de Deuteronomio y Éxodo, yuxtaponiendo dos pasajes que justificaban de modo diferente el precepto del sábado. El primero ofrece una razón de carácter social, en referencia a la historia de la esclavitud en Egipto: los israelitas descansarán y harán también descansar a sus siervos, para significar que, tras la entrada en la Tierra de Israel, jamás volverán a ser esclavos y a dejarse esclavizar; ésta es la razón ofrecida por la fuente deuteronomista del Pentateuco («D», siglo VII a.C. ?). La segunda razón, de corte más ritual, dada por la fuente sacerdotal («P», siglos VI-V a.C.), se refiere al descanso de Yahvé en el séptimo día de la creación: el *homo faber*, cansado del trabajo de la semana, debe descansar y celebrar el sábado como día de fiesta, a imitación de Yahvé creador.

3. El manuscrito 4QJueces^a del libro de los Jueces ofrece un interés extraordinario. Edité su texto en un artículo presentado en el Congreso sobre Qumrán celebrado en Gröningen en 1989. Representa un caso único entre los manuscritos bíblicos de Qumrán. El manuscrito omite en su totalidad el texto de una pieza literaria (Jue 6,7-11) conservada en todos los demás textos conocidos. La crítica moderna había considerado ya desde siempre que este pasaje constituye una pieza extraña intercalada en el relato de Gedeón. El lector podrá hacerse un juicio por sí mismo con la simple lectura del texto:

Quando los israelitas sembraban, los madianitas, los amalecitas y los orientales venían a hostigarlos; acampaban frente a ellos y destruían todos los sembrados, hasta la entrada de Gaza. No dejaban nada con vida en Israel, ni oveja, ni buey, ni asno; porque venían con sus rebaños y sus tiendas, numerosos como langostas, hombres y camellos sin número, e invadían la comarca, asolándola. Con esto Israel iba empobreciéndose por culpa de Madián. * [7-10: Entonces los israelitas gritaron al Señor. Y cuando los israelitas gritaron al Señor por causa de Madián, el Señor les envió un profeta a decirles: «Así dice el Señor, Dios de Israel: Yo os hice subir de Egipto, os saqué de la esclavitud, os libré de los egipcios y de todos vuestros opresores, los expulsé ante vosotros para entregaros sus tierras, y os dije: Yo soy el Señor, Dios vuestro; no adoréis a los dioses de los amorreos, en cuyo país vais a vivir. Pero no me habéis obedecido».] * El ángel del Señor vino y se sentó bajo la encina de Ofrá, propiedad de Joás, de Abiezer, mientras su hijo, Gedeón, estaba trillando trigo a látigo en el lagar, para esconderse de los madianitas...

El pasaje de 6,7-11 constituye una interpolación. Un glosador ha puesto en boca de un profeta anónimo un oráculo dirigido a los israelitas en un tono moralizante y con un lenguaje estereotipado. Los estudiosos atribuyeron en un principio este texto a una fuente elohísta. Hoy se pone más bien a cuenta de un redactor deuteronomista, posiblemente el más tardío, el redactor llamado «nomista». En todo caso, este manuscrito ofrece una prueba muy palpable de que la Biblia conoció un proceso de composición, por el cual unas piezas se fueron añadiendo a otras en diversas etapas. Ello no quiere decir que haya que despiezar la Biblia para extraer su sentido y que ésta sólo tenga sentido por piezas y no en el conjunto de la obra.

V. EL CANON BIBLICO EN QUMRAN: LIBROS CANONICOS Y LIBROS APOCRIFOS

La investigación de las últimas décadas ha puesto en entredicho posiciones mantenidas desde antiguo en relación con la historia de la formación del canon bíblico hebreo y la existencia de un canon griego alejandrino. Hasta hace un par de décadas se acostumbraba a distinguir tres etapas en la historia del canon del Antiguo Testamento. Para ello se tomaba como punto de referencia el cisma samaritano, que supuestamente había tenido

lugar en el siglo V a.C. Se decía que el Pentateuco adquirió reconocimiento canónico antes del cisma de los samaritanos, dado que éstos reconocen valor canónico a esta colección de cinco libros. La colección de libros proféticos, que no fue reconocida por los samaritanos, hubo de formarse y de adquirir estatuto canónico con posterioridad al cisma, hacia el siglo III a.C. Por fin la colección de escritos se constituyó y entró a formar parte del canon en una época muy tardía. El proceso final concluyó a finales del siglo I d.C., con ocasión del llamado Sínodo de Yabneh, en el que quedó definitivamente cerrado el canon de la Biblia hebrea.

Por otra parte, se decía también que, junto a este «canon palestino», existió también otro «canon alejandrino», propio del judaísmo de la diáspora. Estaba representado por la colección de libros que aparece recogida en la versión griega de los LXX. El cristianismo hizo suyo este canon antes de que los rabinos de Yabneh cerraran definitivamente el canon hebreo a finales del siglo I d.C., dejando «fuera» los libros «exteriores» o apócrifos, algunos de los cuales figuraban en la Biblia griega de los cristianos.

Los descubrimientos del Mar Muerto y otra serie de estudios han echado por tierra esta hipótesis clásica, que puede encontrarse todavía en muchos libros. Hoy se reconoce que el llamado cisma samaritano ocurrió seguramente a finales del siglo II a.C., es decir, cuando la colección de libros proféticos estaba ya formada desde hacía tiempo. La teoría del canon judío alejandrino ha caído por tierra al no existir prueba alguna de su existencia.

En las épocas persa y helenística, desde el siglo V a.C. hasta los inicios del II d.C., se dieron los pasos decisivos en la historia de la Biblia: se establecieron las colecciones de libros que más tarde pasaron a integrar el canon, dio comienzo el proceso de transmisión, difusión y traducción de su texto, se creó una rica hermenéutica de principios y métodos de interpretación y se atesoró una ingente tradición de interpretaciones orales y escritas de las Escrituras. La historia de la formación del canon bíblico corre pareja con la evolución del judaísmo en la época persa y helenística.

Una corriente importante de la investigación actual tiende a considerar que el canon hebreo se formó en época macabea, hacia mediados del siglo II a.C. Esta explicación deja, sin embargo, en el aire la cuestión sobre el origen del que más tarde vino a ser el canon cristiano del Antiguo Testamento. Si ya no cabe decir que los cristianos heredaron de la diáspora judía una colección de libros más amplia que la de la Biblia hebrea, habrá que buscar una explicación que justifique el hecho de que los cristianos no se sintieran obligados a atenerse al estricto canon hebreo. Este hecho puede tener antecedentes en la comunidad esenia de Qumrán. Seguramente los esenios de Qumrán no tenían conciencia ni intención alguna de reabrir un canon supuestamente ya cerrado. Sin embargo, da la impresión de que reconocían a algunos escritos, como puede ser el caso del libro de los *Jubileos*, un carácter sagrado comparable al de otros libros incluidos en el canon.

VI. LA INTERPRETACION DEL ANTIGUO TESTAMENTO EN LOS TEXTOS DE QUMRAN

Además de los manuscritos bíblicos, en las cuevas de Qumrán se encontraron también manuscritos de obras cuyo propósito y razón de ser es la interpretación de la Escritura. La exégesis representada por tales obras es en unos casos fiel a la letra del texto, en otros más o menos parafrástica. Imitan en todo caso expresiones, estructuras de composición y géneros literarios de los libros bíblicos. Así, la *Regla de la Comunidad*, 2,2-10, sigue el modelo de la «Bendición sacerdotal» de Nm 6,24-26. El *Documento de Damasco* imita el estilo y la estructura del libro del Deuteronomio en sus dos partes, introducción parenética (CD 1-8, 1-11) y cuerpo central legislativo (CD 9-16).

La hermenéutica qumránica tenía un doble propósito: explicar el texto bíblico para hacerlo más inteligible y coherente («exégesis pura»), y aplicar el texto bíblico a una nueva situación o descubrir en el mismo la respuesta a cuestiones actuales que la Escritura no había llegado ni tan siquiera a plantearse («exégesis aplicada») (Vermes).

La comunidad esenia de Qumrán tenía como centro de su vida el estudio de la Escritura. El Maestro de Justicia, fundador de la comunidad de Qumrán, se presentaba como el intérprete autorizado de los misterios ocultos en la Escritura (1QpHab 2,1-9). La comunidad creía formar una cadena sucesoria con Moisés y los profetas, por lo que se consideraba autorizada a elaborar nuevas leyes con valor equiparable a las de la Ley mosaica. El *Documento de Damasco*, la *Regla de la Comunidad* y el *Rollo del Templo* recogen interpretaciones legales, que pretenden tener una autoridad comparable a la de los libros canónicos. Mientras que el *Documento de Damasco* interpreta la Escritura haciendo referencia directa al texto bíblico, el *Rollo del Templo* introduce los elementos interpretativos en el propio texto de la Torah, convirtiendo la interpretación de ésta en una nueva y verdadera Torah.

Las citas explícitas de textos bíblicos son numerosas. La *Regla de la Comunidad* cita, por ejemplo, en 16-20 a Is 2,22. Las alusiones explícitas son también frecuentes. En la misma *Regla* el pasaje de 6,13-23 alude a Lev 25,29 s. Las citas implícitas del Antiguo Testamento contenidas en los escritos de la comunidad de Qumrán son muy numerosas. Todas las obras de Qumrán, incluso aquellas que no son de carácter exegético, están impregnadas del lenguaje bíblico (*Regla de la Comunidad*, *Himnos de acción de gracias*, *Rollo de la Guerra*, etc).

La cita bíblica sigue en unos casos a la discusión sobre el tema al que se refiere la cita. En otros ésta precede al comentario del texto citado. El comentario puede tener forma de escrito pseudoepígrafo, de *pesher*, de antología o de explicación al modo midrásico.

Por lo general, el intérprete respeta escrupulosamente el texto bíblico o la forma textual del mismo que él conocía. En muchos casos el texto bíblico seguido en los comentarios qumránicos apoya una variante ya co-

nocida por alguna otra fuente. Ello induce a suponer que todas o casi todas las variantes presentes en los comentarios atestiguan recensiones o tradiciones textuales diferentes.

No faltan tampoco variantes de tipo exegético. Éstas pueden afectar a la gramática o a la sintaxis de la frase, a un cambio de persona, de género o número, y a la forma verbal; pueden suponer una omisión en el texto o representar diversas formas de paronomasia (metátesis, trasposición de letras para formar palabras diferentes, juegos de palabras propiciados por la ambigüedad del texto consonántico hebreo, etc.).

Cabe preguntarse si el texto bíblico y la interpretación atestiguados en Qumrán reflejan una pluralidad de textos y de interpretaciones o si responden, por el contrario, a una situación en la que predomina ya una línea autorizada de tradición y de exégesis, que admite todavía ciertas variantes textuales y una pluralidad de interpretaciones.

VII. GENEROS DE LA IMPORTANCIA BIBLICA EN QUMRAN: EL PESHER Y LOS TESTIMONIA

Los géneros de interpretación bíblica practicados en Qumrán son muy variados. Dos de ellos, el *pesher* y los *testimonia*, tienen importancia especial por el hecho de que aparecen utilizados también en los textos del Nuevo Testamento.

1. «Reescritura» o paráfrasis midrásica. Puede referirse a grandes o a pequeñas unidades del texto bíblico. El *Génesis apócrifo* (1QapGen) constituye un desarrollo narrativo de gran parte del libro del Génesis.

2. «Rescritura» o paráfrasis haláquica (legal). El *Rollo del Templo* yuxtapone y asocia leyes diferentes, armoniza unas con otras, o intercala las nuevas interpretaciones legales. Se presenta en definitiva como una nueva Torah.

3. La interpretación *pesher* («interpretación») es un tipo de exégesis no literal de carácter apocalíptico. El mismo término *pesher* se utiliza también para designar las obras de comentario exegético, que utilizan este género de interpretación (los *Pesharim*). El comentario puede hacerse verso por verso o sección por sección. Los *Pesharim* encontrados en Qumrán comentan solamente libros proféticos y algunos salmos. Los más significativos son los relativos a los libros de Habacuc, Nahum, Isaías, Oseas y al Salmo 37.

La palabra *pesher* introduce el comentario al verso o lema correspondiente. Entre las fórmulas habituales se encuentran algunas como «su interpretación (*pesher*) es...» o «la interpretación del oráculo se refiere a...». Baste ejemplo tomado de 1QpHab 7,3-8:

Y lo que dijo: *Para que se dé prisa el que lo lea. La interpretación de esto se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha hecho conocer Dios todos los misterios (raz) de las palabras de sus siervos los profetas: Pues aún continúa la visión por un rato; se apresurará al fin y no engañará. La interpretación de esto es que será largo el fin úl-*

timo y se extenderá sobre todo lo que dicen los profetas, porque los misterios (*raz*) de Dios son maravillosos, etc.

La interpretación que el Nuevo Testamento hace del Antiguo tiene muchos puntos de contacto con la de los *Pesharim* de Qumrán. Así, por ejemplo, el *peshar* correspondiente a Is 54,11-12 identifica las piedras preciosas utilizadas en la reconstrucción de Jerusalén con los miembros de la comunidad de Qumrán. Ello trae a la memoria el pasaje del Apocalipsis (21,10-14) que hace referencia a «doce basamentos... los doce apóstoles del Cordero».

La comunidad de Qumrán consideraba que las promesas e instituciones del Antiguo Testamento encontraban cumplimiento y culminación en la propia comunidad qumránica. Los cristianos se presentaron también poco más tarde como el «verdadero Israel». El Nuevo Testamento se sirve de dos profecías bíblicas, que aparecen utilizadas también en textos de Qumrán en referencia a la propia comunidad (1QH 3,6-18, la profecía del Emanuel; 1QH 6,25-27; 7,8-9, la profecía sobre la piedra angular de Is 28,16).

4. El género antológico de *testimonia* yuxtapone pasajes bíblicos referentes a un mismo tema. El mejor representante del género es 4QTest, una antología de textos mesiánicos, que expresan la esperanza en el profeta de los últimos tiempos y en los dos Mesías esperados, uno sacerdotal y otro davídico («la venida de un profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel», *Regla de la Comunidad* 9,11). 4QTest reúne diversos textos bíblicos referentes al profeta (Dt 5,28-29; 18,18 s.), al sacerdote (Dt 33,8-11) y al rey esperados (Nm 24,15-17):

Un profeta suscitaré para ellos de en medio de sus hermanos, como a ti, y pondré mis palabras en su boca. Y les dirá a ellos todo lo que yo le ordenare. Si hubiera alguien que no escuchase mis palabras, que el profeta hablará en mi nombre, yo mismo le pediré cuenta (Dt 18,18-19). Y pronunció su mensaje y dijo: «Oráculo de Balaán, hijo de Beor, y oráculo del hombre cuyo ojo está abierto. Habla quien oye las palabras de Dios y contempla la visión del Todopoderoso, postrado y con el ojo descubierto. Le veo, pero no ahora; le observo, pero no cerca. Una estrella se levantará de Jacob y un cetro se elevará de Israel y romperá las sienes de Moab y destruirá a todos los hijos de Set» (Nm 24,15-17)...

Combinaciones similares de textos bíblicos son frecuentes en la *Regla de la Comunidad*, en los *Himnos* y en el *Rollo de la Guerra*.

5. La explicación de un texto por asociación con otros de temática similar encuentra especial desarrollo en los campos de la exégesis haláquica y haggádica.

6. Se encuentran también ejemplos de interpretación alegórica. El pasaje de 1QpHab 12,24-4, correspondiente a Hab 2,17, interpreta alegóricamente el término «Líbano» como símbolo del Consejo de la Comunidad de Qumrán. La raíz *laban* («Líbano») significa «blanco». Los miembros de aquel Consejo vestían de blanco en sus reuniones.

7. Son también numerosos los ejemplos de interpretación tipológica, especialmente en el *Peshar de Nahum*. El término *kittim* se refiere a los romanos, «Judá» a los miembros de la comunidad de Qumrán, «Manasés», a los saduceos, «los intérpretes engañosos», a los fariseos, y «el león», a Alejandro Janneo, etc.

La interpretación bíblica en Qumrán representa el eslabón que enlaza la interpretación de la Biblia contenida en los propios libros bíblicos y la interpretación de la Biblia desarrollada en la literatura cristiana primitiva y en la literatura rabínica. Es conveniente advertir, finalmente, que la interpretación de Qumrán no es esotérica, en contra de la opinión expresada hace años por Dupont-Sommer.

VIII. AFINIDADES ENTRE LA EXEGESIS QUMRANICA Y LA EXEGESIS DEL NUEVO TESTAMENTO

La interpretación que el Nuevo Testamento hace del Antiguo Testamento se inscribe dentro de la gran tradición exegética del judaísmo de la época. Para comprender la exégesis de los primeros cristianos es necesario conocer por ello la interpretación veterotestamentaria de los escritos judíos de aquella época y, en particular, de los escritos esenios de Qumrán.

La corriente crítica representada por la «historia de las formas» y por la «Escuela de historia de la religión» (*Religionsgeschichte*) tendía a ver el cristianismo como un precipitado sincretista de elementos judíos y de formas diversas del paganismo. Estudiaba por ello el Nuevo Testamento en el marco de la literatura greco-romana. Sin embargo, el mundo greco-romano no presta demasiada ayuda para comprender la lectura que los cristianos hacían de las Escrituras judías. Tras los descubrimientos de Qumrán es preciso reconocer un mayor peso al substrato veterotestamentario y judío de los textos del Nuevo Testamento (J. Jeremias, B. Gerhardsson, M. Hengel, etc., y sobre todo autores judíos como J. Klausner y H. J. Schoeps). Los primeros cristianos utilizaron los principios y métodos de la exégesis judía, con una diferencia única, aunque determinante: la lectura «cristológica» de todos los pasajes citados del Antiguo Testamento.

Los libros del Nuevo Testamento fueron escritos en una época en la que cabía todavía una gran libertad a la hora de citar el texto del Antiguo Testamento. En ello el Nuevo Testamento está más próximo del judaísmo de la época qumránica que no del judaísmo rabínico posterior. Numerosas expresiones o fórmulas empleadas en las citas veterotestamentarias del Nuevo Testamento corresponden a usos exegéticos judíos, especialmente en contextos de contenido apocalíptico. Así, por ejemplo, la expresión «fiel es la palabra...» (*pistos o logos*) (Tim 1,15; 4,9; 2 Tim 2,11, cf. 1 Cor 1,9; 2 Tes 3,3; Ap 22,6) tiene sus raíces en la expresión «cierta es la palabra que ha de pasar (*nakon haddabar labo*) y fiel (*'emet*) el oráculo» (1Q27 1,8). Igualmente, la fórmula «esto es»

(*houtos estin*) (Rom 9,7-9; Hech 2,16 s., cf. Mt 3,3; 11,10; Jn 6,31.50; Hech 4,11; Rom 10,6-8; Heb 7,5; 1 Pe 1,24) se encuentra también en un contexto escatológico y tiene sus antecedentes en el tipo de interpretación *peshet* (cf. 1QpHab 12,6 s.; CD 7,14 s.; 4QFlor 1,11-14).

La interpretación neotestamentaria del Antiguo Testamento tiene antecedentes en la exégesis judía de Qumrán. Jesús y el Nuevo Testamento comparten con el apocalipticismo qumránico la idea de una división de la historia en dos épocas. Para el judío la época definitiva todavía no se ha hecho realidad. El cristiano, por el contrario, cree que ya ha tenido comienzo con el mensaje y la acción salvífica de Jesús el Cristo.

La exégesis neotestamentaria del AT desarrolla todos los métodos de interpretación conocidos en el judaísmo de la época, en particular dos característicos de la exégesis qumránica, el *peshet* y el género antológico de los *testimonia*.

1. El género *peshet* en el Nuevo Testamento

Este género de interpretación característico de escritos exegéticos qumránicos se encuentra tanto en los evangelios como en las cartas de Pablo y otros escritos del Nuevo Testamento.

a) El *peshet* en los evangelios

Se han observado paralelos llamativos entre las citas bíblicas de Mateo y la exégesis del *Peshet de Habacuc* de (Stendahl). Sin embargo, Mateo no vacía de sentido propio el texto profético aludido, mientras que el *Peshet de Habacuc* no reconoce al texto bíblico otro sentido que el relativo a la situación presente y escatológica (Bruce). Las 11 citas bíblicas de Mateo han de ser consideradas seguramente como interpretaciones del género *peshet*. La cita que Mt 1,23 hace de Is 7,14, «la virgen concebirá y dará a luz un hijo y le pondrán por nombre Emmanuel» (Is 7,14), utiliza un sujeto impersonal y entiende el nombre de Emmanuel como un título. No se trata seguramente de creaciones *ad hoc*, pues tales cambios encuentran apoyo textual en 1QIs^a (wqr') (De Waard). El influjo de los LXX se hace notar en el uso del término *parthenos* como traducción del término hebreo 'almah («doncella»).

El evangelio de Mateo, al igual que los *Pesharim* de Qumrán respecto a la comunidad esenia, interpreta los pasajes bíblicos como profecías sobre el presente y el futuro de la comunidad cristiana. Lo característico del midrás de la escuela de Mateo es que desarrolla toda una biografía de Jesús como marco en el que inscribe las citas bíblicas interpretadas a la luz del acontecimiento cristiano.

Un ejemplo muy elocuente de utilización del *peshet* en el evangelio de Lucas es el correspondiente al pasaje de Lc 4,16-21. Jesús se aplica a sí mismo el texto de una profecía veterotestamentaria: «Hoy se ha cumplido esta escritura» (Is 61,1 s.). El mismo género de interpretación está en

juego en la cita que Mc 12,10 s. (Mt 21,42; Lc 20,17) hace del Salmo 118,22 s. («la piedra que desecharon los constructores, ésta llegó a ser piedra angular...»).

Las citas bíblicas del evangelio de Juan siguen el modelo de interpretación *peshet*, pero no en forma tan desarrollada como la que presentan las citas de Mateo. Son las siete siguientes: Jn 2,17 (Sal 69,9); 12,15 (Zac 9,9); 12,38 (Is 53,1); 12,40 (Is 6,9s.); 19,24 (Sal 22,18); 19,36 (Sal 34,20); 19,37 (Zac 12,10).

b) El *peshet* en las cartas de Pablo

La exégesis de Jesús y la de sus discípulos afinados en Jerusalén parece tener una relación más estrecha con el tipo de interpretación *peshet* que no la exégesis de Pablo. Ésta ofrece más puntos de contacto con el tipo de exégesis practicado más tarde por el rabinismo fariseo. Pablo se sirve más de los métodos midrásicos que del *peshet*. Ello justifica que Pablo haya podido ser clasificado entre los hillelitas (J. Jeremias). Sin embargo, en tres ocasiones Pablo desarrolla el método de interpretación *peshet* en relación «a la revelación de un misterio mantenido secreto por tiempos eternos, pero manifestado ahora» (Rom 16,25-27; igualmente Col 1,26 s.; Ef 3,1-11). Cabe, pues, decir que la exégesis paulina es rabínica en la forma y cristocéntrica en el contenido. Se puede establecer también una cierta oposición entre el acento escatológico que Jesús imprime a su predicación en sintonía con el movimiento esenio, y el énfasis que Pablo da al tema de la Ley en polémica con el rabinismo fariseo.

En la época anterior a los descubrimientos de Qumrán se pensaba que las variantes textuales que ofrecen las citas paulinas se debían a adaptaciones realizadas por el propio Pablo o por la tradición cristiana que él representa. Sin embargo, las citas de Pablo son un fenómeno muy complejo, que pone en juego toda una serie de factores: el interés de Pablo por el mundo de la gentilidad, la formación rabínica del apóstol, el conocimiento que tenía de variantes textuales transmitidas en los manuscritos y la incorporación en sus escritos de textos caracterizados por el género de interpretación de los *Pesharim*.

La libertad de Pablo respecto al texto bíblico no es comparable, sin embargo, a la que muestran escritos como el *Génesis apócrifo*, *Jubileos*, *Antigüedades bíblicas* o el *Rollo del Templo*. En estos escritos el autor no trata nunca, como hace Pablo, de apoyar o desarrollar una afirmación propia valiéndose de una cita bíblica. Pablo tampoco desarrolla su interpretación sobre un texto previamente seleccionado, como hace Filón o como sucede en los *Pesharim*. Más que citar o comentar textos, Pablo elabora una nueva formulación teológica de las antiguas tradiciones bíblicas.

Es más adecuado comparar las citas paulinas con las que se encuentran en el *Documento de Damasco* (CD), en la *Regla de la Comunidad* (1QS) y en el *Libro de la Guerra* (1QM), y, en un segundo plano, con las

presentes en 4QTest, 4QFlor y los *Pescharim*. La analogía más exacta es la que ofrece el *Documento de Damasco*, pero Pablo va mucho más allá en la combinación de textos y su exégesis resulta, por otra parte, menos escolar.

El descubrimiento de los textos de Qumrán ha permitido reconocer que importantes ideas y concepciones que eran atribuidas al genio y a la originalidad de Pablo tienen antecedentes en el judaísmo de la época helenística (300 a.C.-200 d.C.). Tales son: la insistencia en que todos los hombres han pecado (Rom 3,23; 1QH 1,22); el hombre no puede ganarse el perdón de Dios (Gal 2,16; 1QH 4,30); la Torah no es un medio para adquirir la justificación ante Dios; sólo Dios puede justificar al hombre; Dios predestinó para la salvación sólo a los elegidos por Él; la importancia del Espíritu, etc.

No es posible afirmar tajantemente que Pablo estuviera influido por los esenios, aunque sus palabras muestren contactos evidentes con los textos del Mar Muerto (Fitzmyer). Es más probable que seguidores de Pablo, miembros de la escuela paulina, como los que compusieron la carta a los Efesios, estuvieran influidos directamente por los esenios (Kuhn) o tal vez por grupos esenios convertidos al cristianismo.

c) El *pesher* en otros escritos del Nuevo Testamento

Las cartas de Santiago, las dos de Pedro, las tres de Juan, la carta de Judas y el Apocalipsis muestran características comunes en la exégesis que hacen del Antiguo Testamento. Las cartas de Pedro, en particular la primera, y también la carta de Judas utilizan el género *pesher* (cf. 1 Pe 1,10-12; 1,24 s.). En ello se diferencian de las de Juan y de Santiago y también del Apocalipsis. El pasaje de 1 Pe 2,4-8, que desarrolla el tema de Cristo «piedra viva», combina imágenes del Antiguo Testamento (recogidas también en escritos de la comunidad de Qumrán, 1QS 8,7 s. y 1QH 6,26) y hace la correspondiente aplicación cristológica de las mismas, agrupando por un procedimiento midrásico varios pasajes del Antiguo Testamento (Sal 118,22; Is 28,16 e Is 8,14).

2. El género *qumránico* de los testimonios en los escritos cristianos

El Nuevo Testamento hace una lectura selectiva del Antiguo Testamento, tanto de temas como de pasajes citados. Utiliza el género de *testimonia* conocido ahora por los textos de Qumrán. Este género de exégesis consiste en la yuxtaposición de pasajes del Antiguo Testamento que giran en torno a una temática común. Los pasajes de 1 Pe 2,6; Ef 2,20; Mt 21,42; Hech 4,11, fusionan los textos de Is 28,16; Sal 118,22 e Is 8,14, que sirven para desarrollar el tema de «Cristo-Piedra»:

Porque está incluido en la Escritura: *Mirad, pongo en Sión una piedra fundamental elegida, preciosa; y el que crea en él no quedará avergonzado* (Is 28,16). Así que el

honor es para vosotros los creyentes; en cambio, para los que no creen, *la piedra que desecharon los constructores, ésta llegó a ser piedra angular* (Sal 118,22) y *una piedra de tripiés y una peña de tropiezo* (Is 8,14); ellos chocan con ella...

Se ha llegado a suponer que la iglesia primitiva disponía para la polémica antijudía de un *Libro de testimonios*, del cual estarían extraídas las citas bíblicas contenidas en el Nuevo Testamento (J. R. Harris). Según Dodd, las citas del Nuevo Testamento se habrían hecho más bien a partir de grandes bloques de textos del Antiguo Testamento y no tanto sobre la base de versículos sueltos. Estos grandes bloques, que constituyen la «infraestructura de toda teología cristiana», se reagrupan en torno a tres temas básicos del *kerigma* cristiano: apocalíptica y escatología (Jl 2-3; Zac 9-14; Dan 7 y 12), el Nuevo Israel (Os; Is 6,1-9,7; 11,1-10; 40,1-11; Jer 31,31-34; Hab 2,3 s.), y el Siervo de Dios o el Justo que sufre (Is 42,1-44,5; 49,1-13; 50,4-11; 52,13-53,12; Sal 22, 3, 69, 118). Algunos textos específicos recibieron un marcado sentido mesiánico: Sal 2, 8, 110; Dt 18,15.18 s.; 2 Sam 7,14.

Las citas contenidas en la carta a los Hebreos han sido explicadas como paráfrasis libres de los correspondientes pasajes bíblicos, como fruto del uso de fórmulas litúrgicas o de *testimonia* de aquellos pasajes, o como creaciones *ad hoc* del autor de la carta. Sin embargo, los puntos de coincidencia detectados entre la carta a los Hebreos y manuscritos del Mar Muerto apuntan a la posibilidad de que tales citas conozcan variantes de una recensión de los LXX, que se basaba en textos hebreos perdidos. Es significativo el hecho de que Heb 1,5 y 4QFlor relacionen por igual los pasajes de Sal 2 y 2 Sam 7,14, formando una especie de *testimonia* sobre tema mesiánico, y de que Heb 5-7 y 11QMelq muestren parecido interés en la figura escatológica de Melquisedec.

La exégesis judeo-cristiana de la primera época patrística tiene como rasgo identificativo la utilización del género de los *testimonia*. Los ejemplos más significativos son los *testimonia* referentes a la cruz. El pasaje de la *Carta de Bernabé* 5,13 enlaza tres citas del Antiguo Testamento aplicadas a la pasión de Cristo:

Era necesario, en efecto, que él sufriera sobre el madero, pues dice el profeta a propósito de él: «Libra mi alma de la espada» (Sal 21,21) y «atravesada con clavos mis carnes» (Sal 118,120), pues «banda de malhechores me ha acorralado» (Sal 21,17).

La segunda cita sigue el texto de los LXX, «clava con tu temor mi carne», frente al TM, «se estremece con tu pavor mi carne». Más tarde Ireneo (*Demostración de la enseñanza apostólica* 79) reproduce el mismo conjunto de citas, pero como si se tratara de una cita única y sin que sea ya posible percibir que se trata de un texto compuesto:

Libra mi alma de la espada y mi cuerpo de los clavos, pues una banda de malhechores me ha acorralado.

Otro ejemplo de *testimonia* sobre la cruz parece tener origen judío:

Quando uno de vosotros reciba una mordedura, que se vuelva hacia la serpiente situada sobre el madero (*xylon*) y que espere, teniendo fe de que incluso sin vida éste puede dar vida, y será salvo (*Carta de Bernabé* 12,7).

Se trata de una paráfrasis de Nm 21,8-9; la referencia a este texto se logra mediante una ligera modificación del texto: el término «madero» (*xylon* = cruz) sustituye al término de los LXX «signo» (*sēmeion*), el cual, a su vez, modificaba el término hebreo «estandarte» (*nes*), conforme a una interpretación que se encuentra ya en Sab 16,1-7: «símbolo de salvación» (*symbolon sōtērias*). Un nuevo ejemplo asocia la cruz de Cristo con la figura de Moisés con los brazos en cruz, intercediendo por los israelitas:

El Espíritu habló al corazón de Moisés, inspirándole hacer la figura de la cruz y de Aquel que debía sufrir en ella (*Carta de Bernabé* 12,2).

Esta asociación se encuentra también en los *Oráculos sibilinos* (VIII, 250-253), así como en Justino, Ireneo, Tertuliano y Cipriano.

Justino recoge diversos *testimonia* relativos al árbol en relación con la cruz: el árbol de la vida en el paraíso; el bastón de Moisés que separa las aguas del Mar Rojo y hace brotar agua en el desierto; el bastón de Jacob; la vara de Aarón que florece; la vara de Jesé; la encina de Mambré; la madera del arca; la vara de Eliseo arrojada al Jordán y sacada de las aguas, etc.

El *Evangelio de Pedro* ofrece un pasaje en el que «la Cruz de gloria» aparece asociada a la glorificación de Cristo:

Y, estando ellos explicando lo que acababan de ver, advierten de nuevo a tres hombres saliendo del sepulcro, dos de los cuales servían de apoyo a un tercero, y una cruz que iba en pos de ellos. Y la cabeza de los dos (primeros) llegaba hasta el cielo, mientras que la del que era conducido por ellos sobrepasaba los cielos. Y oyeron una voz proveniente de los cielos que decía: «¿Has predicado a los que duermen?». Y se dejó oír desde la cruz una respuesta: «Sí» (10,38-42).

Se encuentran reunidos aquí varios temas fundamentales de la teología judeocristiana: el descenso de la cruz a los infiernos, la ascensión y la voz del cielo. La cruz que acompaña a Cristo a los cielos es la misma que le precederá cuando venga «del Oriente» en la Parusía. Con esta idea se relacionaba la costumbre de pintar una cruz en la pared oriental de las casas para hacer la oración hacia el Oriente siete veces al día. Más tarde se olvidó esta relación entre la cruz y el Oriente y se pasó a pintar o a colgar una cruz en cualquier pared sin tener en cuenta la dirección. La aparición de la cruz gloriosa es un tema frecuente hasta el siglo IV. El hecho más trascendental de este siglo reviste la forma de la aparición de la cruz radiante al emperador Constantino en el Puente Milvio en Roma.

En la misma época se dirimieron también las últimas cuestiones pendientes en relación con el carácter «canónico» de algunos de los libros bíblicos. Los escritos judíos apócrifos y los escritos que por entonces comenzaban a difundir los (judeo-)cristianos quedaron definitivamente excluidos del *canon* judío y prohibidos por lo mismo en las bibliotecas rabínicas. Al propio tiempo se puso en marcha la obra de compilación de las *tradiciones jurídicas y exegéticas*, que había de cristalizar en la suma legal de la Misnah y en el *corpus* exegético de la literatura midrástica.

En resumen, los manuscritos de la Cueva 1 y, muy en particular, el segundo rollo de Isaías (*1QIs^b*), muestran una sorprendente coincidencia con el texto que nos había llegado a través de los manuscritos de los siglos IX-X d.C. Confirman, por lo tanto, la calidad de la transmisión textual de la Biblia hebrea rabínica. Por el contrario, manuscritos de la Cueva 4, en especial los del libro de Samuel (*4QSam^{abc}*) y el segundo de Jeremías (*4QJer^b*), muestran divergencias notables respecto al texto masorético y ofrecen significativas coincidencias con el texto de la versión griega de los LXX. Confirman, por lo tanto, el valor del texto de la Biblia griega de tradición cristiana. Otros manuscritos ofrecen puntos de contacto con el Pentateuco samaritano o transmiten formas textuales que se sitúan en los márgenes de la tradición bíblica conocida por las tradiciones judía, samaritana y cristiana.

La importancia de los manuscritos bíblicos de Qumrán es doble: por una parte, confirman la antigüedad de las tradiciones textuales conocidas anteriormente, y atestiguan, por otra parte, que en los siglos anteriores a la aparición del cristianismo el Antiguo Testamento era conocido en formas textuales más variadas de lo que las fuentes tradicionales y canónicas que nos han llegado permitían sospechar.

El proceso de fijación del texto de los libros bíblicos corrió parejo con los procesos de establecimiento del canon de la Biblia y de compilación de un cuerpo de interpretaciones jurídicas y exegéticas autorizadas. La exégesis qumránica, y en particular el género de interpretación escatológica llamado *peshet* y el género antológico de los *testimonia*, tienen claro reflejo en la exégesis del Nuevo Testamento, que utiliza estos mismos métodos y géneros de interpretación.

BIBLIOGRAFIA

- Burrows, M., *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk-Commentary*, New Haven, 1950.
- Brooke, G. J., *Exegesis at Qumran: 4QFlorilegium in its Jewish Context*, Sheffield, 1985.
- Cross, F. M., «The Old Testament at Qumrán», en *The Ancient Library of Qumrán and Modern Biblical Studies*, Grand Rapids, MI, 1980, 161-194.
- Dimant, D., «Qumran Sectarian Literature», en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period*, Assen-Philadelphia, 1984, 483-550.

- Dupont-Sommer, A., *Les Ecrits esséniens découverts près de la mer Morte*, Paris 1964³.
 Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford, 1985.
 Freedman, D. N.-Mathews, K. A., *The Paleo-hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, Winona Lake, IN, 1985.
 Sanders, J. A., *The Dead Sea Psalms Scroll*, Ithaca, NY, 1967.
 Skehan, P. W., «Qumran. IV, Littérature de Qumran - A. Textes bibliques», *DBS* 9, Paris, 1979, cls. 805-822.
 Stendahl, K., *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament*, Philadelphia, 1968.
 Sukenik, E. L., *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem, 1955; cf. la publicación de manuscritos en la serie *Discoveries in the Judaean Desert*, Oxford 1955.
 Trebolle Barrera, J., *Biblia judía y Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Madrid, ²1993.
 Tov, E., «Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism», *JJSt* 39 (1988), 5-37.
 Vermes, G., «Bible and Midrash: Early Old Testament Exegesis», en *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1, Cambridge, 1970, 199-231.

LAS FRONTERAS DE LO BIBLICO ¹

Florentino García Martínez

Durante el Congreso «Manuscritos del Mar Muerto», organizado por el Departamento de Hebreo y Arameo de la Universidad Complutense de Madrid y celebrado en El Escorial en marzo de 1991², uno de los temas más discutidos fue el de las «fronteras»: la frontera entre «texto bíblico», y «textos bíblicos», por una parte, y, por otra, la frontera entre «texto bíblico» y «texto no-bíblico». El debate está muy lejos de haber sido zanjado. Pero es un debate importante que condicionará, sin duda alguna, las discusiones de los próximos años y se dejará oír en numerosas publicaciones.

Mi intención aquí no es la de prolongar dichas discusiones, ni, por supuesto, la de resolver los agudos problemas que este debate plantea para la investigación bíblica en general. Mi finalidad es mucho más modesta: presentar, de la manera más sencilla posible, la evidencia manuscrita que ha dado origen al debate y resaltar sus elementos más significativos, para que se pueda comprender la importancia de las discusiones en curso y formarse una su opinión propia.

Para ello presentaré algunos materiales bíblicos y afines, y en concreto:

— Algunos textos bíblicos procedentes de Qumrán (*11QpaleoLev*, *4QpaleoEx^m* y *4QNum^b*) últimamente publicados que han modificado nuestra manera de comprender el desarrollo del texto mismo del Antiguo Testamento.

1. Conferencia pronunciada el 13 de junio de 1991 en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra y publicada en *Scripta Theologica* 23 (1991), 759-784.

2. Las actas del Congreso han sido recientemente publicadas en dos volúmenes por J. Trebolle Barrera-L. Vegas Montaner, *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls, Madrid 18-21 March 1991* (STDJ 11), Madrid-Leiden, 1992. Puede verse un amplio resumen crítico de todos los materiales presentados en F. García Martínez, «Resultados y Tendencias. Congreso Internacional sobre los Manuscritos del Mar Muerto»: *Sefarad* 51 (1991), 417-435.

— Un nuevo texto (4QRP = 4Q364-367) que se sitúa en la frontera entre lo bíblico y lo no bíblico.

— Unos nuevos textos que aparentemente no son bíblicos (4Qpr *Esth*^{a,b,c,d,e,f} = 4Qproto *Ester arameo*), pero que son importantes para comprender el único libro del Antiguo Testamento del que no se ha encontrado ninguna copia en la Biblioteca de Qumrán.

Es cierto que nuestra evidencia sobre la generalidad de este fenómeno se limita a una sola biblioteca, la de los sectarios de Qumrán; pero si se tiene en cuenta que un buen número de estos textos bíblicos encontrados en las cuevas de la orilla del Mar Muerto son anteriores a la instalación de la comunidad en Qumrán a mediados del siglo II a.C. y que una buena parte de ellos no han sido copiados allí sino traídos de afuera, se comprende que la situación general en toda Palestina no debía de ser muy diferente de la que los manuscritos nos reflejan, y que de la evidencia concreta conservada es legítimo sacar conclusiones más generales de tipo hitórico.

I. TEXTOS BIBLICOS

Comencemos, pues, por algunos manuscritos que afectan al texto mismo del Antiguo Testamento³.

Antes del descubrimiento de los manuscritos de Qumrán (y gracias a las distintas versiones conocidas), la forma habitual de clasificar los diferentes tipos de textos bíblicos, que se suponía habían existido con anterioridad a la fijación del texto conocido como Texto Masorético y a su posterior canonización, estaba formada por la famosa trilogía de tipos textuales: Texto Masorético, los LXX y Texto Samaritano. Cada uno de estos tipos textuales habría sido el resultado de un desarrollo progresivo mediante diversas recensiones con expansiones y modificaciones cuya finalidad era la de adaptar los distintos textos al estándar del Templo; estos tres tipos textuales se habrían transformado con el tiempo en las Biblias respectivas de las religiones judía, cristiana y samaritana.

Las primeras publicaciones en los años 50 y 60 de textos bíblicos procedentes de las cuevas de Qumrán habían ya revolucionado la disciplina de la crítica textual, pero no habían cambiado fundamentalmente esta perspectiva. Ahora, y por vez primera, poseíamos manuscritos hebreos del siglo III o II a.C., es decir, anteriores a la fijación y canonización

3. Para una presentación de todos los manuscritos bíblicos procedentes de Qumrán publicados hasta 1989, puede verse F. García Martínez, «Estudios Qumránicos. Panorama crítico VI»: *Estudios Bíblicos* 47 (1989), 225-266, o A. S. van der Woude, «Fünfzehn Jahre Qumranforschung (1974-1988) (Fortsetzung)»: *Theologische Rundschau* 55 (1990), 274-307. Para una lista completa de los manuscritos bíblicos de la Cueva 4 aún inéditos, ver E. Ulrich, «The Biblical Scrolls from Qumran Cave 4: A Progress Report of their Publication», en F. García Martínez (ed.), *The Texts of Qumran and the History of the Community*, vol. I, Paris, 1989, 207-228.

del texto bíblico conocido, lo que disminuía nuestra dependencia de los grandes códices medievales, mil años más jóvenes; además, ya no era necesario postular una forma de texto hebreo subyacente a la traducción griega, puesto que textos como 4QJeremías^{b 4} nos ofrecían el texto hebreo mismo, más breve y en un orden de versículos y capítulos distintos del Texto Masorético, que los LXX nos presentan en este libro; pero la pluralidad textual que estos manuscritos reflejaban se podía reconducir a la misma trilogía fundamental y los nuevos textos podían agruparse en proto-masoréticos, proto-septuagintales o proto-samaritanos, o, empleando la terminología de la teoría de los «textos locales» (hecha famosa por F. M. Cross y que ha dominado la crítica textual de los últimos veinte años⁵): textos babilónicos, egipcios o palestinos respectivamente, según que en ellos predominaran las lecturas comunes con una de las tres tradiciones textuales. Al desarrollo de los tres tipos textuales mediante recensiones para aproximarse al estándar del Templo se oponían tres tipos textuales con características propias desarrollados autónomamente en localidades distintas (o por comunidades distintas⁶) y sin contactos unos con otros.

Por esta forma de comprensión de la evolución del texto bíblico ha sido modificada radicalmente por la publicación en 1985 de 11QpaleoLev^a (un manuscrito relativamente completo del libro del Levítico copiado en caracteres paleo-hebreos)⁷, por el estudio, aparecido en 1985, de 4QpaleoEx^m (un manuscrito igualmente amplio e igualmente copiado en caracteres paleo-hebreos)⁸, y por la descripción y publicación parcial en 1991 de 4QNum^{b 9}.

4. Todos los manuscritos de Jeremías de la Cueva 4 han sido publicados por E. Tov, «The Jeremiah Scrolls from Cave 4», en *The Texts of Qumran and the History of the Community*, vol. I, 189-206.

5. Cross ha expuesto su teoría en numerosas publicaciones. Tal vez las más significativas en este aspecto son sus artículos «The Oldest Manuscripts from Qumran»: *JBL* 74 (1955), 147-172; «The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert»: *HTR* 57 (1964), 281-299, y «The Evolution of a Theory of Local Text», en F. M. Cross y S. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, Cambridge, 1975, 306-320.

6. Es el elemento más característico de la teoría de Sh. Talmon, «The Textual Study of the Bible - A New Outlook», en F. M. Cross-Sh. Talmon (eds.), *Qumran and the History of the Biblical Text*, 321-400.

7. Algunas de las variantes del texto eran conocidas desde 1974 [ver D. N. Freedman, «Variant Readings in the Leviticus Scroll from Qumran Cave 11»: *CBQ* 36 (1974), 525-534], pero el manuscrito completo fue publicado en 1985: D. N. Freedman-K. A. Mathews, con la colaboración de R. S. Hanson, *The Paleo-Hebrew Leviticus Scroll (11QpaleoLev)*, Winone Lake, 1985. El carácter textual del manuscrito ha sido estudiado por E. Tov, «The Textual Character of the Leviticus Scroll from Qumran Cave 11»: *Shanton* 3 (1978-79), 238-244 (en hebreo) y por el mismo K. A. Mathews, «The Leviticus Scroll (11QpaleoLev) and the Text of the Hebrew Bible»: *CBQ* 48 (1986), 171-207.

8. Realizado por J. Sanderson como tesis doctoral: «An Exodus Scroll from Qumran. The Textual Character of 4QpaleoExod^m, Scribal Practice, and the Samaritan Tradition», y publicado con el título *An Exodus Scroll from Qumran. 4QpaleoExod^m and the Samaritan Tradition* (Harvard Semitic Studies, 30), Atlanta, 1986. La misma Sanderson ha precisado sus conclusiones en un artículo posterior «The Contribution of 4QpaleoEx^m to Textual Criticism», en *Mémorial Jean Carmignac*, Paris, 1988, 547-560.

9. Hecha por N. Jastram, «The Text of 4QNum», en *The Madrid Qumran Congress*, 177-198.

11QpaleoLev^a ha probado que es imposible reducir la pluralidad textual encontrada en Qumrán a los tres tipos textuales mencionados. El texto del libro del Levítico que contiene nuestro manuscrito concuerda en parte con el Texto Masorético, en parte con los LXX y en parte con el Pentateuco samaritano, pero contiene igualmente otras muchas lecturas propias que no se encuentran en ninguna de las tres tradiciones y que obligan a considerarlo como un texto aparte e independiente¹⁰. La publicación de este texto ha relativizado el valor hermenéutico de la teoría de los textos locales, ya que este texto, que debería (según la teoría) integrarse dentro de «la familia palestinese», no presenta las características típicas de esa «familia», sino que tipológicamente se halla más cercano al Texto Masorético que al Pentateuco samaritano.

Esta riqueza inesperada y la pluralidad textual que el manuscrito implica, en lugar de simplificar la tarea de la investigación bíblica la complica aún más. Hablando crudamente: la publicación de *11QpaleoLev^a* parecía obligarnos a reconocer que en Palestina, entre los siglos III a.C. y I d.C., no existía un «texto» bíblico sino que existía una multiplicidad de «textos» bíblicos distintos, de los cuales, debido a los azares de transmisión, sólo una parte habría llegado hasta nosotros. Y ésta es la conclusión a la que llegó Tov, que opuso a las teorías de los textos locales o a la del soporte sociológico de los tres tipos textuales su teoría de la multiplicidad de textos¹¹. Frente a las teorías hermenéuticas en curso, Tov planteaba claramente el problema de «texto» *versus* «textos» y terminaba por diluir radicalmente las relaciones orgánicas entre los distintos manuscritos, disolver el concepto mismo de tipo textual y reducir la evidencia manuscrita a un bosque de textos, a una pluralidad de testigos no de un «texto» bíblico sino de «textos» bíblicos distintos¹².

Las consecuencias sacadas de la publicación del segundo de los textos mencionados, *4QpaleoEx^m*, son igualmente importantes. Este manuscrito bastante completo del libro del Éxodo (copiado en Qumrán en la primera mitad del siglo I a.C.) presenta todas las características tipológicas que caracterizan al Pentateuco Samaritano, como adiciones provenientes de otras partes del libro del Éxodo o del Deuteronomio o ampliaciones características, con la sola excepción de la única adición propiamente sectaria: el precepto del culto en el monte Garizín, por lo que *4QEx^m* no presenta ningún carácter sectario.

Su publicación ha relativizado la validez general de las conclusiones de Tov sobre la diversidad textual casi ilimitada. *4QpaleoEx^m* no es, como era *11QpaleoLev^a*, un texto independiente, sino un texto que, a

10. E. Tov, «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls»: *HUCA* 53 (1982), 11-27. El editor, K. A. Mathews llega a una conclusión muy parecida: *CBQ* 48 (1986), 198.

11. Entre las numerosas publicaciones en las que Tov ha expuesto su hipótesis, tal vez las más significativas e influyentes ha sido el artículo citado, «A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls»: *HUCA* 53 (1982), 11-27, y su artículo de síntesis: «Hebrew Biblical Manuscripts from the Judaean Desert: Their Contribution to Textual Criticism»: *JJS* 39 (1988), 5-37.

12. E. Tov, «Hebrew Biblical Manuscripts», 35.

pesar de tener lecturas propias, se encuadra claramente dentro del tipo textual samaritano y que no sólo justifica el empleo de «tipo textual» como elemento de clasificación, sino que incluso permite defender la noción de un *Urtext* original para este libro bíblico¹³. Aún más claramente ha asestado un duro golpe a la teoría del soporte sociológico de los tipos textuales de Talmon, ya que este texto nos prueba claramente que no existe ninguna diferencia ni de naturaleza ni de método entre la adición sectaria del Pentateuco samaritano (el precepto sobre el culto en el monte Garizín) y todas las demás adiciones que son comunes al Pentateuco samaritano y a *4QpaleoEx^m*. Esto significa en claro que la comunidad samaritana, antes de su constitución como grupo sectario, empleaba un texto bíblico del mismo tipo expansionista que otros grupos de la época.

Por otra parte, este texto, cuyo tipo textual aparece claramente definido, nos sugiere que detrás de la aparente multiplicidad textual lo que en realidad se esconde es una actitud distinta frente al texto bíblico, una actitud más libre en la que la modernización ortográfica, los cambios gramaticales y contextuales, la modificación de pasajes bajo el influjo de lugares paralelos, las diversas expansiones y armonizaciones, e incluso las transformaciones mismas del texto por influjo de una exégesis determinada, son permitidas, y una actitud más conservadora en la que estos mismos fenómenos (que se encuentran igualmente presentes) se hallan reducidos a proporciones menores.

4QpaleoEx^m parece probarnos que la tradición textual subyacente al Texto Masorético, al Pentateuco samaritano y a *4QpaleoEx^m* ha seguido desarrollándose durante un cierto tiempo después de la separación del tronco común del antepasado de la traducción griega; la tradición subyacente al Texto Masorético entró luego en una fase de transmisión de carácter conservador, mientras que la tradición subyacente al texto qumránico y al texto samaritano continuaron incorporando una serie de expansiones; finalmente, la tradición samaritana entró en una fase de transmisión conservadora semejante a la del Texto Masorético una vez recibida la adición «sectaria» del precepto sobre el culto en el monte Garizín. Lo interesante de *4QpaleoEx^m* es el haber probado que, mientras que en la comunidad samaritana la actitud libre frente al texto bíblico lleva a la constitución del grupo como secta, en Qumrán esta misma actitud libre convive sin dificultades aparentes con la actitud conservadora que revelan otros manuscritos bíblicos allí encontrados. Lo que nos obliga a plantear con una nueva luz el problema del *status* y de la autoridad de un texto determinado en el interior de una comunidad determinada, es decir, el problema del canon y el problema con él relacionado de la inspiración.

No menos interesantes son los problemas planteados por el tercero de los textos mencionados: *4QNum^b*. Este manuscrito, que nos ha conservado un 10% del total de las palabras del texto hebreo, se halla tipoló-

13. J. E. Sanderson, «The Contribution», 553.

gicamente relacionado con *4QpaleoEx^m* y con el Pentateuco samaritano, y pertenece a su misma familia textual. El manuscrito presenta un cierto número de lecturas originales en las que apoya al texto más amplio de los LXX, una cantidad mucho mayor de lecturas secundarias (las interpolaciones provenientes de Deuteronomio insertadas en Números que el manuscrito tiene en común con el Pentateuco samaritano y que prueban que estas interpolaciones eran características de una tradición textual palestina y que no deben atribuirse a la tradición samaritana), y un buen número de lecturas únicas. Pero el elemento más interesante que ofrece es una interpolación de unas 12 líneas en la última columna del manuscrito que consiste fundamentalmente en el añadido de 27,2-11 después de 36,2. Esta interpolación probaría que el proceso de crecimiento del texto representado por *4QpaleoEx^m*, y de una forma aún más avanzada por el Pentateuco samaritano, continuó hasta la época herodiana, fecha en la que *4QNum^b* puede ser datado. Lo que implica que la actitud libre frente al texto bíblico que estos textos representan ha convivido dentro de la comunidad qumránica con otras actitudes más conservadoras reflejadas en otros manuscritos durante un período muy largo de tiempo.

La evidencia conjunta y conflictiva de estos nuevos textos ha dejado claro que las tres teorías mencionadas, que se disputan el dominio en el campo de la crítica textual posterior a los descubrimientos de Qumrán, son insuficientes para dar una explicación completa de todos los fenómenos que estos textos presentan. Cada una de estas tres teorías se concentra en un aspecto del problema, sin llegar a proporcionar una explicación global. La teoría de Cross (teoría de los textos locales) ilumina el problema de los orígenes de los distintos tipos textuales, pero no consigue explicar que en un lugar concreto como es la biblioteca qumránica coexistan grupos textuales diversos, aparentemente con el mismo *status* y con la misma autoridad; la teoría de Talmon (teoría del origen sociológico de los tres grupos textuales) explica el resultado final de los tres tipos textuales como las Biblias de los grupos judío, cristiano y samaritano, pero no sólo no consigue aportar pruebas de que los distintos grupos hayan modificado intencionadamente el texto para llegar a ese resultado, sino que choca con la evidencia proporcionada por *4QNum^b* y *4QpaleoEx^m*; la teoría de Tov (teoría de la multiplicidad de textos) puede iluminar el proceso, pero, aunque reconoce que ciertos textos provenientes de Qumrán pueden clasificarse como de tipo samaritano, olvida que la gran mayoría de los textos encontrados refleja la tradición textual palestinese, minimiza la importancia de los tipos textuales y sobrevalorla la ortografía como criterio determinante.

Si los nuevos textos no han ofrecido aún una teoría global que permita resolver el problema del «texto» frente a los «textos», han permitido al menos plantearnos claramente el problema y han descubierto que en el interior mismo de la historia del texto bíblico hay un amplio territorio que resulta aún *terra incognita*. Estos nuevos textos, al menos, han dejado muy claro que es necesario distinguir las aportaciones que

pueden hacernos para la comprensión de la historia del texto bíblico, de las que nos hacen para ese trabajo paciente y fatigoso que es la crítica textual¹⁴. Las variantes únicas e ideológicas que permiten recuperar deben ser situadas en su contexto cultural e histórico para que puedan permitírnos recuperar los diversos «textos» bíblicos y compararlos entre sí, mientras que las variantes comunes nos permitirán tal vez trazar las líneas de las distintas recensiones para llegar a un «texto» a pesar de la pluriformidad de «textos».

II. TEXTOS FRONTERIZOS

Algunos de los manuscritos «bíblicos» procedentes de Qumrán nos presentan un orden de perícopas distinto al que conocemos por el Texto Masorético o por las versiones griegas. Así, *4QDeutⁱ*, un manuscrito que contiene restos de los capítulos. 5, 6, 8, 11 y 32 del Deuteronomio, junto con partes de los capítulos. 12-13 del Éxodo, editado como manuscrito «bíblico» por J. Duncan¹⁵, y que es interpretado ahora por su misma editora como un texto «no bíblico», un texto con extractos de citas bíblicas destinado a una utilización litúrgica o devocional, tal vez para dar gracias después de las comidas¹⁶. O *4QDeut^m*, un manuscrito que contiene, en este orden, Deut 8,5-10, 5,1-6,21 y una forma armonizante del decálogo, publicado igualmente como manuscrito «bíblico» por S. A. White¹⁷, e interpretado ahora por su misma editora como un texto con extractos de citas bíblicas destinado a ser empleado con fines devocionales o de estudio¹⁸.

Otros manuscritos qumránicos «no bíblicos» publicados hace una decena de años (como el *Rollo del Templo* [11Q19]¹⁹) o que están apareciendo ahora (como los *Salmos de Josué* [4Q378-379]²⁰, el *Segundo Ezequiel* [4Q385-390]²¹ o el *Pseudo Moisés* [4Q375-376]²²), nos habían

14. Un elemento subrayado ejemplarmente en el trabajo de Bruno Chiesa, «Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament», en *The Madrid Qumran Congress*, 257-272.

15. J. Duncan, *A Critical Edition of Deuteronomy Manuscripts from Qumran Cave IV* (Diss. Harvard University, 1989), 89-114.

16. J. Duncan, «A Consideration of the Text of 4QDeⁱ in Light of the 'All Souls Deuteronomy' and Cave 4 Phylactery texts», en *The Madrid Congress on the Dead Sea Scrolls*, 199-216.

17. S. A. White, *A Critical Edition of Seven Deuteronomy Manuscripts* (Diss. Harvard University, 1988).

18. S. A. White, «4QDe^m: Biblical Manuscripts or Excerpted text?», en H. Attridge, J. J. Collins, T. H. Tobin (eds.), *Of Scribes and Scrolls. Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism, and Christian Origins* (Resources in Religion 5), Lanham, 1990, 13-20.

19. Publicado por Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdash - The Temple Scroll*, 3 vols. y un suppl., Jerusalem, 1977 (en hebreo); 1983, edición inglesa con suplementos.

20. Publicados por C. A. Newsom, «The 'Psalms of Joshua' from Qumran Cave 4»: *JJS* 39 (1988), 56-73.

21. Publicado por J. Strugnell-D. Dimant, «4Q Second Ezekiel», en *Mémorial Jean Carmignac*, Paris, 1988, 46-58; «The Merkabah Vision in Second Ezekiel», en F. García Martínez (ed.), *The Texts of Qumran and the History of the Community*, Vol. II, Paris, 1990, 331-348.

22. Publicados por J. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha at Qumran. 4Q375, 4Q376, and Simi-

enseñado que las fronteras entre lo que era considerado en Qumrán como texto «bíblico» y lo que era visto como «interpretación» del texto bíblico eran mucho más fluidas de lo que nosotros osábamos imaginar.

Pero en Qumrán habían aparecido también otra serie de textos cuyo carácter no era fácil de determinar²³ (4QFlorilegium [4Q174], 4QTes-timonia [4Q175], 4QCatena^a [4Q177], por ejemplo, y sobre todo 4Q154, «Paráfrasis Bíblica», considerado ahora por Tov como otra copia de la misma obra representada por 4Q364-367), ya que de alguna forma se situaban entre los dos tipos de textos mencionados. Por una parte estaban constituidos fundamentalmente de citas bíblicas, en un orden que no era el del Texto Masorético y que podía deberse a una finalidad interpretativa, pero incluían también algunos otros elementos cuyo carácter «interpretativo» parecía claro.

El texto del que vamos a ocuparnos, contenido en los manuscritos 4Q364-367 y designado por la sigla 4QRP²⁴ [= 4QR(ewritten) P(enta-teuch)], une en uno todos estos problemas, ya que nos ofrece aparentemente buena parte de Pentateuco, aunque en un orden distinto al del Texto Masorético, junto con «interpretaciones» bíblicas y con otros textos previamente desconocidos. 4QRP nos plantea ineludiblemente el problema de «fronteras» al nivel mismo de texto bíblico, ya que no es fácil el determinar si se trata de un texto bíblico, más o menos aberrante, o de una composición estrechamente relacionada con el texto bíblico pero que no posee el carácter de «Escritura». 4QRP nos plantea así y de la forma más aguda el problema de la delimitación de fronteras entre lo «bíblico» y lo «no bíblico», entre lo que es «texto» y lo que es «paráfrasis».

Este texto de la Cueva 4, que pertenece al lote de J. Strugnell, no ha sido aún publicado íntegramente, aunque algunas fotografías habían aparecido en la *editio princeps* del *Rollo del Templo* de Y. Yadin²⁵, y yo mismo había hecho pública hace años una descripción de su contenido por J. Strugnell²⁶. Pero ahora disponemos de una descripción bastante detallada de cada uno de los manuscritos en los que la obra se ha conservado, de sus relaciones mutuas y de la naturaleza de la obra en ellos preservada, hecha por E. Tov durante el Congreso de Madrid y publicada en las actas del Congreso²⁷.

De 4QRP se habrían conservado cuatro o cinco copias, aunque no todas de la misma extensión. Los dos manuscritos más amplios son

4Q364 y 4Q365. 4Q364 contendría restos de los capítulos 2 y 25-48 del Génesis, capítulos 16-26 de Éxodo, capítulos 14 y 33 de Números y abundantes restos de Deuteronomio 1-14. 4Q365 no habría proporcionado más que un solo fragmento de Génesis (capítulo 21), pero contendría abundantes restos de Éxodo 8-38, Levítico 11-26, Números 1-38 y dos fragmentos de Deuteronomio (capítulos 2 y 19). Los restos de los otros manuscritos serían más escasos: 4Q366 ofrecería únicamente un fragmento de Éxodo (capítulos 21-22) junto a restos de Números 29 y de Deuteronomio 14 y 16, y 4Q367 solamente nos habría guardado restos de Levítico (capítulos 12, 15, 19, 23 y 27). Junto a estos materiales bíblicos, 4QRP contiene igualmente otros elementos, más o menos amplios, que no se hallaban atestiguados en ningún otro manuscrito propiamente bíblico, aunque buena parte de estas adiciones no se distinguen ni por la extensión ni por el carácter de las expansiones que caracterizan a los manuscritos de tipo proto-samaritano.

Para Tov, 4QRP se caracteriza por combinar el texto bíblico con comentarios exegéticos, por presentar el texto bíblico en un orden distinto al habitual, y por añadir u omitir libremente diversas secciones más o menos amplias. Tov caracteriza la obra como una «re-escritura del texto bíblico», cuya finalidad exegética aparece en la yuxtaposición de determinados textos que no se encuentran juntos en el original bíblico, y que sería semejante en muchos aspectos al *Rollo del Templo*, una obra con la que 4QRP tendría en común ciertos elementos, como añadir comentarios exegéticos y reordenar el texto de acuerdo con sus principios propios. Es decir, que para él no hay duda (como lo indica el título que ha dado a la obra «Pentateuco Re-escrito» o «Paráfrasis del Pentateuco») de que se trata de un texto que ya no es propiamente bíblico. Tan convencido está de esto, que llega incluso a separar de 4QRP las secciones «no bíblicas» más amplias y características, los fragmentos 25 y 28 de 4Q365, para hacer de ellas otra copia del *Rollo del Templo*, copia, eso sí, hecha por el mismo escriba (¿y en el mismo rollo?) de 4QRP.

Pero esta decisión de Tov me resulta incomprensible, vista la descripción que él mismo hace de la obra. El único argumento que Tov aduce es el del contenido (esas dos adiciones corresponden a 11QTemple) y el de la extensión (estas adiciones serían más extensas que las demás), argumentos que difícilmente pueden considerarse convincentes y que, además, dejan sin explicar la afirmación de la coeditora del texto White²⁸: «En cuatro fragmentos relativamente extensos [además de los frags. 25 y 28], 4Q365 contiene material relacionado con los festivales y la arquitectura del templo que son muy parecidos al mismo tipo de material en el *Rollo del Templo*».

28. En su comunicación en el Congreso de Madrid. En la versión publicada en las actas del Congreso, la frase en cuestión, lo mismo que la transcripción y análisis de la columna ii del fragmento 28, no ha sido incluida. Ver S. A. White, «4Q364 & 365: A Preliminary Report», en *The Madrid Qumran Congress*, 217-2228.

lar Works», en L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls* (JSP 8), Sheffield, 1990, 221-247.

23. Por J. M. Allegro en *Discoveries on the Judaean Desert of Jordan V*, Oxford, 1968.

24. Previamente se le conocía como 4QPP [= 4QP(aráfrasis del) P(entateuco)] y así es aún designado en las publicaciones de Tov y de White que mencionamos a continuación.

25. Y. Yadin, *Megillat ham-Miqdash*, Supplementary Plates, Pl. 38, 5 y 40, 1-2.

26. Comunicada en una carta personal, que publiqué en «La «Nueva Jerusalén y el Templo Futuro de los mss. de Qumrán», en *Salvación en la Palabra. Targum-Derash-Berith. En memoria del profesor Alejandro Díez Macho*, Madrid, 1986, 363-64.

27. E. Tov, «The Textual Status of 4Q364-367 [4QPP]», en *The Madrid Qumran Congress*, 43-82.

White señaló en su comunicación algunas de las adiciones menores dentro de pasajes familiares del texto bíblico (como la adición a Génesis 28,6 de 4Q364), pero se concentró en los grandes bloques de texto adicional, sin paralelo bíblico, cuyos contenidos presentó, y que se encuentran en varios fragmentos de 4Q365: fragmento 7 (el comienzo del cántico de Miriam, añadido a Éxodo 15,16-20), fragmento 6 II (un himno no bíblico seguido de Éxodo 15,22-26), fragmento 25 (Levítico 23,42-24,2 más nuevo material halákico concerniente al festival del aceite y de la leña) y fragmento 28 II (con los nombres de las puertas del patio exterior del Templo). A diferencia de Tov, White considera todas estas adiciones al texto bíblico como parte de la misma obra, una composición que habría sido una de las fuentes empleadas por el autor del *Rollo del Templo*.

En cuanto al carácter textual de 4QRP, Tov concluye que 4Q364 muestra afinidades claras con el tipo textual designado como proto-samaritano y representado por manuscritos como 4QpaleoEx^m, 4QNum^b, 4QDeut^m o 4QTestimonia, y que 4Q158 está igualmente muy cercano a ese tipo textual; la evidencia conservada en los otros manuscritos no es decisiva, pero sería compatible con esta calificación, sobre todo en el caso de 4Q365.

Mientras los textos no hayan sido íntegramente publicados, la definición exacta de su carácter «bíblico» o «no bíblico» es una tarea imposible. Pero su mera existencia y las dificultades que sus editores encuentran para clasificarlos como «bíblicos» o como «no bíblicos» nos indican la realidad del problema planteado y su interés para el mejor conocimiento de la historia del texto del Antiguo Testamento.

III. 4QPROTOESTER ARAMEO

Estos problemas de «fronteras» son elevados a su exponente máximo por el último de los textos que deseaba presentar. Todo parece indicar que nos hallamos ante una composición (una novela o historieta de exilados judíos en la corte persa) cuya relación con el «texto» bíblico parece, a lo sumo, periférica o accidental. Y, sin embargo (y aunque no se acepte la interpretación que de ella propone su editor), sus aportaciones a nuestro conocimiento de la «historia del texto» (o de su «pre-historia») son de un valor incalculable.

En el *Mémorial Jean Starcky*, J. T. Milik ha editado por vez primera una serie de textos arameos del lote de Starcky, conocidos desde 1955 como «los restos de un texto pseudo-histórico situado a la época persa que recuerda a Ester o Daniel»²⁹. Se trata de siete manuscritos diferentes

29. J. Starcky, «Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân»: *Revue Biblique* 63 (1956), 66.

y que contendrían, en palabras del editor Milik, «los modelos», «los arquetipos», «las fuentes» de las versiones del libro de Ester conservadas en hebreo, en griego, en latín (y hasta un pasaje en armenio)³⁰. Estos siete manuscritos provendrían de tres obras distintas en las que se desarrolla progresivamente la trama que nos es conocida por el libro de Ester³¹.

La primera obra estaría atestiguada por tres copias distintas según Milik³², aunque sólo se habría conservado un fragmento de cada copia, los manuscritos que él designa como 4Qpr(oto-)Esth(er) ar(améen)^{a,b,c} respectivamente. La segunda obra, preservada en el cuarto manuscrito 4QprEsthar^d, estaría representada por una sola copia, pero de la que nos habrían llegado al menos restos de tres columnas distintas. Milik considera los dos pequeños fragmentos que él designa como 4QprEsthar^e como uno de los dos testigos (junto con 4QprEsthar^f) de la tercera obra, aunque reconoce que «la escritura de los dos fragmentos del manuscrito e es semejante a la del manuscrito d, pero la mano parece diferente». Las planchas publicadas no permiten ni contradecir ni apoyar esta afirmación del editor, pero el material que estos dos fragmentos proporcionan no aporta nada nuevo a lo que los otros manuscritos nos revelan, por lo que no creo necesario detenerme en ellos.

El contenido del otro testigo de esta supuesta tercera obra (4QprEsthar^f) es muy distinto de todo lo demás. De esta copia sólo se habría conservado un fragmento con restos de tres líneas que provienen aparentemente del final de la obra y que tienen unas resonancias apocalípticas muy acentuadas y muy distintas de las de los otros fragmentos y sin las indicaciones onomásticas que permitirían afirmar que el contenido es el mismo. Por lo que la existencia misma de esta tercera composición no me parece demasiado segura, y la designación de este fragmento como «proto-Ester», más bien problemática. Por eso, aquí me limitaré a presentar únicamente los fragmentos de las dos primeras composiciones en las que Milik encuentra las fuentes y los precedentes del libro de Ester canónico.

De este libro (que en las dos versiones griegas existentes es notablemente diferente del texto hebreo) no se ha encontrado absolutamente nada entre la masa de manuscritos bíblicos procedentes de las distintas cuevas. Las explicaciones que se han propuesto son muy variadas, pero el hecho en sí (que en absoluto podría ser puramente accidental) no deja de

30. J. T. Milik, «Les modèles araméens du livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrân», en E. Puech-F. García Martínez (eds.), *Mémorial Jean Starcky* II, Paris, 1992, 321-406, cita en la p. 321.

31. «L'analyse du contenu des manuscrits proto-Esther de 4Q, confrontée aux textes des cinq versions du livre d'Esther, nous a conduit à postuler, à titre d'hypothèse, l'existence des trois écrits esthériens anciens distincts: a-c, d et f, e. Ces compositions successives se caractérisent par l'enrichissement progressif des thèmes, intrigues, trames», «Les modèles», 384-385.

32. Aunque el mismo Milik reconoce que el argumento paleográfico empleado para atribuir los distintos fragmentos a manuscritos diversos no es del todo concluyente debido a la semejanza de las grafías empleadas, «Les modèles», 384.

ser significativo. De ahí que la publicación de estos fragmentos arameos sea por sí misma especialmente importante. Su publicación sería más importante aún si se acepta la interpretación de Milik que ve una relación genética entre estos fragmentos arameos y el libro de Ester canónico, y que explica la ausencia de la biblioteca de Qumrán de este último como debida a que el libro hebreo aún no existía en la época en la que los manuscritos fueron depositados en las cuevas de Qumrán, ya que solamente habría sido traducido del griego al hebreo después del desastre de la guerra contra Roma³³.

Los principales elementos conservados de los distintos manuscritos pueden traducirse así³⁴:

4QprEsthar^a

- 1 [y obe]decían a tu padre Patireza [...]
- 2 y entre los servidores del ropero real [...] ejerciendo
- 3 el servicio del Rey según todo lo que [...]... en aquella hora
- 4 Prolongándose la cólera del Rey, (Dios lo mantuvo despierto, y el Rey ordenó que) los libros de su padre fuesen leídos ante él; y
- 5 entre los libros se halló un rollo [sellado con] siete sellos del anillo de Darío su padre. Su asunto
- 6 [«...»...[... de Da]río el Rey a los servidores del Imperio de toda la tierra, paz». Leí el comienzo y se encontró escrito en él: «Darío el Rey
- 7 [...] reinarán después de mí y a los servidores del Imperio, paz. Sabed que todo opresor y mentiroso [...]»].

A pesar del carácter fragmentario, es posible seguir el desarrollo general de la historia contada. En este fragmento, que proviene de la última columna de una hoja, probablemente la primera del rollo, se nos presenta al personaje, el hijo de un funcionario encargado del ropero real, llamado Patireza, que debió de haber actuado en algún momento del reinado de Darío. Se introduce luego el tema del rey que, a causa de su insomnio, se hace leer las crónicas reales, entre las que aparece un escrito sellado con el sello de su padre y del que únicamente el comienzo nos ha sido conservado.

Sin embargo, las últimas palabras permiten suponer que la historia relatada tiene una función ejemplar, puesto que afirma que ningún opresor o mentiroso quedará sin el castigo merecido. El fragmento siguiente, procedente de otro manuscrito pero perteneciente a la misma obra, como lo prueba el nombre de los protagonistas, nos permite comprender mejor de qué se trata.

4QprEsthar^b

- 1 un hombre; pero el Rey sabe si hay [...]
- 2 y no pasará su buen nombre, y su fidelidad [...]
- 3 del Rey será para Patireza hijo de Ya'ir]
- 4 cayó sobre él el terror de la casa de Safra [...]
- 5 el pregonero del Rey: Que diga y se dará [...]
- 6 de mi casa y de mis posesiones a todo aquel que [...]
- 7 ser medido; y tú recibirás el servicio de tu padre [...]

El texto es aún más fragmentario que el precedente³⁵, pero también aquí podemos seguir el hilo de la historia. El padre de Patireza ha hecho algo que merece una recompensa por parte del rey, como consta en el escrito de Darío, pero esta recompensa no le ha sido concedida, sino que sobre él se ha abatido la cólera de la «casa de Safra», una expresión que parece aludir a los sufrimientos de Patireza bajo un clan o un funcionario rival. El resultado de la lectura de estos hechos es claro: el rey ordena que se dé al hijo de Patireza todo lo prometido a su padre, que se le instale en la función que su padre desempeñaba y que incluso se añadan nuevos dones provenientes de los bienes del rey.

Estos dos fragmentos nos presentan un marco narrativo claro y de sobra conocido, que coincide en grandes líneas con el cuadro narrativo que enmarca la historia de Ester y de Mardoqueo del texto bíblico.

El fragmento siguiente nos describe un conflicto en el que por vez primera aparece un nuevo personaje femenino en la historia, «la princesa», o, si se comprende el resto de letra conservado en el borde como una corrección, «Sarah», que junto con sus hijas recibe como catigo la expulsión. De la subsiguiente mención de Hama, el segundo del reino, se puede concluir que el castigo que sobre ellas cae es una parte del castigo que éste recibe, y al que se contrapone la recompensa de Patireza. El texto puede traducirse así³⁶:

4QprEsthar^c

- 1 [...]... del Rey: que diga a la princesa [y a sus hijas] que sean ex-
- 2 pulsa[da]s...]
- 3 [...] Patireza [tu] padre, de Hama que se alzó sobre los servidores del [reino] ante el Rey [...]
- 4 [...] ...servía con justicia y con [...] ante ella [...]
- 5 [...] ... y dijo el pregonero:
- 6 [...]...la púrpu[ra...]
- 7 [...] ... [...]

33. J. T. Milik, «Les modèles», 399.

34. *Ibid.*, 324-325 (texto arameo); 325-331 (análisis y comentario).

35. *Ibid.*, 331 (texto arameo); 332-333 (análisis y comentario).

36. *Ibid.*, 333 (texto arameo), 334-336 (análisis y comentario).

Aunque provenientes (según Milik) de distintos manuscritos, estos tres fragmentos representan restos de una misma obra, como lo prueba la identidad de los protagonistas nombrados³⁷. Los fragmentos siguientes provienen todos ellos de un mismo rollo, un manuscrito de pequeñas dimensiones con sólo siete u ocho líneas de texto por columna. La historia que en ellas se cuenta corre paralela a la que se narra en los fragmentos presentados³⁸, aunque los nombres que se dan a los protagonistas son claramente distintos: los antagonistas son en este caso Bagasro, el «profeta de Dios», y Bagoshe, que será castigado, desposeído de sus bienes y ejecutado. Se nos han conservado restos de tres columnas, una de las cuales parece contener el final de la obra. La primera es la más amplia y, en algunos aspectos, la más interesante. Su protagonista es claramente femenino y presenta la enemistad entre dos funcionarios en la corte real en términos de conflicto de etnias: judíos contra samaritanos. El texto dice así³⁹:

4QprEsthar^d 1, IV

- 1 Mira, tú sabes [...]... [...] ... y por las faltas de mis padres
- 2 que habían pecado ante ti, y [...]tranquila ... [...] y salí [...] de sus ser]vidores, un hombre
- 3 judío, de los jefes de Benjam[ín...] uno de los desterrados, se alza para una acusación y quiere [...] un adi]vino bueno,
- 4 un hombre bueno, servidor [...] ¿Qué puedo hacer por ti? Tú sabes [...] posible
- 5 a un hombre Kuteo el volver [...] de tu reino, alzándose después de que tú te alzas [...] ... [...]
- 6 Pero lo que tú desees ordénamelo y cuando tú mueras te enterraré en [...]
- 7 violentando (?) todo. ¿Significa la ascensión de mi servicio [...] todo lo que [...?]

37. *Ibid.*, 365-366, resume así el contenido de estos tres manuscritos: «De los tres fragmentos pertenecientes a la misma historia aramea, el primero, *a*, formaba parte de la sección inicial de la obra, mientras que los fragmentos *b* y *c* se situaban hacia el final del rollo. El relato novelesco desarrollaba dos motivos del cuento, ambos ligados a la vida en la corte. El primero trataba el tema del servicio prestado al príncipe, rescatado del olvido en el que había caído y recompensado con generosidad. El segundo concernía la rivalidad entre dos oficiales de la corte, uno importante y otro insignificante, pero que a la larga resulta vencedor. Yo no pienso, vistas las reducidas dimensiones del rollo, que hubiera habido espacio para un tercer motivo popular: la bella extranjera que llega a ser reina».

38. *Ibid.*, 375-376, resume así su contenido: «El texto conservado de 4QprEsthar^d nos sitúa en el terreno familiar de una intriga literaria en la que se entrelazan dos motivos de cuentos cortesanos: la ascensión fulgurante de una favorita extranjera en la corte del Gran Rey persa, y la carrera y las rivalidades de un funcionario igualmente extranjero. El rasgo innovador del autor del escrito arameo es el de haber traspasado en bloque un tema complejo, histórico y literario, de querellas de vecinos entre dos pueblos hermanos, judíos y samaritanos, que vivían en un lugar oscuro del orbe, al centro mismo resplandeciente de la capital del gran Imperio».

39. *Ibid.*, 336-337 (texto arameo), 338-347 (análisis y comentario).

El fragmento siguiente, de difícil comprensión (para Milik se trataría del relato de una visión del profeta judío), parece suponer una alternancia de períodos buenos y malos, presentados como el discurrir alternado de aguas negras y blancas o luminosas, un tema que reaparece en el apocalipsis siríaco de Baruc (caps. 53-76), en el que las distintas fases de la historia del mundo son representadas por aguas luminosas y oscuras que se alternan. En el fragmento esta alternancia parece representar la distinta suerte de los dos protagonistas. El texto puede traducirse así⁴⁰:

4QprEsthar^d 1 -II

- 1 [...] ... la decisión de [...] Y] los segundos pasarán [...]
- 2 [...] las] plagas y los terceros pasa[rán ...] en el ropero [real...]
- 3 [...] la corona de o[ro sobre su ca]beza. Y pasarán cinco años [...]
- 4 [...] sólo y [...] y los sex]tos pasarán, ne[lgros]
- 5 ... [...] toda plata y todo oro y todos [los bie]nes que pertenecen a Bagoshe, doblados, [...]
- 6 y los sépt[imos pasarán... En]tonces Bagasro entró en paz en la corte del Rey [...]
- 7 Bagosh[e vol]vió a [...] su juicio fue juzgado [y la sentencia] pronunciada y fue ejecutado. Entonces entró Bagasro a la sépt[íma] corte del Rey [...]
- 8 Y le toma la mano [...] sobre la cabeza [...] y lo abraza respondiéndole y diciendo: «En [...].. Bagasro de [...]

El fragmento siguiente contiene aparentemente el final de la obra⁴¹. Incluye las prescripciones para perpetuar la decisión real, la fijación por escrito de los hechos y las recomendaciones a los futuros lectores. En el fondo, más que del conflicto entre dos grupos, de lo que se trata en este colofón es de la ascensión fulgurante de un «profeta judío» dentro de la corte persa.

4QprEsthar^d 1 -I

- 1 [...] el Altísimo que vosotros reverenciáis y veneráis es quien gobierna [toda la] tierra. Todo lo que quiera el que se acerca [...]
- 2 [...] todo hombre que profiera una mala palabra contra Bagasro [...] será matado, porque no tiene nada [...]
- 3 [...] una barrera por siempre. [... todo] lo que había visto en las dos [...]. Y el Rey dijo: «Esc[ribe...]
- 4 [...] Imper[rio ...] ellos en el patio interior del palacio real [...]

40. *Ibid.*, 347 (texto arameo), 348-351 (análisis y comentarios).

41. *Ibid.*, 351-352 (texto arameo), 352-358 (análisis y comentario).

- 5 [...] se alzarán después de Bagasro, los lectores de este escrito
[...]
- 6 [... mal]dad, la maldad se volvió contra su [cabeza] ... [...]
- 7 [... su descen]dencia. *Vacat.*

De esta simple traducción un poco comentada podemos sacar algunas conclusiones, más moderadas que las que Milik saca, pero no por eso menos importantes. Para Milik está claro que estas «fuentes» arameas están en el origen directo del libro de Ester posterior, e incluso reconstruye el nombre de Ester en uno de los manuscritos Milik identifica igualmente el patronímico de Mardoqueo, y ve en la mención del Kuteo (Samaritano) el original del que por distintas transformaciones se llegará posteriormente al nombre de Bagoas. Partiendo es esta relación directa y genética entre los modelos arameos y de las transformaciones de estos modelos que él descubre en las versiones griegas y en la *Vetus Latina*, Milik concluye que el texto hebreo que nos es conocido no solamente representa un estadio posterior de la tradición literaria, sino que es dependiente del texto griego del que habría sido traducido.

En mi opinión, otro modelo interpretativo es posible, sin necesitar una filiación genética entre las distintas versiones. Me parece cierto que la obra (o las obras) arameas nos han conservado una versión en la que el cuadro narrativo y los dos motivos típicos que encontramos en Ester se hallan ya presentes: el motivo del funcionario cuya acción no ha sido recompensada y que lo es posteriormente con creces, y el motivo de la oposición y lucha entre dos cortesanos, una lucha por el poder y la influencia, que resuelve el Rey a favor de uno de ellos con consecuencias desastrosas para el otro, motivo interpretado en clave de oposición entre colectividades (judíos-samaritanos) y con una carga religiosa clara. Pero, en mi opinión, la presencia de estos motivos literarios (que son los que constituyen la historia del libro de Ester, junto con el del concurso de belleza que en nuestros fragmentos apenas si aparece) no exige una continuidad genética entre las distintas tradiciones. El modelo (o los modelos) arameo (con sus protagonistas concretos que nos prueban que las dos composiciones arameas a pesar de ser obras del mismo tipo literario son en realidad obras distintas) pudo haber sido «esterizado» ya dentro de lo que nos es conocido por las distintas versiones griegas, y este proceso haber sido continuado hasta llegar a la forma que adquiere dentro del texto hebreo. O estos motivos del folklore popular pudieron haber sido «esterizados» desde el comienzo por el redactor del libro de Ester, y ampliados y modificados posteriormente por los responsables de las versiones griegas, etc. El paralelo de los *Dichos* o de la *Sabiduría de Ajicar*⁴², con las transformaciones que sufre en las distintas formas con las

42. Paralelo analizado en detalle por Milik. El lector puede encontrar una traducción castellana de la versión aramea de Elefantina, hecha por E. Martínez Borobio, en *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, Madrid, 1982, 167-187.

que nos ha sido conservado el núcleo inicial en las distintas versiones hasta las referencias a Ajicar en el libro de Tobías, es muy ilustrativo al respecto.

Pero en el fondo estas discusiones no tienen demasiada importancia. Lo que sí la tiene es la recuperación de unas obras perdidas y sus relaciones indudables, en cuanto obras literarias, con la narración que nos ha llegado en formas distintas en el texto hebreo de Ester, en las distintas formas del texto griego de la misma obra y en la *Vetus Latina*, un testigo excepcional a la hora de recuperar los avatares de desarrollo y de transmisión del complejo literario cuyo representante más antiguo ahora conocemos parcialmente en arameo.

Pero lo más importante, de cara a la problemática con la que ahora nos enfrentamos, es la existencia misma de estos «modelos» o «fuentes» de una obra que terminará por ser «bíblica», y en un período sin duda anterior al de la escritura de ese «texto bíblico». En esta perspectiva, las «adiciones» de las versiones griegas del Libro de Ester nos plantean un problema de definición muy semejante al de 4QRP, el problema de «fronteras» entre lo «bíblico» y lo «no bíblico», entre «texto» y «paráfrasis». La recuperación de estos «modelos o fuentes» arameas del libro de Ester dan a este problema una dimensión nueva: la del crecimiento orgánico de un texto literario. Con ellos estamos muy lejos de los problemas de «autoridad» o de «canon», pero nos situamos en el interior mismo de ese tejido orgánico de tradiciones que se plasman en «textos» y terminan por ser «biblia». El camino que hay entre estas historias de judíos en la corte persa y el «texto bíblico» de Ester es, sin duda, muy largo. Y en ese trayecto suceden muchas cosas: cambios de personajes, introducción de nuevos motivos, organización del relato para exaltar una liberación que se perpetúa en una fiesta litúrgica, etc. Pero estos nuevos textos arameos nos ilustran ejemplarmente cómo los textos provenientes del escritorio de Qumrán nos han obligado a tomar conciencia de los problemas de «fronteras» de «lo bíblico». En este caso no se trata de la frontera entre «texto y textos» o entre «texto» y «paráfrasis», sino de la «frontera» tan insegura y movidiza como en los otros casos en la que un texto en crecimiento nos aparece en una fase de su desarrollo en la que «todavía no» o en la que «ya no» es texto bíblico.

IV. LOS PROBLEMAS PLANTEADOS

Señalaba al comienzo que mi intención no era otra que la de presentar parte de la evidencia manuscrita que ha dado origen al debate sobre «las fronteras de lo bíblico». Los datos están ahí. El cuadro hermenéutico en el que estos datos terminarán por ser integrados es todavía impreciso y no permite ofrecer una explicación global y satisfactoria. Lo que estos datos nos permiten ya ahora es tener una conciencia clara del planteamiento de los problemas.

Ante todo, estos manuscritos nos plantean claramente el problema de «texto o textos». En definitiva, sólo ahora comenzamos a comprender, gracias a estos manuscritos procedentes de Qumrán, que la *hebraica veritas*, que hizo correr tanta tinta en la época de san Jerónimo o tanta sangre en la época de la Reforma, no es más que el resultado de la imposición, después de la destrucción del Templo de Jerusalén, del «texto bíblico» del grupo fariseo, el único grupo dentro del judaísmo con suficiente influencia para imponer su «texto», y al que debemos nuestras Biblias hebreas.

Muy estrechamente ligado a este problema de «texto o textos», los nuevos datos nos plantean el problema de clarificar la posición del texto bíblico dentro de la comunidad de Qumrán, un problema de «autoridad», o, si se quiere, de «canon». Sólo ahora comenzamos a comprender lo inadecuado que resulta transponer un concepto claramente posterior a una fase previa de la evolución del texto y a una situación de convivencia armónica de diversos tipos textuales durante un largo período de tiempo, y cómo nuestras categorías de clasificación resultan inadecuadas ante unos textos todavía fluidos.

Con no menos fuerza nos plantean el problema de la delimitación de fronteras entre lo «bíblico» y lo «no-bíblico». Que en la época a la que corresponden los manuscritos, al menos en algunos sectores, el texto bíblico, o alguna de sus formas, toleraba un proceso de ampliación notable sin perder su carácter de texto bíblico, me parece que ha quedado suficientemente demostrado y *4QNum^b* es un ejemplo pertinente. El problema está en determinar los límites de tolerancia. ¿Qué criterios podemos aplicar para decidir si un determinado manuscrito con expansiones o adiciones es todavía bíblico? Nadie duda de que el texto griego de Samuel o de Jeremías es un texto «bíblico». Pero, ¿si estos textos no nos hubieran sido conservados por la tradición cristiana y nos enfrentáramos ahora con los originales hebreos subyacentes, los calificaríamos como textos «bíblicos»? ¿o incluiríamos el texto masorético correspondiente en el apartado de «paráfrasis»?

Algo parecido sucede con el orden de las perícopas. ¿Cuáles son los límites de tolerancia para determinar si un manuscrito en el que aparecen textos «combinados» o con un orden distinto es o no es «bíblico»? El cambio de designación de *4QDeut^a* y de *4QDeutⁱ* de manuscritos bíblicos a manuscritos con extractos de citas bíblicas para fines de estudio o devocionales es indicativo de las incertidumbres que aún subsisten. *4QRP*, que combina textos bíblicos en un orden distinto al de nuestras Biblias y que además incluye adiciones de una amplitud notable no atestiguadas en ningún otro texto «bíblico», nos plantea ambos problemas con una nueva luz y nos obligará a buscar las soluciones.

Dentro del mundo católico, heredero tanto de la tradición bíblica hebrea como de la griega, nadie dudará en atribuir el carácter de «texto bíblico» tanto al texto hebreo de Ester como a los textos de ambas versiones griegas a pesar de sus grandes diferencias y de reflejar distintas

etapas del desarrollo de una misma obra. Los nuevos fragmentos arameos de esas composiciones que su editor designa como «proto-Ester», y que dentro de la comunidad qumránica podrían haber ocupado una situación semejante a la que la *Megillat Esther* ocupaba en el judaísmo palestino o la que el libro griego de Ester consiguió en el judaísmo alejandrino, nos plantean claramente el problema del crecimiento de un relato y de la determinación de cuándo es «texto bíblico» y cuándo «todavía no» o «ya no» lo es.

Y para no terminar simplemente señalando un calendario de problemas pendientes, quiero concluir con una constatación indiscutible y con una esperanza bien fundada. Cuarenta años después de los primeros descubrimientos de los manuscritos de Qumrán, las aportaciones de estos textos para la comprensión de la historia y de la evolución del texto del Antiguo Testamento están muy lejos de haberse agotado. Los frutos recogidos son ya muchos y valiosos. Pero la cosecha aún no ha terminado. Estos frutos han proporcionado el impulso que ha permitido plantear claramente los problemas «de fronteras». Pero este impulso está lejos de haberse consumido. Y de él saldrá también el cuadro hermenéutico que nos permita integrar esa masa de datos en una mejor comprensión del «texto bíblico» y de su larga historia.

EL PROBLEMA DE LA PUREZA: LA SOLUCION QUMRANICA ¹

Florentino García Martínez

En el prefacio a la publicación de sus *Haskell Lectures* de 1973, J. Neusner cuenta cómo durante una serie de conferencias dadas en Europa en 1971 se encontró, para su gran sorpresa, con que «parecía que todo el mundo que yo conocía estaba hablando del problema de la pureza» ². En el mismo prefacio Neusner alude a que Y. Yadin estaba terminando la preparación de la publicación del *Rollo del Templo*, que J. Strugnell le había mostrado fragmentos de la Cueva 4 aún inéditos relacionados con las normas de pureza, y que ambos textos podrían modificar la presentación de las concepciones sobre la pureza de la comunidad qumránica que él iba a hacer en su libro. Veinte años después, el *Rollo del Templo* ha sido definitivamente publicado ³ y existe una amplia descripción de la *Carta haláquica* del lote de Strugnell a la que Neusner parece aludir ⁴. Pero del interés universal sobre el problema de la pureza no parecen quedar muchos trazos. Un recorrido por las bibliografías o por las listas de las comunicaciones de congresos o simposios no permite concluir que éste sea uno de los temas de moda. No permite ni siquiera afirmar que este problema sea percibido como un problema importante, mucho menos como un problema central en la comprensión de la comunidad qumránica, del fariseísmo o del Cristianismo primitivo.

Y, sin embargo, estoy convencido de que el problema de la pureza

1. Conferencia pronunciada en el congreso de la Associazione Biblica Italiana de Bressanone, del 7 al 9 de septiembre de 1987, y publicada en italiano en las actas del congreso editadas por G. L. Prato, *Israele alla ricerca di identità tra il III sec. a.C. e il I sec. d.C.* (RSB 1), Bologna, 1989, 169-191.

2. J. Neusner, *The Idea of Purity in Ancient Judaism* (Studies in Judaism in Late Antiquity 1), Leiden, 1973, p. X.

3. Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdaš - The Temple Scroll*, Jerusalem, 1977, 3 vols. (en hebreo); versión inglesa, Jerusalem, 1983.

4. E. Qimron-J. Strugnell, «An Unpublished Halakhic Letter from Qumran», en *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 400 - 407.

constituye uno de los problemas centrales del mundo judío y cristiano de los siglos II a.C. al II d.C.; él nos ofrece una clave importante para comprender el proceso de autodefinición de los distintos grupos judíos del período del Segundo Templo, incluida la primitiva comunidad cristiana. Es más, por lo que respecta a la primitiva comunidad cristiana, pienso que no es posible comprender ni el proceso de autocomprensión cristiana que culminará con una superación de la problemática de la pureza mediante soluciones propias ni la persistencia dentro de distintos grupos judeo-cristianos en siglos posteriores de una problemática teóricamente ya superada, si no se tienen muy presentes la variedad de soluciones ofrecidas al problema dentro de los distintos grupos judíos.

Las soluciones dadas al problema de la pureza por el judaísmo rabínico han sido ampliamente estudiadas en los 22 volúmenes de J. Neusner sobre la historia de las normas de pureza DKXC⁵, y el mismo Neusner ha investigado igualmente las posiciones fariseas anteriores al 70 y nos ha ofrecido una síntesis en su *The Idea of Purity in Ancient Judaism*, ya citado.

Tampoco faltan estudios sobre las soluciones cristianas. Tanto las posiciones que los evangelios atribuyen a Jesús mismo, como las expresiones de Pablo sobre el tema, o su importancia en los conflictos entre los judeo-cristianos y los cristianos provenientes de la gentilidad o entre los mismos Apóstoles tal y como están reflejadas en los Hechos de los Apóstoles, han dado origen a una abundante literatura⁶. Por lo que no es necesario ocuparse de nuevo de ellas.

Aquí me concentraré en uno de los grupos para los que el problema de la pureza resultó un problema central, un problema que condicionó su autocomprensión y su separación del resto del judaísmo⁷: el grupo al que conocemos como la comunidad de Qumrán.

No es necesario que aquí nos detengamos en presentar el problema

5. J. Neusner, *A History of the Mishnaic Law of Purities* (SJLA 6), Leiden, 1974-1977.

6. Que se encuentra cómodamente reunida en las últimas monografías aparecidas: R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity: Tradition History in Mark 7* (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 13), Sheffield, 1986, y N. Newton, *The Concept of Purity at Qumran and in the Letters of Paul* (Society for New Testament Studies Monograph Series 53), Cambridge, 1985.

7. Los estudios sobre el problema de la pureza en Qumrán aparecidos en los primeros años de investigación qumránica fueron numerosos y variados; como ejemplos representativos de trabajos dedicados específicamente al tema puedo señalar: G. W. Buchanan, «The Role of Purity in the Structure of the Essene Sect»: *Revue de Qumrân* 4 (1963-64), 397-406; A. Dupont-Sommer, «Culpabilité et rites de purification dans la secte juive de Qoumran»: *Semitica* 15 (1965), 61-70; S. B. Hoening, «Qumran Rules of Impurities»: *Revue de Qumrân* 6 (1967-69), 559-568; H. W. Huppenbauer, «HR und HRH in der Sektenregel (1QS) von Qumran»: *Theologische Zeitschrift* 13 (1957), 350-351. Para una síntesis de estos trabajos y del material entonces disponible, puede consultarse la tesis de L. Rosso, *La purità legale a Qumran*, Torino, 1973. En los últimos años los estudios sobre el tema son menos numerosos: B. Sharvit, «Pureza e impureza según la Secta del Desierto de Judá»: *Bet Miqra* 26 (1980/81), 18-27 (en hebreo); B. Janowski-H. Lichtenberger, «Enderwartung und Reinheitsidee. Zur eschatologischen Deutung von Reinheit und Sühne in der Qumrangemeinde»: *Journal of Jewish Studies* 34 (1983), 31-62, y L. H. Schiffman, «Purity and Perfection: Exclusion from the Council of the Community in the Serekh Ha-Edah», en *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 373-389, me parecen los más significativos.

en sí mismo, puesto que Paolo Sacchi lo ha hecho ya, y magistralmente, estudiando el desarrollo de las ideas sobre el impuro/puro y sus relaciones con el concepto de sacro/profano tanto en el Israel antiguo como en el período postexílico⁸. Lo único que, tal vez, necesite una justificación es la decisión de no incluir en este estudio las posiciones del movimiento esenio del que proviene el grupo qumránico, ni las de la tradición apocalíptica en la que el movimiento esenio hunde sus raíces⁹. Aparte del hecho de que recientemente ha sido publicado un excelente estudio sobre las informaciones que Flavio Josefo transmite sobre las purificaciones de los esenios¹⁰, la decisión de concentrar nuestro trabajo sobre el grupo específicamente qumránico proviene del convencimiento de que en el mundo judío se produjo una agudización del problema de la pureza como consecuencia de la crisis antioquena durante el período macabeo. Éste es el período en el que Josefo sitúa los orígenes de las distintas sectas y su reinterpretación de las normas de pureza¹¹; éste es el período en el que se sitúan las disputas entre fariseos y saduceos sobre los problemas de pureza recordadas en la tradición rabínica posterior¹²; éste es el período en el que fueron redactados los escritos de la fase formativa de la comunidad qumránica en los que, como veremos, el problema de la pureza es un elemento central. La experiencia traumática de la des-execración del Templo, en torno al cual estaba centrado el sistema de pureza, debió sin duda funcionar como un potente reactivo. De hecho, la re-dedicación del Templo por Judas Macabeo es presentada primariamente como una purificación del Templo, y las conquistas macabeas de las distintas ciudades, como una purificación del país (1 Mac 13,48 concluye así el relato de la toma de Gazara por Simón: «Expulsó de ella toda impureza, e hizo habitar en ella hombres que cumplan la Ley»). Es más, sólo esta renovada preocupación por la pureza, originada por la experiencia traumática de la profanación del Templo, permite comprender (más allá de las necesidades militares) la política macabea y la radicalización de la misma que supone la judaización forzada de las poblaciones

8. P. Sacchi, «Omnia munda mundis, Tito 1.15: il puro e l'impuro nel pensiero ebraico», en *Il pensiero di Paolo nel cristianesimo antico*, Genoa, 1984, 29-55; «Il puro e l'impuro nella Bibbia. Antropologia e storia», *Henoah* 6 (1984), 65-80. Para el estudio del vocabulario de pureza, ver W. Paschen, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (Studien zum Alten und Neuen Testament 2), München, 1970, y A. Vivian, *I campi lessicali della separazione nell'ebraico biblico, di Qumran e della Mishna* (Quaderni di Semitistica 4), Firenze, 1978.

9. Ambas afirmaciones se hallan justificadas en F. García Martínez, «Essenisme Qumránien: Origines, caractéristiques, héritage», en B. Chiesa (ed.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo*, Roma, 1987, 37-57; «Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis»: *Folia Orientalia* 25 (1988), 113-136. Ver el estudio «Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica» reproducido en este volumen, pp. 91-117.

10. E. Lupieri, «La purità impura. Giuseppe Flavio e le purificazioni degli Esseni», *Henoah* 7 (1985) 15-43.

11. *Ant.* XIII, 171-173; *Bell.* II, 119-166.

12. Ver J. M. Baumgarten, «The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts»: *Journal of Jewish Studies* 31 (1980), 157-170, y los estudios de G. Alon reunidos en el volumen *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem, 1977.

sometidas en los estados anexionados por los reyes asmoneos. Si Judas y Simón se limitan a transportar a Jerusalén a la población judía de Galaad y de Galilea, Hircano someterá la Idumea a una judaización forzosa y lo mismo hará Aristóbulo I con Galilea y Janeo con varias de las ciudades de la Decápolis, de Galaad y de la Traconítide, siguiendo una política a la que no sólo no es posible encontrar una base en la Escritura sino que contradice el principio mismo del yavismo como «religión particular y bien propio del pueblo elegido»¹³.

Tanto M. Smith como J. Neusner han subrayado la importancia del problema de la pureza en el desarrollo del sectarismo judío¹⁴. El estudio de la solución dada al problema entre la revuelta macabea y la destrucción del Templo en el interior del grupo qumránico mostrará (eso espero) la amplitud y la profundidad del problema en la conciencia religiosa de la época y su centralidad en el «Israel a la búsqueda de su identidad». La solución qumránica al problema de la pureza nos permitirá comprender más fácilmente tanto la novedad de la solución que aporta el Jesús de los evangelios como la fundamentación teológica de la que Pablo dota a la solución cristiana, e incluso la persistencia de fuertes tensiones en la comunidad cristiana primitiva a causa de este problema, tensiones que continuarán desgarrando a las sectas judeo-cristianas de los siglos siguientes¹⁵.

Mi método consistirá en analizar separadamente los distintos escritos qumránicos en los que el problema de la pureza es preeminente, para intentar discernir la evolución del pensamiento y la sistematización teológica que, progresivamente, terminará por diferenciar al grupo qumránico de todos los otros grupos judíos de la época.

I. LA PUREZA EN 11QTEMPLE XLV-LI,10

El primer documento en el que encontramos un cuerpo extenso y homogéneo de enseñanzas relativas al problema de la pureza es el *Rollo del Templo*. Estoy convencido, a pesar de las opiniones contrarias, de que este texto proviene del período formativo de la secta qumránica y de que sienta las bases de los desarrollos posteriores. Estoy igualmente convencido de que su origen se remonta a los comienzos del período que aquí nos interesa. Tiene además la ventaja de que un bloque importante del mismo está expresamente dedicado a plantear el problema de la pureza: las columnas XLV a LI,10. Sin entrar a discutir aquí si el bloque entero o

13. Como precisa R. de Vaux, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, Paris, 1961-67.

14. M. Smith, «The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism»: *New Testament Studies* 7 (1960), 352; J. Neusner, *The Idea of Purity*, 28.

15. Los textos pertinentes se hallan cómodamente reunidos en A. F. J. Klijn-G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Supplements to Novum Testamentum 36), Leiden, 1973; ver, por ejemplo, Orígenes, *In Matth.* XI,12 (p. 128), Epifanio, *Panarion* 30, 2.3-6 (p. 176); 30, 15.3 (p. 182).

alguna de sus partes constituye una fuente previamente existente empleada por el redactor del documento final¹⁶ o no, es evidente que el bloque forma en sí una unidad temática completa, con su fórmula conclusiva en LI,5a-10.

La primera parte de esta unidad (XLV-XLVII) enfoca el problema de la pureza en el ámbito del Templo y de la ciudad del Templo: la columna XLV trata de la posible contaminación durante el cambio de los turnos de servicio en el Templo (lín. 3-7), se ocupa del afectado por una polución nocturna (lín. 7-10), prohíbe el ingreso en la ciudad durante tres días a los que han tenido relaciones sexuales (lín. 10-12), excluye de ella definitivamente a los ciegos (lín. 12-14), prescribe el período de purificación de los que padecen gonorrea (lín. 15-17) y regula la contaminación adquirida como consecuencia del contacto con un cadáver o a causa de la lepra (lín. 17-18). La columna siguiente ordena la construcción de una serie de estructuras cuya finalidad no es otra que la de evitar la contaminación del Templo o de la ciudad del Templo: XLVI,1-4 prescribe la construcción en los techos del Templo de un sistema para evitar el vuelo sobre él de pájaros impuros, prevé una plataforma alrededor del patio exterior y una explanada alrededor del Templo para separarlo de la ciudad (lín. 5-12), legisla la construcción de retretes a 3.000 codos de la ciudad (lín. 13-16) y de tres construcciones, igualmente fuera de la ciudad, para los leprosos, los que padecen gonorrea y los que han tenido una polución (lín. 16-18). La columna XLVII está toda ella dedicada a preservar la pureza dentro de la ciudad del Templo, distinguiéndola claramente de las demás ciudades del país. Las líneas 3-7 establecen el principio general y las líneas 7-18 exigen el empleo exclusivo de las pieles provenientes de animales sacrificados en el Templo para introducir los víveres a la ciudad y al Templo.

La segunda parte de esta unidad temática sobre la pureza engloba las normas de pureza de las personas y de las cosas. La columna XLVIII especifica los animales que está permitido o prohibido comer (lín. 3-7), prohíbe las incisiones por los muertos (lín. 8-10), legisla la construcción de cementerios (lín. 11-13) y designa lugares especiales en todas las ciudades para los leprosos, los que padecen gonorrea y las mujeres menstruantes (lín. 13-17). Las dos columnas siguientes se concentran en la impureza proveniente del cadáver: impureza de la casa y de lo que contiene debida a la presencia de un muerto (lín. 5-10) y purificación de la casa y de quienes han entrado en contacto con el muerto (lín. 11-12), argumento que se continúa en la columna siguiente (L,4); sigue la impureza por el contacto con un cadáver y su purificación (lín. 5-9) y la impureza causada por el feto muerto en el seno materno (lín. 11-18); el último tema de la sección es la contaminación por el contacto con los cadáveres de animales impuros y su purificación (lín. 20-LI, 5).

16. Como creo haber probado en otro lugar, ver F. García Martínez, «Sources et rédaction du Rouleau du Temple»: *Henoch* 13 (1991), 219-232.

El bloque se concluye con una exhortación solemne en la que el concepto de pureza se combina con el de santidad:

Precaved a los hijos de Israel de toda impureza. *Vacat*. Que no se contaminen con aquellas cosas que yo te declaro en este monte. Que no se contaminen. *Vacat*. Porque yo, YHWH, moro en medio de los hijos de Israel. Se santificarán y serán santos. No harán detestables sus almas con nada de lo que yo he separado como impuro para ellos, y serán santos (11Q*Temple* LI,5-10; TQ, 220).

Aunque un buen número de elementos de este bloque de leyes sobre la pureza provienen directamente del texto bíblico (sobre todo del Levítico y del Deuteronomio), otros muchos se deben a modificaciones o a innovaciones introducidas por el autor del *Rollo del Templo*. Son precisamente estos elementos los que nos permiten apreciar su posición (y la del grupo al que el escrito pertenece) con relación al problema de la pureza.

Esta *halaká* sectaria nos revela algunas tendencias claramente definidas¹⁷:

a) Deseo de extender a toda la ciudad el nivel de pureza exigido en el Templo.

b) Deseo de extender a todo el pueblo las normas de pureza específicamente sacerdotales.

c) Extensión del campo de contaminación.

a) Es bien sabido que en la *halaká* tradicional (*t.Kelim*, *Baba Qama* 1:12) Jerusalén estaba dividida en tres zonas de pureza progresiva: la ciudad, la colina del Templo y el Templo mismo, y que en esta misma *halaká* se tiende a restringir las prescripciones de pureza a la zona más sagrada, el Templo, aunque para esto haya que apartarse del sentido literal del texto bíblico. La tendencia del *Rollo del Templo* va en el sentido contrario: extender al conjunto de la ciudad las exigencias de pureza del Tabernáculo. Es representativa en este sentido la formulación general que encontramos en 11Q*Temple* XLVII,3-7:

La ciudad que santificaré estableciendo mi nombre y mi Templo en medio de ella será santa y estará limpia de toda clase de impureza con que pudieran profanarla. Todo lo que hay en ella será puro, y será puro todo lo que entre en ella (TQ, 217).

Un par de ejemplos nos mostrarán claramente esta tendencia.

Aquel que se acueste con su mujer y tenga una eyaculación no entrará durante tres días en toda la ciudad del Templo en la que estableceré mi nombre (11Q*Temple* XLV,11-12; TQ, 216).

17. Para más detalles, ver F. García Martínez «El Rollo del Templo y la Halaká sectaria», en *Simposio Bíblico Español*, Madrid, 1984, 611-622.

El primer elemento de esta *halaká*, que se encuentra también en CD XI,1-2, es que prohíbe las relaciones sexuales dentro de la ciudad. En la interpretación tradicional (*m.Kelim* 1:8) el impuro a causa de una eyaculación era excluido únicamente del campamento de la *Sekiná*, es decir, del Templo mismo, mientras que en el *Rollo del Templo* es excluido de toda la ciudad. El segundo elemento es que esta exclusión, la duración de la impureza contraída por el acto sexual, se extiende a tres días, mientras que en el texto bíblico en el que el autor se inspira la purificación se realiza en el mismo día: «Si un hombre se acuesta con su mujer y tienen una eyaculación, se bañarán los dos y quedarán impuros hasta la tarde» (Lv 15,18). Por el contrario, la purificación que el *Rollo del Templo* exige para entrar en la ciudad es la que el texto bíblico exige como preparación para la teofanía del Sinaí¹⁸: abstención de relaciones sexuales durante tres días y baño de purificación (Ex 19,10-15). Es cierto que nuestro texto no especifica la necesidad del baño, pero esto se debe, en mi opinión, a que el procedimiento completo ha sido detallado en la *halaká* inmediatamente precedente con la que está en estricto paralelo e íntimamente relacionada. Esta *halaká* nos precisa:

Aquel que haya tenido una polución nocturna no entrará en todo el Templo hasta que hayan pasado tres días. Lavará sus vestidos y se bañará en el día primero, y en el día tercero lavará sus vestidos y se bañará a la puesta del sol. Después entrará en el Templo. Pero no entrarán en mi Templo con su sucia impureza para profanarlo (11Q*Temple* XLV,7-10; TQ, 216).

Para el autor del *Rollo del Templo* la polución nocturna y la eyaculación marital tienen exactamente el mismo grado de impureza y exigen la misma purificación. El que en un caso se le prohíba al contaminado entrar «en todo el Templo» y en el otro entrar «en toda la ciudad del Templo» se debe, como ha explicado Milgrom¹⁹, a que la polución nocturna puede ocurrir dentro de la ciudad, mientras que la eyaculación marital sólo puede ocurrir fuera de ella. Ambas normas legales atestiguan la ampliación y absolutización de las condiciones de pureza con relación a la ciudad santa, como especifica el manuscrito un poco más adelante:

Harás tres sitios al oriente de la ciudad, separados unos de otros, a los que irán los leprosos, los que padecen gonorrea y los hombres que tienen una polución (11Q*Temple* XLVI,16-18; TQ, 217).

Como el sujeto de la eyaculación marital, el de la polución nocturna y el gonorreico son puestos en cuarentena y mantenidos alejados de la

18. Como señaló Yadin, *Megillat ha-Miqdash*, vol. I, 224-225, que observó igualmente que en 1Q*Sa* I,25-26 se exige una purificación de tres días para participar en las asambleas de la comunidad futura.

19. J. Milgrom, «Studies in the Temple Scroll»: *Journal of Biblical Literature* 97 (1978), 501-523.

ciudad santa, mientras que en la interpretación tradicional el gonorreico quedaba únicamente excluido del campamento de los levitas, es decir, de la colina del Templo.

El segundo de los ejemplos en el que encontramos el mismo principio operativo básico es el siguiente:

En sus ciudades se harán con esas pieles (es decir, las de los animales degollados en las ciudades, no sacrificados en el Templo) utensilios para todas sus necesidades, pero no las introducirán en la ciudad de mi Templo ... Con las pieles de los animales sacrificados en el Templo, con esas mismas introducirán en la ciudad de mi Templo su vino, su aceite y toda su comida. No profanarán mi Templo con las pieles de los sacrificios de sus abominaciones que degüellen en su tierra. Lo que sacrificéis en mi Templo, es puro para mi Templo; lo que degolléis en vuestras ciudades, es puro para vuestras ciudades. Todas las provisiones del Templo las introduciréis en las pieles del Templo; y no profanaréis mi Templo y mi ciudad con las pieles de vuestras abominaciones, pues yo moro entre vosotros (11QTemple XLVII,8-18; TQ, 217).

Según la *halaká* tradicional (m.Hullim 9:2), «cuando las pieles han sido tratadas para poder ser utilizadas son puras, excepto la piel humana». El *Rollo del Templo* prohíbe la utilización de las pieles de animales puros (excepto los sacrificados en el Templo) para el transporte de mercancías no sólo con destino al Templo, sino a toda la ciudad²⁰. Lo que hemos traducido como «provisiones del Templo» es expresado con la frase *ohorat hammiqdaš*, que puede traducirse como «todo aquello que requiere el nivel de pureza del Templo». Todo esto debe ser introducido a la ciudad en las pieles de los animales sacrificados en el Templo a fin de no «profanar el Templo y la ciudad». Dicho de otro modo: el nivel de santidad de la ciudad es tal que exige el nivel de pureza del Templo. Por esto no es extraño que en la ciudad entera la única carne que pueda consumirse sea igualmente la de los sacrificios del Templo:

Dentro de mi ciudad, la que yo santifico poniendo mi nombre dentro de ella, no comeréis carne de vaca, oveja o cabra, que no haya entrado dentro de mi Templo. La sacrificarán allí, versarán su sangre sobre la base del altar de los holocaustos y deramarán su grasa... (11QTemple LII,19-21; TQ, 220).

Más revelador aún de esta misma tendencia: el consumo de la carne de animales puros, pero defectuosos, está prohibido en un radio de 30 ris o estadios, y la defecación sólo está permitida a 3.000 codos de la ciu-

20. Flavio Josefo, *Ant. Bibl.* XII,146, incluye en el decreto de Antíoco III relativo al Templo de Jerusalén una cláusula por la que se prohibía introducir en Jerusalén las pieles de animales impuros, cláusula tan ajena a la tradición judía que se la utilizaba como argumento para negar la historicidad del decreto. Para una defensa de esta historicidad cf. E. Bickermann, «La charte Séleucide de Jérusalem»: *Revue des Etudes Juives* 100 (1935) 4-35, reproducido en el vol. II de sus *Studies in Jewish and Christian History*, Leiden, 1981. 11QTemple es mucho más riguroso que el decreto de Antíoco III, puesto que prohíbe introducir en Jerusalén incluso las pieles de animales puros y sólo considera lícito el transporte de mercancías en las pieles de animales puros sacrificados en el Templo.

dad²¹, una *halaká* que contradice directamente la opinión tradicional de que el excremento humano no contamina (y.Pesahim 7:11) y la afirmación de m.Tamid 1:1 de que existían retretes en la Cámara de la Inmersión en los subterráneos del Templo.

En paralelo con esta extensión a toda la ciudad de las normas de pureza tradicionalmente reservadas al Templo, el nivel de pureza exigido para entrar en contacto con el Templo mismo se halla incrementado en el *Rollo del Templo*, según el cual una serie de acciones que en la *halaká* tradicional podían realizarse dentro de la ciudad, ahora sólo pueden hacerse dentro del Templo; lo que exige para realizarlas un nivel superior de purificación. Así, el sacrificio pascual no puede ser comido en cualquier parte de la ciudad (como dice la *mishná*, m.Zebahim 5:8), sino que «lo comerán los de veinte años para arriba, y lo comerán por la noche, en los patios del santuario» (11QTemple XVII,8-9); el sacrificio de comunión no «puede ser comido en cualquier parte de la ciudad, por cualquiera, preparado de cualquier modo, durante dos días» (m.Zebahim 5:7), sino que debe ser consumido en el día mismo y en el patio exterior del Templo, como precisa el *Rollo del Templo* a propósito del sacrificio de la fiesta del aceite nuevo: «Y lo comerán durante ese día en el patio exterior ante YHWH» (11QTemple XXII,13-14). Del mismo modo los sacerdotes deben consumir las primicias en el patio interior (XIX,5-6) y preparar en las cocinas allí situadas los sacrificios pacíficos (XXXVII,8-12). Este principio deberá incluso ser plasmado arquitectónicamente en el Templo «normativo»:

Harás una plataforma alrededor del Templo, de 100 codos de anchura, que separe el Templo Santo de la ciudad, para que no entren repentinamente en mi Templo y lo profanen (11QTemple XLVI,9-11; TQ, 217).

b) La tendencia a extender a todo el pueblo las normas de pureza sacerdotales puede adivinarse ya en varias de las normas citadas. Pero aparece aún más claramente en el texto siguiente:

Ningún ciego entrará en ella (la ciudad del Templo) durante toda su vida; no profanará la ciudad en cuyo centro yo habito, porque yo, YHWH, habito en medio de los hijos de Israel para siempre jamás (11QTemple XLV,12-13; TQ, 216).

Yadin considera con razón que aquí «ciego» es utilizado no solamente como designación de los ciegos, sino como cabeza de lista, como comienzo y abreviación de la cita que incluye las demás imperfecciones que en Lv 21,17-20 excluyen del ejercicio de las funciones sacerdotales, observación que se halla reforzada por el empleo de los verbos y sufijos

21. Lo que implica que los retretes descritos en 11QTemple XLVI,13-16 quedaban fuera de la distancia en la que se podía caminar durante el sábado, con la inevitable consecuencia de que los miembros de la secta deberían abstenerse de defecar el sábado, como Flavio Josefo afirma que hacían los esenios, *Bell. Jud.* II, 147-149; ver la discusión de Y. Yadin, *Megillat ha-Miqdaš*, vol. I, 228-29.

en plural. Es bien sabido que una serie de textos qumránicos niegan la posibilidad de pertenecer a la secta, o a la congregación mesiánica, o la participación en la guerra final, a las mismas personas a las que el texto del Levítico excluye de la función sacerdotal a causa de sus defectos corporales²². El hecho de que el *Rollo del Templo* les prohíbe la entrada en la ciudad muestra que considera a todo el pueblo sujeto a las mismas exigencias de pureza con relación a la ciudad que los sacerdotes tienen con relación al Templo. Un israelita con uno de estos defectos haría impura la ciudad, lo mismo que un sacerdote igualmente afectado haría impuro el Templo.

c) Para mostrar la tendencia a extender el campo de contaminación, citaré únicamente dos ejemplos procedentes de la esfera de contacto con el cadáver, «el padre del padre de la impureza» según la terminología rabínica:

El día en el que saquen al muerto de la casa, la limpiarán de toda mancha de aceite y de vino y de humedad de agua; frotarán su suelo, sus paredes y sus puertas; lavarán con agua sus goznes, sus jambas, sus umbrales y sus dinteles (11QTemple XLIX,11-15; TQ, 218).

De acuerdo con la *halaká* tradicional, los objetos que están incrustados en la pared y más aún en el suelo, no son capaces de ser contaminados y no necesitan por lo tanto ninguna purificación. Nuestro texto, por el contrario, los considera como necesitados de purificación, y no sólo las jambas, los goznes, los umbrales y los dinteles, sino incluso el mismo suelo y las paredes²³. Aún más flagrante es la extensión del campo de contaminación en el ejemplo siguiente:

Cuando una mujer esté embarazada y su hijo muera en su vientre, todos los días que él esté muerto en su interior, ella será impura como un sepulcro; toda casa a la que entre, con todos sus utensilios, quedará impura durante siete días; todo el que toque (la casa) quedará impuro hasta la tarde; y si entra con ella al interior de la casa quedará impuro durante siete días; lavará sus vestidos y se bañará el primer día; al tercer día rociará y lavará sus vestidos y se bañará; al día séptimo rociará una segunda vez, lavará sus vestidos, se bañará y quedará puro a la puesta del sol (11QTemple L,10-16; TQ, 219).

En la *halaká* tradicional, la madre no es considerada impura en este caso. *m.Hullin* 4:3 dice expresamente: «Si el feto muere en el vientre de su madre y la comadrona mete su mano y lo toca, la comadrona queda impura durante siete días, pero la madre permanece pura hasta que el

22. CD XV,15-17, completado con la copia de 4QD^b según J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London, 1959, 114; 1QSa II,5; 1QM VII,3-6; 4Q491 1-3,6.

23. Ver la *halaká* semejante de CD XII,16-18 y su paralelo en el Targum Jonatan Num 19,14.

feto salga de ella»²⁴. El *Rollo del Templo*, por el contrario, afirma rotundamente que «ella será impura como un sepulcro».

Esta misma extensión del campo de contaminación se realiza con relación a la impureza contraída por el contacto con los huesos de los animales, que en la tradición rabínica no son capaces de transmitir la impureza del cadáver, como no lo son tampoco la piel, las uñas, los cuernos, etc. (*m.Hullin* 9:1). El *Rollo del Templo*, por el contrario, especifica al tratar de los animales que reptan por tierra:

Todo el que transporta sus huesos, o su cadáver, o la piel, o la carne, o las uñas, lavará sus vestidos y se bañará en agua y después de la puesta del sol será puro (11QTemple LI,4-5; TQ, 220).

II. LA PUREZA EN 4QMMT

Otro texto igualmente importante e igualmente antiguo que nos revela las posiciones qumránicas de cara al problema de la pureza es la famosa carta haláquica dirigida por el jefe de la secta al jefe de sus oponentes para explicar los motivos por los cuales el grupo qumránico se ha separado del resto de Israel: «Nos hemos separado de la mayoría del pue[blo...] de mezclarnos en estas cosas y de participar en ellas con ellos», como dice expresamente en el epílogo. Aunque este texto, conocido como *Miqsat ma'ase ha-torah* («algunos de los preceptos de la Ley» = 4QMMT), aún no ha sido íntegramente publicado, suficientes elementos de su contenido han sido hechos públicos como para permitirnos apreciar más correctamente las posiciones de la secta de cara a la pureza²⁵. De hecho, la gran mayoría de las veinte normas legales discutidas en la carta o tratado se relacionan con los problemas de pureza, especialmente con relación al Templo y al culto. Tal vez no sea inútil el repetir aquí la lista de los doce temas discutidos, divulgada por Strugnell y Qimron:

- 1) Prohibición de aceptar sacrificios de los gentiles.
- 2) Degüello de animales preñados.
- 3) A quienes les está prohibida la entrada en la Congregación.

24. El Targum Jonatan Num 19,16 ni siquiera en este caso considera a la persona contaminada: «Quien toque en el campo —y, por tanto, no en el caso de un muerto que se encuentra en el vientre de su madre— a un apuñalado...».

25. De esta obra se han conservado seis copias fragmentarias en la Cueva 4 (4Q394-399). La obra, tal y como puede reconstruirse conjuntando los distinto fragmentos, debía componerse de las secciones siguientes: Introducción (que no se ha conservado), Calendario (conservado parcialmente), lista de *halakhot* peculiares a la secta, Epílogo (que contiene algunos principios teológicos qumránicos y discute los motivos por los que la secta se ha separado del resto del pueblo, exhortando a los oponentes a volver al camino recto). Ver E. Qimron-J. Strugnell, «An Unpublished Halakhic Letter from Qumran».

- 4) La ley de la ternera roja.
- 5) La prohibición a los ciegos y a los sordos de acercarse al Templo.
- 6) La pureza de las corrientes líquidas (*nioq*).
- 7) Prohibición de introducir perros en Jerusalén.
- 8) El fruto del cuarto año ha de darse a los sacerdotes.
- 9) El diezmo del ganado ha de darse a los sacerdotes.
- 10) Regulaciones relacionadas con la impureza del leproso.
- 11) Impureza de los huesos humanos.
- 12) Prohibición de matrimonios entre sacerdotes e israelitas.

Por supuesto, mientras que el texto completo de todas las normas conservadas no sea publicado en su totalidad, es imposible emprender un estudio de detalle. Pero el simple enunciado del contenido de las *halakhot* conservados es interesante, ya que nos permite:

- conocer cuáles eran los problemas fundamentales para el grupo qumránico al momento de su ruptura con el resto del judaísmo;
- distinguir su *halaká* y sus posiciones cara al problema de la pureza de las posiciones fariseas que más tarde cristalizarán en la *halaká* rabínica;
- apreciar la evolución del problema de la pureza dentro de la comunidad, comparando estos contenidos con los contenidos de documentos posteriores.

Las tres tendencias que veíamos reflejadas en el bloque de *halakhot* sobre la pureza del *Rollo del Templo* se hallan igualmente presentes en las *halakhot* de 4QMMT. Este texto además nos permite precisar que la tercera de esas tendencias, la extensión del campo de contaminación, se hacía de acuerdo con la *halaká* saducea, como ya había intuido Geiger y señalado como posible P. Sacchi antes incluso de la publicación de 11QTemple y de 4QMMT²⁶. Aunque las disputas haláquicas entre saduceos y fariseos conservadas en la tradición rabínica son muy pocas y la censura posterior (que ha sustituido el nombre de «saduceos» por «herejes» en muchas ocasiones, tanto en las ediciones como en parte de la tradición manuscrita) dificulta aún más la tarea de precisar exactamente la *halaká* saducea, en dos problemas en los que ciertamente los saduceos y los fariseos se hallaban enfrentados (el *Tebul Yom* y el *Nissoq*), 4QMMT presenta la posición sectaria como coincidente con la posición saducea conocida²⁷.

Para las gentes de Qumrán la corriente líquida (*nioq*) es transmisora de impureza, es decir, que cuando se vierte un líquido cualquiera de un

26. En su contribución: «Da Qohelet al tempo de Gesù», en *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, Principat 19.1, Berlin-New York, 1979, 3-32.

27. Los textos rabínicos pertinentes se hallan recogidos y comentados en el artículo citado de J. M. Baumgarten, «The Pharisaic-Saducean Controversies about Purity and the Qumran Texts».

recipiente puro a otro impuro, la impureza de este último se transmite por la corriente y contamina al recipiente originariamente puro:

Y también sobre las corrientes líquidas nosotros decimos que no hay en ellas pureza. Incluso las corrientes líquidas no pueden separar lo impuro de lo puro, porque la humedad de las corrientes líquidas y sus recipientes es una misma humedad (4QMMT 58-61; TQ, 128).

Esta posición era contradicha formalmente por los fariseos (*m.Yadayim* 4:7) y defendida por los saduceos.

También en la controversia sobre si el *Tebul Yom* (uno que se ha bañado pero no ha esperado hasta la puesta del sol, según la terminología rabínica) debe considerarse puro o impuro, la *halaká* sectaria coincide con la saducea y es más rigurosa que la farisea (*m.Parab* 3:7). Para los fariseos el baño permitía recuperar el estado de pureza sin esperar a la puesta del sol, lo que facilitaba sensiblemente la vida de la gente, mientras que para los qumranitas sólo a la puesta del sol uno es considerado puro de nuevo. Esto podía deducirse ya de varios de las *halakhot* del *Rollo del Templo*, pero aparece aún más claramente en las regulaciones sobre la impureza del leproso de 4QMMT y está afirmado explícitamente en la *halaká* sobre la ternera roja de este documento:

Y también en lo que concierne a la pureza de la ternera roja de la ofrenda por el pecado: que quien la degüelle y quien la queme y quien recoja las cenizas y quien rocíe el agua de purificación, todos éstos a la puesta del sol deberán ser puros, de manera que quien es puro rocíe al impuro (4QMMT 16-19; TQ, 127).

III. LA PUREZA EN CD IX-XII,20

El *Rollo del Templo* y 4QMMT son dos textos característicos del período formativo y de los inicios de la instalación de la comunidad en Qumrán. Lo que más adelante aparecerá como elementos peculiares de la solución qumránica al problema de la pureza se encuentra en estos textos solamente en germen, como una tendencia hacia soluciones propias dentro de lo que debía ser la problemática general del judaísmo de mediados del siglo II a.C. Esta problemática cambia sensiblemente cuando comenzamos a estudiar los textos que corresponden a un período posterior y que nos muestran cuáles eran los problemas importantes para la comunidad una vez rotos los lazos que la unían a Jerusalén y al Templo.

La segunda parte del *Documento de Damasco* contiene una amplia sección *haláquica* que sirve perfectamente para nuestro propósito (CD IX,1-XII, 20) y que se concluye con una especie de colofón²⁸:

28. Así lo considera C. Rabin, *The Zadokite Documents. I The Admonition. II The Laws*, Oxford 1958, que añade en su traducción: «Thus far» (p. 63). Otros prefieren considerar el texto como el comienzo de una nueva sección cuyo contenido se habría perdido; así E. Cothenet en *Les Textes de Qumran traduits et annotés*, Paris, 1963, vol. 2, 198.

Ésta es la Regla de la reunión de las ciudades de Israel, según estas normas, para distinguir entre lo impuro y lo puro y para dar a conocer (la distinción) entre lo sacro y lo profano (CD XII, 19-20; TQ, 90)²⁹.

Esta sección está incluso provista de subtítulos que indican las grandes líneas de su contenido: sobre los juramentos (IX,8); sobre los jueces de la Congregación (X,4); sobre la purificación con agua (X,10); sobre el *sabbath* (X,14).

No faltan, desde luego, *halakhot* que se relacionan con la temática que hemos visto como característica de 11Q^{Temple} y de 4Q^{MMT}: así, CD XII,1 recoge la prohibición del coito en la ciudad del Templo para no hacer impura la ciudad, y XII,16-18 recuerda que la impureza del muerto se transmite a la madera y a la piedra e incluso a los clavos de las paredes de las casas. Pero las demás prescripciones que sirven para separar «lo impuro de lo puro» se hallan adaptadas a la nueva situación y están orientadas a garantizar la pureza de la comunidad. Como nos lo muestra la *halaká* que indica que quien quebranta el *sabbath* (a cuya salvaguardia está dedicada la mayor parte de la sección, de CD X,4 a XI,18) sólo puede reintegrarse en la asamblea después de siete años de expulsión y de observancia escrupulosa. No es extraño, pues, encontrarnos con ordenanzas sobre la pureza o impureza de ciertos alimentos particularmente adaptados a la vida del desierto (CD XII,12-15), o sobre la calidad y cantidad del agua necesaria para purificarse (CD X,10-12); una *halaká* incompleta y de difícil comprensión parece prohibir el ingreso en la «casa de las postraciones» con «impureza de ablución» (CD XI,22); otra prohíbe enviar sacrificios al Templo por medio de un emisario impuro (CD XI,19-21). En la misma dirección se sitúa la serie de *halakhot* que regulan las relaciones con los gentiles; todas ellas están orientadas a salvaguardar la pureza de los miembros de la comunidad, a los que se prohíbe pasar el *sabbath* cerca de los gentiles (CD XI,15), así como venderles bestias o pájaros puros, esclavos y, por supuesto, cualquier producto de sus molinos o lagares (CD XII, 6-11).

Milik, en su descripción de las copias aún no publicadas del CD, indica que en dos manuscritos de la Cueva 4 las actuales columnas XV-XVI (que como la columna IX tratan de juramentos y de votos) preceden directamente a la actual columna IX y que en la obra original ambas columnas se hallaban a su vez precedidas de varias otras parcialmente preservadas en los fragmentos de la Cueva 4. Estos fragmentos «contienen prescripciones concernientes a la pureza cultural de los sacerdotes y de los sacrificios; un tratamiento más detallado de la ley sobre las enfermedades (Lv 13,29 ss.) y una versión ampliada de Lv 15 (sobre los flujos de hombres y mujeres), leyes matrimoniales, prescripciones relacionadas con la vida agrícola, el pago de los diezmos, relaciones con los paganos,

relaciones entre los distintos sexos, prohibición de la magia, etc.»³⁰. De esta descripción de Milik aparece el enorme interés de estos fragmentos aún inéditos para nuestro tema. Es posible que, una vez publicados, la imagen de las leyes de la pureza que podemos deducir de la copia de CD de la geniza de El Cairo deba ser modificada de alguna manera. Pero el contenido que Milik anuncia parece más bien confirmar la deducción que hemos sacado de que, en su mayoría, las prescripciones están orientadas a preservar la pureza de los miembros en su nueva situación. Tanto más cuanto que el mismo Milik señala que otros dos fragmentos aún inéditos contienen un Código Penal semejante al de la *Regla de la Comunidad* que estudiaremos a continuación y que en la obra original debería estar a continuación de las actuales columnas IX-XIV, y es precisamente en ese Código Penal de 1QS donde encontramos plenamente desarrolladas las soluciones qumránicas al problema de la pureza.

En las *halakhot* del bloque examinado de CD podemos observar que se continúan las tres tendencias previamente señaladas y que además se produce una adaptación de las normas de pureza a la nueva situación de la comunidad. Pero lo nuevo y lo más interesante es que ya en este bloque de CD comienza a aparecer uno de los elementos que serán característicos del pensamiento qumránico: la transferencia de la pureza de la esfera del Templo, su lugar de origen, a la comunidad misma; la impureza que impedía acercarse al Templo terminará por impedir el acercarse a la comunidad. En una *halaká* que precisa las calificaciones de los testigos se nos dice:

Que nadie que haya transgredido deliberadamente los preceptos sea aceptado como testigo contra su prójimo hasta que se haya purificado para reintegrarse (CD X,2-3; TQ, 88).

El término empleado: «para reintegrarse», es *lšwb*, un término técnico para designar la unión a la secta o la reincorporación a ella después de un período de suspensión³¹. Es normal que quien ha sido apartado del grupo a causa de sus transgresiones no sea aceptado como testigo contra uno de los miembros mientras no se haya reintegrado; pero lo que es más interesante es que el proceso necesario para esta reintegración sea considerado como una purificación.

Aún más claras en este sentido son otras dos *halakhot* que tratan igualmente de los testigos³². En ellas, tanto en el caso de que sólo dos testigos testimonien de la ofensa de un miembro en una causa capital, como en el caso de un solo testimonio en una causa sobre materias de propiedad, el miembro reconocido culpable es «separado de la pureza»

30. J. T. Milik, *Ten Years*, 152.

31. Ver la monografía de H. J. Fabry, *De Wurzel ŠWB in der Qumran-Literatur* (Bonner Biblische Beiträge 46), Köln-Bonn, 1975.

32. Estudiadas por L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls* (Brown Judaic Studies 33), Chico, 1983, 55-88.

29. Texto hebreo en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem, 1992.

(CD IX,19-23). El significado de la frase es, evidentemente, que el acusado no puede participar en los alimentos puros de la secta, lo que implica que se le considera como impuro y reducido a la condición de un aspirante. Pero el empleo de la expresión «separar de la pureza» para indicar esta expulsión del grupo nos indica la realidad de la transferencia de la idea de pureza de la esfera del Templo a la de la comunidad. Como ha señalado Forkman³³, el castigo en este caso funciona como una medida de protección contra la posible contaminación de la comunidad santa; el testimonio contra el acusado no es suficiente para declararle culpable según la ley, pero sí para apartarlo preventivamente del Templo que es la comunidad.

Este elemento, como el resto de los aspectos característicos de la concepción de la pureza qumránica, aparecen plenamente desarrollados en los textos que examinaremos a continuación.

IV. LA PUREZA EN 1QS VI,24-VII,25

La transposición de las exigencias de pureza ligadas originariamente al Templo a la comunidad concebida como un sustituto del Templo se encuentra claramente desarrollada en el bloque de la *Regla de la Comunidad* designado como «Código Penal». Este bloque pertenece al tercer nivel redaccional de 1QS según la teoría de J. Murphy-O'Connor³⁴ y, en todo caso, nos revela una fase ya avanzada y estructurada de la existencia sectaria³⁵.

Este bloque (1QS VI,24-VII,25) se encuentra a continuación inmediata de la descripción del proceso de incorporación a la secta (VI, 13-23). El Código se presenta como una lista de ofensas, cada una de las cuales es seguida de la pena que deberá imponerse al culpable. La lista de las ofensas es significativa: falsa declaración sobre los bienes, faltas de respeto a la jerarquía de la secta, faltas contra el nombre divino, faltas en las relaciones de cada día con los otros miembros o con los sacerdotes, mentiras, mal empleo de los bienes comunes, murmuraciones, palabras groseras, etc.; sigue una lista de posibles transgresiones durante la reunión de los Numerosos, interrumpir al que habla, dormirse durante la reunión, ausentarse o expectorar en ella; viene a continuación una serie de ofensas contra la modestia: mostrar los genitales, reír desconsidera-

33. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community* (Coniectanea Biblica. New Testament Series 5), Lund, 1972, 65.

34. J. Murphy-O'Connor, «La genèse littéraire de la Règle de la Communauté»: *Revue Biblique* 76 (1969) 528-549, y J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumran. Son évolution littéraire* (Cahiers de la Revue Biblique 17), Paris, 1976; «L'évolution de la législation pénale dans la Communauté de Qumrân»: *Revue Biblique* 82 (1975), 522-551.

35. La «tradición B» de P. Arata Mantovani, en «La stratificazione letteraria della Regola della Comunità: a proposito di uno studio recente»: *Henoah* 5 (1983), 69-91; o la «segunda etapa» de E. Puech, en su reseña de la obra de Pouilly, *Revue de Qumrân* 10 (1979-81), 103-111.

damente o levantar la mano izquierda para pedir la palabra; la lista incluye igualmente la mención de una serie de ofensas contra la secta o sus miembros: maldecir a otro miembro, o a los Numerosos, rebelarse («murmurar») contra la secta o contra otro miembro; el Código se termina con la discusión del caso de quien traiciona a la comunidad: si el ofensor es un miembro desde hace poco tiempo puede aún arrepentirse y comenzar el proceso de admisión de nuevo, pero si lo es desde hace más de diez años, su expulsión es definitiva. Esta lista de ofensas nos revela a una comunidad replegada sobre sí misma y atenta a evitar los problemas de convivencia entre los miembros. Es posible, como sugiere Schiffman³⁶, que el Código Penal no sea más que una compilación de un texto más amplio y que la selección de temas que presenta esté condicionada por su destino a formar parte del último estadio del rito de iniciación. De todos modos, es notable que entre todas las faltas que señala no haya ni una sola que se refiera al ámbito de la pureza. Lo que pone en relación este Código con nuestro tema no son las culpas que se mencionan sino las penas que se preven para cada una de ellas. Estas penas varían en extensión entre diez o treinta días, dos, tres o seis meses, uno o dos años, e incluyen frecuentemente un doble elemento. Como ejemplo, podemos citar la primera ley del Código:

Si se encuentra entre ellos un hombre que miente en cuanto a la fortuna, conscientemente, lo separarán de enmedio de la pureza de los Numerosos (durante) un año y él será multado un cuarto de su pan (1QS VI,24-25; TQ, 57).

La pena impuesta es doble y claramente diferenciada: separación de la «pureza» de la secta durante un año y privación de una parte del alimento. El segundo elemento es fácilmente comprensible. El primero sólo lo es a la luz del proceso de admisión a la secta descrito en la misma columna de la *Regla de la Comunidad*. El candidato comienza por ser examinado por el superior, al que se designa con el nombre de *Paqid*, quien, si lo aprueba, lo introduce en la alianza y lo instruye en todas las ordenanzas de la comunidad. Después, los Numerosos lo examinan y uno a uno se pronuncian sobre su suerte. Si es admitido pasa un año de prueba y después es examinado de nuevo por los Numerosos. Si también supera este examen, el candidato debe pasar aún otro año entero, seguido de otro nuevo examen, después del cual:

Si le toca en suerte el acercarse a la comunidad, lo inscribirán en el lugar apropiado en la lista en medio de sus hermanos para la Ley, el juicio, la pureza y la puesta en común de su fortuna (1QS VI,22; TQ, 57).

Sólo en ese momento su incorporación a la secta es completa y es completa su participación en la pureza. Lo más interesante es que todo

36. L. Schiffman, *Sectarian Law*, 157.161.173.

este largo proceso es descrito como un proceso de purificación progresiva en el que cada etapa pasada permite al candidato franquear un nivel de purificación, lo que le permite una participación cada vez más completa en la pureza de la secta. El texto es explícito:

Y cuando él se acerque al consejo de la comunidad (después del primer examen con resultado positivo de los Numerosos), no entrará en contacto con la pureza de los *Rabbim* hasta que ellos lo hayan examinado sobre su espíritu y sus obras, hasta que complete un año entero (1QS VI,16-17; TQ, 46).

Sólo después de este año puede entrar en contacto con la pureza de los Numerosos. Esta pureza no son «las purificaciones rituales especiales practicadas por los miembros de la comunidad», como supone Moraldi en su nota³⁷, influido sin duda por la descripción de Josefo sobre el «noviciado» esenio, sino que es el alimento puro de la secta, como probó Lich³⁸. Pero incluso después de este primer paso, su nivel de pureza no es aún considerado completo. Es suficiente para inscribir sus bienes en el registro de la comunidad, pero no para que él mismo sea considerado lo suficientemente puro como para participar en el *mašqeh*, la bebida de los Numerosos:

Que no entre en contacto con la bebida de los Numerosos hasta que complete un segundo año en medio de los miembros de la comunidad (1QS VI,20-21; TQ, 57).

Sólo cuando el nivel de pureza adquirido por el candidato es suficiente como para permitirle participar en el alimento líquido de la comunidad, es considerado como un miembro completo en cuanto a la *tohorah*, la pureza.

Este proceso de incorporación progresiva es el que nos permite comprender la serie de penas que son impuestas por las distintas transgresiones en el Código Penal. «La separación de la pureza de los Numerosos» durante un año significa que el transgresor se halla reducido de nuevo al estado de pureza de uno cuya presencia contaminaría a la comunidad, es decir, que queda relegado al nivel de pureza en el que se hallan los aspirantes y necesita purificarse durante un año antes de reintegrarse plenamente en la comunidad.

Un ejemplo tomado del final del Código Penal nos prueba sin lugar a dudas que ésta es la interpretación correcta, ya que describe exactamente este mismo proceso no como el proceso de introducción de un nuevo miembro sino como la pena impuesta por una falta grave:

Aquel cuyo espíritu se aparta del fundamento de la comunidad para traicionar la verdad y marchar en la obstinación de su corazón, si se arrepiente, será castigado

37. L. Moraldi, *I manoscritti di Qumran*, Torino, 1970, 153.

38. J. Licht, *Megillat ha-Serakim*, Jerusalem 1965, 294-303 (en hebreo), y ya antes S. Liberman, «The Discipline of the so-called Dead Sea Manual of Discipline»: *Journal of Biblical Literature* 71 (1952), 199-206.

dos años; durante el primero no se acercará al alimento puro (*tohorah*) de los Numerosos, y durante el segundo no se acercará a la bebida (*mašqeh*) de los Numerosos; y se sentará detrás de todos los hombres de la comunidad; y cuando se cumplan los dos años, los Numerosos serán interrogados sobre su asunto, y si lo aceptan él será inscrito en el lugar apropiado y después será interrogado sobre el juicio (1QS VII,18-21; TQ, 58).

En estos textos haláquicos encontramos todos los elementos característicos de la solución qumránica al problema de la pureza. El *transfer* de las exigencias de pureza de la esfera del Templo a la comunidad es completo. Las penas impuesta no tienen otro objeto que el de garantizar la pureza de la comunidad. La separación de esta comunidad es expiatoria y funciona como un sustituto de la expiación del Templo. En torno a la comunidad se crean incluso una serie de niveles de pureza progresiva en paralelo a los niveles concéntricos de santidad y de pureza en torno al Santo de los Santos.

Otro elemento fundamental en estos textos es la completa identificación de lo que nosotros distinguimos como impureza ritual y como impureza moral (para entendernos). En Qumrán el concepto de impureza se ha identificado con el concepto de pecado. Esta innovación es considerada por Neusner «absolutamente sin paralelo»³⁹. La impureza contraída por cualquiera de las faltas enumeradas en el Código es considerada como efectiva, y el culpable debe someterse a un proceso de purificación para poder librarse de ella y participar de nuevo en la pureza de la secta. Las ofensas que originan el alejamiento de la pureza de la comunidad no son únicamente las transgresiones que causaban una impureza ritual, sino quebrantar cualquier precepto. Como dice Neusner, en Qumrán «aquel que peca es impuro y requiere purificación; la impureza de la mujer menstruante y la de una persona arrogante no se distinguen en modo alguno». Del mismo modo que en la *halaká* tradicional, por ejemplo, el período de impureza de una mujer es mayor después de haber dado a luz a una niña que a un niño, así en Qumrán el período de castigo está en relación con la gravedad de la ofensa; el período de separación de la pureza de la comunidad nos indica la gravedad de la falta cometida y la gravedad de la contaminación que esa falta supone para la pureza de la secta.

Hasta ahora nos hemos concentrado exclusivamente en textos haláquicos de la secta, los menos aptos tal vez para expresar una teología, pero los más adecuados para reflejar la vida de un grupo y para indicarnos el proceso de autodefinition sectaria. No podemos olvidar, en efecto, que dentro del judaísmo del Segundo Templo las diferencias ideológicas son, en definitiva, sólo relativamente importantes, y que es en la *halaká*

39. J. Neusner, *The Idea of Purity*, 54.

que gobierna la vida del grupo donde se precisa su desarrollo sectario. Pero no podemos abandonar nuestro tema sin mencionar al menos algunos de los textos de fuerte contenido teológico en los que la formulación de los pensamientos sobre la pureza nos revelan lo que constituye tal vez el elemento más radical de la concepción qumránica de la misma. Me refiero a lo que Paolo Sacchi ha definido como «identificación del hombre y de la impureza», la consideración de la estructura misma del ser humano como impura, y la identificación de purificación y justificación.

En Qumrán, en efecto, el hombre es considerado como radicalmente impuro, «una estructura de pecado». Quien no pertenece a la secta es descrito así:

Él no será limpiado por las expiaciones; no será purificado por el agua lustral; no será santificado por las aguas del mar y de los ríos; no será justificado por todas las aguas de ablución; impuro, impuro será... (1QS III,4-5; TQ, 51).

Pero esta situación radical de impureza no es exclusiva de quien no pertenece a la comunidad. En el Himno que concluye la *Regla de la Comunidad*, el salmista dice expresamente:

Yo pertenezco a la humanidad impía, a la asamblea de la carne perversa. Mis iniquidades, mis faltas, mi pecado, con la perversión de mi corazón, pertenecen a la asamblea de los gusanos y de quienes caminan en tinieblas (1QS XI, 9-10; TQ, 60).

En esta situación, que es, pues, la de todo hombre, la impureza, como dice Sacchi, «no es sólo una fuerza que debilita al hombre, sino que es la realidad misma del mal»⁴⁰. De esta situación sólo Dios puede salvar al hombre justificándolo, justificación que es una purificación. El mismo Himno de la *Regla* afirma:

Con la abundancia de su bondad él expiará todas mis iniquidades, y con su justicia él me purificará de la impureza de hombre y del pecado de hijo de hombre (1QS XI, 14-15; TQ, 65).

Pero esta justificación-purificación no se realiza en la esfera del Templo, sino que sólo se obtiene en el interior de la comunidad, el nuevo Templo en el que actúa el Espíritu divino que hace de la secta el lugar de purificación y justificación:

Puesto que por el espíritu de la comunidad de verdad /con relación al camino del hombre/ serán expiadas todas sus iniquidades (las del miembro de la comunidad) para que contemple la luz de la vida; y por el santo espíritu, (dado) a la comunidad en su verdad, será purificado de todas sus iniquidades; y por el espíritu de rectitud

40. P. Sacchi, «Da Qohelet al tempo di Gesù», 26-27.

y de humildad será expiado su pecado; y por la humildad de su alma para todas las leyes de Dios será purificada su carne, asperjándola con aguas lustrales y santificándose con aguas de pureza (1QS III,6-9; TQ, 52)⁴¹.

El miembro de la secta así purificado se encuentra al nivel de pureza de los ángeles. Los textos que nos describen la comunidad del final de los tiempos nos ofrecen el ideal supremo de pureza de la secta: una comunidad tan pura que los ángeles mismos se hallan en medio de ella⁴². La *Regla de la Congregación* (1QSa II, 3-11; TQ, 177) precisa detalladamente quiénes podrán formar parte de la comunidad del final de los tiempos. Como es previsible, todos aquellos a quienes cualquier defecto físico según Lv 13 y 21 descalifica para ejercer las funciones sacerdotales son igualmente excluidos de la Congregación. Pero no sólo ellos; de esta comunidad no podrá formar parte «ningún hombre que está afligido de cualquier impureza de hombre». El motivo aducido es: «porque los ángeles santos están en su comunidad». La *Regla de la Guerra* nos presenta el mismo ideal. Del ejército de los hijos de la luz son excluidas las mismas personas a las que se niega la participación en la comunidad escatológica (1QM VII,4-5); ni ellas ni «el hombre que está afligido con una impureza de carne, todos ellos no irán con ellos a la guerra». También aquí el motivo es «porque ángeles santos están junto con sus ejércitos» (1QM VII, 6), los mismos ángeles que según 1QM XII,7-9 combaten la batalla final al lado de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas y los ejércitos de Belial, pero, sobre todo, los ángeles que offician en el Templo celeste y a cuya liturgia se asocian los sectarios.

Para terminar, resumiré brevemente los resultados de mi estudio. En el Israel a la búsqueda de su identidad en el período del Segundo Templo el problema de la pureza fue determinante para dotar al grupo qumránico de una identidad propia y para diferenciarlo de los otros grupos judíos que no participan de los mismos ideales de pureza y que terminan por ser considerados como impuros y con los que todo contacto es prohibido.

En Qumrán, en un comienzo, como en el resto de Israel, la pureza es una exigencia del ámbito del Templo y del culto y que afecta particularmente al sacerdote. En los textos del período formativo encontramos ya, sin embargo, una tendencia a extender las exigencias de pureza del Templo a toda la ciudad santa y a no reducirla a los sacerdotes sino a extenderla a todos los fieles. Paralelamente hemos podido constatar un recrudescimiento de las exigencias de pureza, una rigurosidad mayor, coincidente con las posiciones del grupo saduceo.

Una vez realizada la ruptura con el Templo, cuyo culto se considera

41. Esta traducción de 1QS III,6-7 sigue la explicación del texto de Janowski-Lichtenberger, «Enderwartung und Reinheitsidee», 49-50, y H. Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde* (Studien zur Umwelt des Neuen Testaments 15), Tübingen, 1980, 120, nota 8.

42. El tema de la pureza en 1QSa ha sido estudiado suficientemente por L. H. Schiffman en su artículo ya citado «Purity and Perfection».

profanado y cuyos ministros son vistos como impuros, la comunidad adapta las prescripciones de pureza a su nueva situación con objeto de salvaguardar la pureza de la comunidad. La comunidad misma es vista como un sustituto del Templo, lo que lleva consigo una transferencia de las exigencias de pureza a la esfera de la comunidad. El estudio del Código Penal y del proceso de admisión nos ha mostrado que el concepto de impureza acaba por identificarse con el de pecado. Las faltas de los miembros obligan a una separación de la pureza de la comunidad; la presencia de un pecador hace impura a la comunidad, y todo pecado es fuente de impureza. La teología de la secta llegará incluso a ontologizar la impureza radical del hombre y a identificar la purificación con la justificación. Finalmente, los textos que nos describen la comunidad escatológica situarán la pureza de la secta al nivel mismo de la pureza del Templo celeste: la pureza que permite la comunión con los ángeles es el ideal máximo y la exigencia última de la pureza qumránica.

ESPERANZAS MESIANICAS EN LOS ESCRITOS DE QUMRAN¹

Florentino García Martínez

Pocos temas fueron tan ampliamente discutidos en los primeros veinticinco años que siguieron a los descubrimientos y primeras publicaciones de textos procedentes de Qumrán como el tema del «mesianismo»². El motivo de este interés es fácilmente comprensible. Contrariamente a la mayoría de los otros escritos judíos de la época del Segundo Templo en los que la figura del Mesías o no aparece o juega un papel muy secundario, los nuevos textos expresaban no solamente la esperanza de una salvación escatológica, sino que introducían en esta espera la figura o las figuras de un Mesías empleando la terminología técnica y prometían así clarificar los orígenes de la esperanza mesiánica que ocupa un lugar tan central dentro el cristianismo. Estas esperanzas no se vieron cumplidas y la reacción no se hizo esperar. El interés por el «mesianismo qumránico» pasó rápidamente a un segundo plano en la agenda de estudios qumránicos³.

En las publicaciones de los últimos años se percibe un nuevo interés por el tema del mesianismo qumránico, no en función de la idea mesiánica del Nuevo Testamento, sino como un objeto de estudio en sí. Nuevos estudios aparecen con regularidad y abundancia⁴. No sería necesario,

1. Texto escrito a petición del profesor Günter Stemberger y publicado en alemán en el *Jahrbuch für Biblische Theologie* 8 (1993).

2. Desde el trabajo fundamental de A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran* (Studia Semitica Neerlandica 3), Assen, 1957. Una bibliografía de los trabajos más importantes de esos primeros veinticinco años se halla recogida en J. A. Fitzmyer, *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (SBL Sources for Biblical Study 4), Missoula, 1975, 114-118.

3. Es significativo que Fitzmyer en la edición puesta al día de 1991 de su *The Dead Sea Scrolls. Major Publications and Tools for Study* (SBL Resources for Biblical Study 20), Atlanta, 1991, 164-167, sólo añade seis títulos a la lista publicada en 1975.

4. Entre los estudios ultimamente publicados, véase G. J. Brooke, «The Messiah of Aaron in the Damascus Document»: *RQ* 15/57-58 (1991), 215-230; A. Chester, «Jewish Messianic Expectations and

pues, ocuparse de nuevo del tema si en el curso de 1992 no hubieran sido publicados diversos textos que aportan nueva luz al mesianismo qumrán⁵ y que, hasta ahora, no han sido integrados en una visión de conjunto del problema.

Mi propósito es el de presentar simplemente los textos mesiánicos recuperados, es decir, *todos* los textos de la biblioteca de Qumrán (publicados o inéditos) en los que se encuentran referencias a la figura del Mesías empleando el término técnico, o a varias otras figuras mesiánicas, agentes de salvación escatológicos a los que no se designa con el término específico de Mesías. Como es natural, trataré con mayor detalle los textos que hasta ahora han sido menos estudiados, y mucho más brevemente aquellos cuyo contenido ha sido ampliamente analizado en el pasado. Contrariamente a la presentación de otros autores⁶, no hago distinción entre los textos que pueden considerarse como sectarios o aquellos otros cuyo carácter es más impreciso, convencido como estoy de que el simple hecho de que estos textos fueran recogidos en la biblioteca sectaria es suficiente como para garantizarnos que su contenido fue percibido como coherente con el pensamiento fundamental del grupo, y de que también esos textos cuyo origen es difícil de precisar reflejan el desarrollo de las ideas bíblicas corriente en la época en la que los textos propiamente sectarios fueron compuestos.

La imagen que resulta es fragmentada y calidoscópica, como los textos mismos. No podemos olvidar que nos hallamos ante la acumulación de textos producidos durante un período no inferior a doscientos años, y que pueden perfectamente reflejar distintas apreciaciones, modi-

ficaciones, transformaciones, de una misma idea. La biblioteca de Qumrán es homogénea, pero no es unidimensional o monolítica. No podemos esperar más uniformidad en ella que la que se encuentra dentro de la Biblia hebrea, el texto base que constituye el fundamento de todos los desarrollos posteriores.

En ninguna de las 39 ocasiones en las que en la Biblia hebrea se emplea la palabra «Mesías» tiene esta palabra el sentido técnico preciso de título de la figura escatológica cuya venida introducirá la era de la salvación⁷. Los «Mesías» del Antiguo Testamento son figuras del presente, generalmente el rey (en Is 54,1 se trata de Ciro); más raramente, sacerdotes, patriarcas o profetas; y en los dos casos en los que Daniel emplea la palabra, dos personajes cuya identidad es difícil de precisar pero que ciertamente no son figuras «mesiánicas». La tradición posterior reinterpretará ciertamente varias de estas alusiones veterotestamentarias al «Mesías» como predicciones «mesiánicas», pero las raíces de las concepciones que posteriormente emplearán el título de «Mesías» para designar a las figuras que introducirán la salvación escatológica se hallan en otros textos del Antiguo Testamento que no emplean la palabra «Mesías». Textos como las bendiciones de Jacob (Gén 49,10), el oráculo de Balaam (Num 24,17), la profecía de Natán (2 Sam 7) y los Salmos reales (como los Sal 2 y 110) serán desarrollados por Isaías, Jeremías y Ezequiel en dirección a la espera de un futuro «Mesías» real, heredero del trono de David. Las promesas de restauración del sacerdocio de textos como Jr 33, 14-26 (ausente en los LXX) y el oráculo sobre el sumo sacerdote Josué recogido en Zac 3, servirán de punto de arranque de la esperanza posterior de un «Mesías» sacerdotal, lo mismo que la doble investidura de los «hijos del aceite», Zorobabel y Josué, en Zac 6,9-14 será el punto de partida de la espera de un doble «Mesías», reflejo de una cierta división de poderes, presente ya desde Moisés y Aarón. De la misma manera, la presencia de la triple función: rey, sacerdote, profeta, unida al anuncio de la futura venida de un «profeta como Moisés» de Dt 18,15.18 y a la esperanza concreta del retorno de Elías de Mal 3,23, servirá de punto de arranque para el desarrollo de la esperanza en la venida de un agente de salvación escatológico, se le designe o no como «Mesías». Igualmente, la presentación de la misteriosa figura del «Siervo de YHWH» de los capítulos 40-55 de Isaías como una alternativa al mesianismo tradicional en la perspectiva de la restauración dará como resultado el desarrollo de la esperanza de un «Mesías sufriente», y el anuncio de Mal 3,1 de que Dios ha de enviar a su «ángel» como mensajero para preparar su venida permitirá desarrollar la espera de un mediador escatológico de origen no terrenal.

Este complejo de esperanzas «mesiánicas» tan diversas, apenas apuntadas en la Biblia hebrea, se hallan recogidas y desarrolladas dentro de

Mediatorial Figures and Pauline Christology», en M. Hengel-U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen, 1992, 17-89; M.A. Knibb, «The Teacher of Righteousness - A Messianic Title?», en P. R. Davies-R.T. White (eds.), *A Tribute to Geza Vermes* (JSOTS 100), Sheffield, 1990, 51-65; M. A. Knibb, «The Interpretation of *Damascus Document* VII,9b-VIII,2a and XIX,5b-14»: *RQ* 15/57-58 (1991) 243-251; P. Sacchi, «Esquisse du développement du messianisme juif à la lumière du texte qumránien 11QMelch»: *ZAW* 100 (Supplement) (1988), 202-214; F. M. Schweitzer, «The Teacher of Righteousness», en Z. J. Kapera (ed.), *Mogilany 1989. Papers on the Dead Sea Scrolls*, Volume 2 (Qumranica Mogilanensia 3), Kraków, 1991, 53-97; L. E. Schiffman, «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Early Judaism and Christianity*, Minneapolis, 1992, 116-129; S. Talmon, «Waiting for the Messiah-The Conceptual Universe of the Qumran Covenanters», en S. Talmon, *The World of Qumran from Within. Collected Studies*, Jerusalem/Leiden, 1989, 273-300 (= J. Neusner-W. S. Green-E. Frerichs (eds.), *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987, 111-137); S. Talmon, «The Concept of *Mašia* and Messianism in Early Judaism», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah*, 79-115. J. C. VanderKam, «Jubilees and the Priestly Messiah of Qumran»: *RQ* 13/49-52 (1988), 353-365.

5. Se trata de la *editio princeps* de tres textos arameos realizada por E. Puech, «Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan) et le 'Royaume de Dieu'»: *RB* 99 (1992) 98-131; «Une apocalypse messianique (4Q521)»: *RQ* 15/60 (1992), 475-522; «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi^a(?) et 4QAJ», en J. Trebolle Barrera-L. Vegas Montaner (eds.), *Proceedings of the Madrid Congress on the Dead Sea Scrolls* (STDJ 11), Leiden, 1992, 449-501, pl. 16-22; y de un fragmento hebreo publicado por G. Vermes, «The Oxford Forum for Qumran Research: Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)»: *JJS* 43 (1992), 85-94.

6. Por ejemplo, L. H. Schiffman en «Messianic Figures and Ideas in the Qumran Scrolls» (citado en la nota 3).

7. En palabras de Hesse, «Keine der Messias-Stellen des Alten Testaments kann messianisch gedeutet werden», *TWNT* IX, 494.

los manuscritos de Qumrán. Con la excepción, tal vez, de la figura del «Hijo del Hombre», una figura que arranca de Dn 7 y adquiere su pleno desarrollo mesiánico en el *Libro de las Parábolas de Enoch*, pero sobre la que los manuscritos de Qumrán parecen guardar un silencio que no deja de ser sorprendente visto el influjo de Daniel en los escritos qumránicos y la presencia entre ellos de varias composiciones pseudo-daniélicas, todas las otras figuras potencialmente mesiánicas del Antiguo Testamento se hallan más o menos ampliamente desarrolladas en los escritos de Qumrán. El análisis de los textos que contienen estas referencias nos permitirá trazar el cuadro complejo de las esperanzas mesiánicas de la comunidad.

Comenzamos con aquellos textos que de hecho mencionan a una sola figura mesiánica, o porque era la única esperada, o porque el azar de conservación nos ha privado de los pasajes en los que otras figuras mesiánicas eran mencionadas, y concluimos con aquellos textos en los que varias figuras mesiánicas aparecen simultáneamente.

I. TEXTOS QUE MENCIONAN UNA SOLA FIGURA MESIANICA

1. *Mesianismo davídico*

En Qumrán encontramos una serie de textos que contienen la prolongación de las líneas básicas del mesianismo real y davídico de origen veterotestamentario, tal y como es expresado en textos como Jr 23,5-6, el oráculo de Balaam en Num 24,17 y el Salmo 2. Estos textos nos prueban que dentro de la comunidad estaba muy viva la esperanza de un «Mesías-Rey». El paso de la alusión a un Rey-ungido a la esperanza de un «Ungido» que vendrá en el futuro como Rey, la encontramos en los textos siguientes:

1.1. 4Q252 (4QpGen^a)

Este primer texto nos prueba que dentro de la comunidad de Qumrán la famosa bendición de Jacob a Judá de Gén 49,8-12 era ya interpretada en un sentido claramente mesiánico, confirmando así la antigüedad de la interpretación mesiánica de este texto que se encuentra en el Targum Palestinense⁸. El texto en cuestión proviene de un *pesher* discontinuo al Génesis que aún no ha sido íntegramente publicado, pero cuya parte mesiánica es conocida desde 1956 como 4QPatriarchal Blessings⁹. Esta

8. En los que la bendición de Judá constituye uno de los textos claves para la expresión de la esperanza mesiánica. Ver el estudio detallado de M. Pérez Fernández, *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Jerusalén-Valencia, 1981, 112-144, especialmente pp. 123-135 sobre Gén 49,10.

9. El pasaje mesiánico fue publicado por J. M. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature»: *JBL* 75 (1956), 174-184; las dos primeras columnas conservadas del manuscrito han sido recientemente publicadas por T. H. Lim, «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text

composición se ha conservado en tres copias fragmentarias (4Q252, 253 y 254), de las que 4Q252 es la más amplia. Por lo que puede deducirse de los fragmentos conservados, la obra comentaba secciones escogidas de Génesis: la historia del diluvio, la maldición de Canaán, la alianza con Abrahán, el episodio de Sodoma y Gomorra, los descendientes de Esaú y las bendiciones de Jacob. El comentario de estas bendiciones, reconocidas como una unidad independiente¹⁰, ocupaba al menos tres columnas del texto¹¹.

El género literario de la obra es el de un verdadero *pesher* discontinuo o temático, como lo prueban no sólo las fórmulas introductorias, «como está escrito» (III,1), «como dijo» (IV,2), o el empleo reasumptivo de los pronombres (V,2.3), sino el mismo empleo del término técnico *pesher* en IV,2. Esto mismo nos indica que se trata de una composición originaria de la comunidad qumránica, un hecho evidente por el empleo de la expresión «los hombres de la comunidad» en V,5 y de la fórmula «como dijo a Moisés para el final de los tiempos» en IV,2. Como *pesher*, pues, el texto pretende ofrecernos el significado profundo del texto bíblico. Para la comunidad, la bendición de Jacob a Judá contiene la venida del «Mesías» y se refiere realmente a ella. El texto en cuestión (4Q252 V,1-7) puede traducirse así:

¹ [No] se apartará un soberano de la tribu Judá. Mientras que Israel tenga el dominio, ² [no] faltará quien se sienta sobre el trono de David. Pues «la vara» es la alianza de la realeza, ³ [y los mi]llares de Israel son «los pies». *Vacat*. Hasta que venga el mesías de justicia, el retoño ⁴ de David. Pues a él y a su descendencia les ha sido dada la alianza de la realeza sobre su pueblo por todas las generaciones eternas, que ⁵ ha observado [...] la Ley con los hombres de la comunidad. Pues ⁶ [...] «a quien los pueblos deben obediencia»,] es la asamblea de los hombres de [...] ⁷ [...] El da (TQ, 265).

En cuanto al carácter fragmentario del texto permite averiguar, cada uno de los elementos de la cita bíblica ha sido provisto de su interpretación¹². La palabra hebrea *shebet* ha sido interpretada en su doble sentido de «cetro» y de «tribu», y cetro ha sido comprendido como «soberano», sin llegar a la radicalidad de la interpretación del Targum

(4Q252): *JJS* 43 (1992), 288-298. Las fotografías de todos los fragmentos conservados se hallan en PAM 43.253 y 43.381, reproducidas en las planchas 1289 y 1375 de R. H. Eisenman -J. M. Robinson (eds.), *A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, Biblical Archaeology Society, Washington, 1991 (en adelante = FE).

10. Separadas por un *Vacat* del texto precedente y encabezadas con el título «Bendiciones de Jacob», en 4Q252 IV, 3.

11. La columna IV,3-7 contiene restos de la bendición de Rubén, V,1-7, parte de la bendición de Judá, y los restos de la columna VI corresponden a la bendición de Neftalí.

12. La cita misma no se ha conservado, y es imposible saber si una cita literal de Gén 49,10 precedía al comentario de esta columna V. La evidencia de las columnas precedentes es ambigua en este sentido: la bendición de Rubén comienza con la cita literal seguida de su *pesher*, pero la interpretación, por ejemplo, de la historia del diluvio se halla incorporada en las adiciones, modificaciones y supresiones del relato mismo.

palestinense que traducirá claramente por «rey», pero con las mismas implicaciones. «La vara» es comprendido como la alianza de la realeza y no como el Intérprete de la Ley de CD VI,7. Esta expresión sitúa la interpretación claramente en la perspectiva de la promesa de una continuidad dinástica que culminará, como el texto expresa, en la venida del «Mesías». La ecuación de «los pies» con los millares de Israel acentúa el contexto militar de la realeza prometida. PAM 41.708 (FE 409) muestra la existencia de un *Vacat* en el manuscrito, y este dato permite comprender que la expresión «Mesías de justicia» es presentada como el equivalente del misterioso *shiloh* del texto bíblico. La expresión es única en los textos de Qumrán, pero el paralelo con Maestro de Justicia deja claro que su significado no es otro que el de Mesías verdadero, legítimo¹³. La clara dependencia de la expresión de Jr 23,5 y 33,15: «En aquellos días suscitaré a David un retoño legítimo que ejercerá el derecho y la justicia», muestra igualmente el carácter polémico de la expresión en el contexto anti-asmoneo de la comunidad y nos permite así encuadrar en un contexto apocalíptico este desarrollo de la esperanza de un «mesías rey» para el final de los tiempos. El más lógico antecedente de la frase «que ha observado» parece ser «su pueblo»; pero la ruptura del manuscrito no permite precisar el sentido de «su pueblo». La unión con los hombres de la Comunidad en la observancia de (todos los preceptos de) la Ley, nos llevaría a suponer que en la perspectiva del texto el reinado del «Mesías» se limita al pueblo fiel, es decir, a los miembros de la comunidad qumránica, pero esta conclusión sobrepasa la evidencia preservada. La pérdida del resto del texto nos impide igualmente saber en qué sentido era interpretada la referencia a los pueblos del texto de Génesis; la misma reconstrucción de «a quien los pueblos deben obediencia» en la laguna no es más que una de las posibles reconstrucciones, sugerida por la presencia del pronombre reasuntivo, y *keneset* solamente se emplea una otra vez en todos los textos (4QpNah III,7), con sentido negativo, referida a la asociación de los buscadores de interpretaciones fáciles.

A pesar de ello, las líneas generales del texto son suficientemente claras como para asegurarnos que en la interpretación qumránica la bendición de Jacob a Judá ha sido vista como una promesa de restauración de la monarquía davídica y de la perpetuidad de su función real. Y puesto que al futuro representante de la dinastía se le identifica no solamente como el retoño de David, sino explícitamente como el «ungido verdadero», no queda duda sobre el tenor «mesiánico» del texto. Desgraciadamente, las precisiones que el texto aporta sobre este «Mesías» no son muchas. Además de su carácter legítimo y davídico, de su inserción en una dinastía perpetua, y del tenor militar de su realeza, el texto presenta su venida en relación con la comunidad qumránica y en polémica con los usurpadores asmonios. Desgraciadamente el carácter fragmentario del texto y la ambigüedad de los pronombres empleados no nos permiten

13. Como ya había probado van der Woude (obra citada en la nota 1), 171-172.

precisar si su realeza perpetua se ejerce sobre todo el pueblo (de Israel) o solamente sobre su propio pueblo formado por aquellos que observan la Ley dentro de la comunidad, ni en qué sentido los otros «pueblos» son puestos en relación con su venida.

Este primer texto, pues, refleja únicamente la idea tradicional del «Mesías» hijo de David. Pero conviene subrayar un *caveat* importante. 4Q252, a pesar de ser la copia más completa de la obra conservada, es un manuscrito extremadamente fragmentario, por lo que no puede excluirse que en otras partes perdidas de la obra otras figuras mesiánicas jugaran un papel. Este *caveat* no es simple reserva metodológica, sino que está provocado por dos alusiones sorprendentes que se encuentran en las otras dos copias aún más fragmentarias de la obra que continúa inéditas. En uno de los fragmentos de la parte inferior de una columna de 4Q254¹⁴ se leen claramente las líneas siguientes: «[...] los dos hijos del aceite de la unción que [...] / [...] observaron los preceptos de Dios [...] / [...] porque los hombres de la co[munidad...]». La referencia a Zac 4,14 no deja ninguna duda, y este texto, como veremos más adelante, parece haber desempeñado una función importante en el desarrollo del mesianismo bicéfalo que encontramos en los escritos de Qumrán. Por su parte, el fragmento más amplio de 4Q253¹⁵, que conserva restos de dos columnas, incluye una cita literal de Mal 3,17-18, un texto que precede directamente a la promesa del retorno de Elías, promesa que condiciona la espera del profeta escatológico de la comunidad y cuyo carácter mesiánico indicaremos más adelante. Estos dos textos no permiten sacar ninguna conclusión, pero son una indicación preciosa del tipo de materiales perdidos de nuestro *peshet* al Génesis, y constituyen una invitación a la prudencia.

La misma esperanza en un retoño de David como futuro Rey-Mesías la encontramos en otros textos claramente sectarios. A pesar de su carácter fragmentario, estos textos aportan algunas precisiones más que nos permiten delinear los contornos de esta figura.

1.2. 4Q161 (4QpIsa^a)

El texto en cuestión forma parte de un *peshet* continuo a Isaías del que se han conservado tres columnas y nos ofrece la interpretación qumránica del texto clásico de Is 11,1-5¹⁶. Después de haber citado íntegramente el texto bíblico en cuestión en las líneas 12-17 de la columna III, el texto ofrece la interpretación qumránica del mismo:

¹⁸ [La interpretación de la cita se refiere al retoño] de David que brotará en los días postreros, puesto que] ¹⁹ [con el aliento de sus labios ejecutará a] sus enemigos y

14. 4Q254 (4QpGen^a): PAM 43.233, FE 1270.

15. 4Q253 (4QpGen^b): PAM 43.258, FE 1294.

16. Texto en J. M. Allegro, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V*, Oxford 1968, 11-15, pl. 4-5, con las correcciones de J. Strugnell, «Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan'»: RQ 7 (1969-71), 183-186.

Dios le sostendrá con [el espíritu de] valentía [...] ²⁰ [...] trono de gloria, corona [santa] y vestiduras bordadas ²¹ [...] en su mano. Dominará sobre todos los pueblos y Magog ²² [...] su espada juzgará a todos los pueblos. Y lo que dice: «No ²³ [juzgará por apariencias] ni sentenciará de oídas», su interpretación: que ²⁴ [...] según lo que le enseñarán así juzgará, y por su autoridad ²⁵ [...] con él saldrá uno de los sacerdotes de renombre llevando en su mano vesti[do]s (TQ, 235).

El texto no emplea el término técnico de «ungido», sino que habla simplemente del «retoño de David»; pero la aposición en el texto citado precedentemente de «Mesías de justicia» con el «retoño de David» nos garantiza que ambas expresiones designan un mismo personaje mesiánico cuya venida se espera «al final de los tiempos». Lo mismo que la bendición de Gén 49,10, el pasaje de Is 11,1-5 es interpretado dentro de la comunidad de Qumrán como una predicción mesiánica. Que se trata de un «Mesías-Rey» está claro no sólo por las connotaciones dinásticas del término empleado, «retoño de David», sino por las alusiones a los atributos de su realeza: el trono de gloria, la corona y sus vestidos bordados. Nuestro texto subraya el carácter militar del «Mesías» esperado, al que nos describe como un guerrero victorioso. La destrucción de sus enemigos, el dominio sobre todos los pueblos, incluyendo el enemigo arquetípico Magog, son los resultados de su acción. También nos describe su función judicial; pero aunque ésta se extenderá a todos los pueblos, se halla subordinada a la instrucción y a la autoridad que recibirá; la laguna nos ha privado de la mención expresa de estos instructores y guías de este «Mesías», pero vista la subordinación del «Mesías de Israel» a los sacerdotes en 1QSa II,11-21, lo más probable es que fueran los sacerdotes los que guían con su instrucción y con su autoridad los juicios del «Mesías».

Una vez establecida la interpretación mesiánica de Is 11,1-5, la aplicación de este texto a un personaje que recurre frecuentemente en los escritos qumránicos y al que se designa como el «Príncipe de (toda) la congregación» ¹⁷ nos permite comprender que este personaje no es otro que el «retoño de David» y el «Mesías de justicia». Dos de los textos que aplican al «Príncipe de la congregación» la profecía de Isaías son los siguientes:

1.3. 1Q28b (1Q5b) V,20-29

²⁰ *Vacat*. Del Instructor. Para bendecir al Príncipe de la congregación, que [...] ²¹ [...] Y renovará la alianza de la comunidad por él para establecer el reino de su pueblo por siempre, [para juzgar con justicia a los pobres,] ²² para reprender con [titulad] al humil[de] de la tierra, para marchar en perfección ante él por todos sus caminos [...] ²³ para establecer la alianza [santa, durante] la aflicción de los que le buscan.

17. Un título que, en sí mismo, parece identificar a su portador con el «Mesías» davídico en cuanto que evidentemente se deriva del «Príncipe» de Ezequiel 40-48, el jefe de la futura comunidad, del que Ez 34,24 y 37,25 dice expresamente: «y mi siervo David será su príncipe por siempre».

Que el Señor [te ele]ve a una altura eterna, como torre fortificada sobre la muralla ²⁴ elevada. Que [golpees a los pueblos] con la fuerza de tu boca. Que con tu cetro devastes *Vacat*. la tierra. Que con el aliento de tus labios ²⁵ mates a los impíos. [Que envíe sobre ti un espíritu de] consejo y de fortaleza eterna, un espíritu *Vacat*. de conocimiento y de temor de Dios. Que sea ²⁶ la justicia la cintura de [tus lomos, y la fidelidad] la cintura de tus caderas. Que te ponga cuernos de hierro y herraduras de bronce. ²⁷ Cornerarás como un toro [... pisotearás los pue]blos como el barro de las ruedas. Porque Dios te ha establecido como cetro. ²⁸ Los que dominan [... todas las na]ciones te servirán. Te hará fuerte por su santo nombre. ²⁹ Será como un le[ón ...] de ti la presa, sin que nadie la cace. Tus corceles se dispersarán sobre (TQ, 450).

Esta hermosa bendición del «Príncipe de la congregación» forma parte de la *Colección de bendiciones* que fue incorporada en el mismo manuscrito que contenía originalmente la *Regla de la Comunidad* y la *Regla de la Congregación* ¹⁸. La bendición recoge los ecos de toda una serie de textos que juegan un papel importante en el desarrollo de las ideas mesiánicas posteriores, como Núm 24,17 y Gén 49,9-10, pero es, sin duda alguna Is 11,1-5 quien proporciona al autor la mayor parte de sus ideas y expresiones (Is 11,4 en las líns. 21-22 y 24-25; Is 11,2 en la lín. 25; Is 11,5 en la lín. 26). La larga introducción que precede la bendición propiamente dicha (líns. 20-23) en la que se describe la figura del «Príncipe de la congregación» como el instrumento escogido por Dios para «establecer el reino de su pueblo por siempre» muestra claramente que se trata del Mesías-Rey tradicional, aunque el término técnico no sea empleado. Una conclusión que el contenido mismo de la bendición confirma plenamente: la doble alusión al cetro subraya su carácter «real» y las referencias a Is 11,1-5 su proveniencia davídica; sus funciones militares están en primer plano y son acentuadas por la referencia de Miq 4,13 de la línea 26, y a él terminan sometiéndose todas las naciones. Estos elementos coinciden con los que hemos encontrado en los textos precedentes. La aportación nueva de esta bendición consiste en presentarnos al «Mesías» esperado en función de la comunidad escatológica, un detalle que aparece en el título mismo con el que se designa, «Príncipe de la congregación», un título que lo pone en relación directa con la comunidad de los últimos tiempos, y en la primera de las funciones que se le asignan: renovar por su medio la alianza de la comunidad.

En el texto conservado de 1Q5b no se menciona explícitamente a ninguna otra figura mesiánica; pero esto puede deberse al estado lacunoso del texto, por lo que de este hecho no puede sacarse ninguna conclusión. Poseemos restos de una bendición destinada ciertamente a bendecir a «los sacerdotes hijos de Sadoc» (III,22), y es perfectamente posible, como propone el editor, que la bendición parcialmente conservada en II,1-III,21 estuviera destinada al Sumo Sacerdote del final de los tiempos, el Mesías de Aarón o Mesías sacerdotal.

18. Publicada por J. T. Milik en *Discoveries in the Judaean Desert I*, Oxford 1955, 118-130, pl. 25-29.

En 1QSb la identificación del «Príncipe de la congregación» con el «retoño de David» es implícita. Por lo que podría ser disputada. Afortunadamente, esta identificación es explícita en el texto siguiente, un texto aún parcialmente inédito pero que últimamente ha recibido una gran publicidad. Se trata del fragmento 5 de 4Q285.

La obra de la que este fragmento proviene se ha conservado en dos ejemplares¹⁹ y era conocida como *Berakhot Milhamah*, aunque es muy posible que ambas copias provengan del final perdido del *Rollo de la Guerra*, conocido por copias de la Cueva 1 y de la Cueva 4. El contenido general de los fragmentos conservados, la referencia en ambos a la destrucción de los Kittim, la mención de los arcángeles Gabriel y Miguel, y las alusiones al «Príncipe de la congregación»²⁰, son otras tantas indicaciones en esta dirección. Sea lo que fuere sobre la identidad de ambas composiciones, lo cierto es que el fragmento 5 de 4Q285 es interesante para nuestro tema.

El fragmento fue dado a conocer en los periódicos en noviembre de 1991 por los profesores R. Eisenman y M. Wise como conteniendo la muerte de Mesías y ofreciendo así un perfecto paralelo a la idea cristiana y a la posterior concepción rabínica del Mesías hijo de José que muere en la batalla escatológica. Un artículo posterior de G. Vermes²¹ proporcionó el primer análisis científico del texto, al que respondió posteriormente J. D. Tabor²². El texto en cuestión puede traducirse así:

1.4. 4Q285 frag. 5

¹ [...] como dijo] Isaías el Profeta: «Serán cortados [los más gruesos del] ² [bosque con el hierro y el Líbano, con su esplendor,] caerá. Saldrá un renuevo del tocón de Jesé [...] ³ [...] el retoño de David, y entrarán en conflicto con [...] ⁴ [...] y le matará el Príncipe de la congregación, el retoño de David [...] ⁵ [...] y con heridas. Y un sacerdote ordenará [...] ⁶ [...] la destrucción de los Kittim [...] (TQ, 175).

La polémica se centra evidentemente en la interpretación de la línea 4 y se debe tanto al carácter fragmentario del texto como a la ambigüedad misma de la expresión hebrea empleada. La forma *hiphil* empleada puede ser vocalizada como una tercera personal plural (ellos matarán) o como una tercera persona singular con sufijo (él lo matará). El empleo de

19. 4Q285 y la copia proveniente de la Cueva 11 publicada por A. S. van der Woude con el título de 11QBerakhot, «Ein neuer Segensspruch aus Qumran», en *Bibel und Qumran* (Festschrift H. Bardtke), Berlin, 1968, 253-258, que coincide con los fragmentos 3 y 4 de 4Q285. Esta correspondencia fue señalada por J. T. Milik, «Milki-edeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens»: *JJS* 23 (1972), 143, que fue igualmente el primero en sugerir que ambos manuscritos provienen del final perdido de la *Regla de la Guerra*.

20. Además del fragmento 5,4, se hace referencia al «Príncipe de la congregación» en los fragmentos 4,2 y 6 y 6,2; pero desgraciadamente se trata de referencias demasiado fragmentarias como para aportarnos ningún elemento útil.

21. G. Vermes, «The Oxford Forum for Qumran Research Seminar on the Rule of War from Cave 4 (4Q285)» (citado en la nota 4).

22. J. D. Tabor, «A Pierced or Piercing Messiah? - The Verdict is Still Out»: *BAR* 18/6 (1992), 58-59.

un verbo en plural en la línea 3 podría favorecer la comprensión del verbo como plural suponiendo una continuidad entre ambas; pero la laguna existente y la presencia en la línea 5 de un verbo en singular reduce la fuerza de este argumento. Por otra parte, la ausencia del indicativo de objeto (en hebreo *'et*) delante de «Príncipe de la congregación» aconseja claramente considerar al «Príncipe de la congregación» como sujeto del verbo, aunque tampoco es éste un argumento decisivo. En definitiva, sólo el contexto puede ayudarnos a decidir entre las dos interpretaciones gramaticalmente posibles. Pero este contexto no deja, en mi opinión, duda alguna sobre el significado de la frase.

En el texto de Isaías que el autor cita expresamente, no se anuncia la muerte del «retoño de David» sino que será él expresamente quien juzgará y quien matará al impío. Aún más importante es la interpretación qumránica de este texto bíblico en 4Q161, que hemos citado previamente. En ella no solamente se menciona al «Príncipe de la congregación» en la columna II,15, sino que se acentúa su carácter victorioso y se interpreta «Líbano» y «los más gruesos del bosque» como significando a los Kittim que son puestos en su mano (col. III,1-8). Esa misma exaltación victoriosa del «Príncipe de la congregación» la hemos visto en 1QSb, que también emplea el texto de Isaías, y aparece igualmente en las demás alusiones qumránicas al personaje. De la misma manera, la referencia a la destrucción de los Kittim de la línea 6 nos sitúa claramente en la perspectiva del *Rollo de la Guerra* y de la victoria definitiva sobre las fuerzas del mal. Lo que nos indica que la idea de que es el «Príncipe de la congregación» quien mata a su adversario es la que mejor se adapta tanto al texto bíblico de origen como a las otras interpretaciones de ese texto en los escritos qumránicos; es la que mejor explica todos los elementos conservados, y está provista de paralelos convincentes en otros textos relacionados.

La idea, por el contrario, de la muerte de este «Príncipe de la congregación» a manos de su adversario escatológico no se halla documentada en ningún otro texto qumránico que trata del «Mesías» davídico, ni en ningún otro de los textos qumránicos que mencionan al «Príncipe de la congregación» la alusión de Dn 9,25-26 a la muerte del «Ungido» o las alusiones al «siervo sufriente» de Is 40-45 juegan ningún papel. Por lo que debemos concluir que la muerte del «Mesías» es contextualmente ajena al tenor de nuestro texto.

Este nuevo texto nos aporta simplemente y de una forma concreta la precisión de que la victoria del «Mesías hijo de David» incluirá la destrucción de su adversario escatológico en la guerra del final de los tiempos. Y la prueba explícita de que en los textos qumránicos la figura mesiánica del «Príncipe de la comunidad»²³ es idéntica con el «retoño de David», es decir, con el «Mesías-rey» tradicional.

23. Además de en los textos ya citados, el «Príncipe de la congregación» aparece en IQM V,1, donde únicamente se nos dice la inscripción que portará en su cetro, y en CD 7,20 y 4Q376, dos textos que estudiaremos más adelante.

Otro texto que puede referirse a la misma figura mesiánica ha sido recientemente publicado por E. Puech²⁴. Es un texto fascinante, aunque su interpretación no deja de presentar problemas. El manuscrito había sido descrito con una gran precisión por J. Starcky en 1956: «Un beau texte mentionne le Messie, mais les bienfaits du salut eschatologique, évoqués d'après Is XLss et Ps CXLVI, sont attribués directement à Adonai»²⁵. La referencia al «Mesías» aparece en el fragmento mejor conservado, frag. 2 col. II:

1.5. 4Q521 2 II

¹ [pues los cie]los y la tierra escucharán a su mesías, ² [y todo] lo que hay en ellos no se apartará de los preceptos de los santos. ³ ¡Reforzaos, los que buscáis al Señor en su servicio! *Vacat.* ⁴ ¿Acaso no encontraréis en eso al Señor, (vosotros,) todos los que esperan en su corazón? ⁵ Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, ⁶ y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. ⁷ Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, ⁸ librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos. ⁹ Por siempre me adheriré a los que esperan. En su misericordia él juz[gará] ¹⁰ y a nadie le será retrasado el fruto [de la obra] buena, ¹¹ y el Señor obrará acciones gloriosas como no han existido, como él lo ha di[cho,] ¹² pues curará a los malheridos, y a los muertos los hará vivir, anunciará buenas noticias a los humildes, ¹³ colmará [a los indigen]tes, conducirá los expulsados, y a los hambrientos los enriquecerá. ¹⁴ [...] y todos [...] (TQ, 409).

El primer problema que el texto presenta es el de determinar si en la primera línea se trata de un «Mesías» (como hemos traducido) o de varios. El texto hebreo lee claramente *lemeshiho*, pero, como señala el editor, en el hebreo de Qumrán la forma puede también ser leída como un plural (y de hecho un buen número de autores traducen en plural «sus ungidos» *lemeshihy* de CD II,12 y VI,1 sin corregirlo en *lemeshihy*), por lo que Puech traduce prudentemente «Su (Sus?) Mesía(s)». Si yo he optado claramente por una traducción en singular se debe a la presencia de la misma palabra en el fragmento 8,9, pero en una forma que es claramente plural²⁶ y que parece designar a los profetas (o, según Puech, a los sacerdotes), y porque el paralelo en la línea 6 de «su espíritu... con su fuerza» me parece favorecer claramente la comprensión de la palabra como un singular con el sufijo claramente referido a Dios.

Así, pues, el texto trataría aquí de un solo «Mesías». Pero no es fácil determinar si este personaje es el «Mesías davídico» u otra figura «mesiánica», ya que lo único que sobre él nos dice el texto es que «los cielos y la tierra le escucharán» y que en su época todo lo que hay en ellos «no se apartará de los preceptos de los santos»²⁷. Una referencia frag-

24. E. Puech, «Une apocalypse messianique» (citado en la nota 5).

25. J. Starcky, en «Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân»: RB 63 (1956), 66.

26. En el fragmento 9,3 la palabra «Mesías» se halla incompleta, por lo que no es utilizable.

27. Una expresión única y difícil de explicar, puesto que en los demás escritos se trata siempre de

mentaria a «su cetro» en la columna siguiente (frag. 2 III,6) podría orientarnos hacia el «Mesías real», pero por una parte la lectura es incierta y por otra no hay manera de probar que este personaje es el mismo que el «Mesías» de II,1²⁸. La única indicación que yo encuentro en el texto para identificar este «Mesías» con el «Príncipe de la congregación» es que el horizonte de la salvación escatológica que el Señor realiza durante su época parece estar limitado a la congregación escatológica, la asamblea de los fieles de los últimos tiempos. Es cierto que las fórmulas empleadas son casi todas ellas de raigambre bíblica, pero el conjunto de las promesas se limita ciertamente a los que buscan al Señor, esperan en él y perseveran en su servicio. Aunque en sí mismas estas expresiones pueden perfectamente referirse a todos los fieles de Israel, la doble mención de los «piadosos» (los *asidim* a los que se recompensa con «el trono de la realeza eterna») que encuadran las referencias provenientes del Salmo 146 y el hecho de que una de las acciones de esta edad mesiánica sea precisamente la supresión de los obstáculos físicos que impiden formar parte de la Comunidad, parece indicar que el horizonte de la salvación escatológica que el Señor realiza en la época de su «Mesías» se limita a los miembros de la congregación escatológica. Lo que podría indicar que en este texto la simple designación de «Mesías» era empleada como referencia al «Mesías davídico», el «Príncipe de la congregación», al que 1QSb presenta en estrecha relación con la congregación.

El único estudio aparecido hasta el momento sobre este manuscrito²⁹ considera que nuestro texto habla efectivamente del «Mesías» davídico, pero sin aportar ningún otro argumento que la aserción (claramente errónea) de que en Qumrán (con la posible excepción de 1QS) solamente se esperaba a un «Mesías». Para los autores, el personaje descrito en 4Q521 sería el precedente directo de la concepción cristiana del «Mesías». Su argumento es doble: la suposición de que 4Q521 presenta al «Mesías» resucitando a los muertos, y el paralelo de las expresiones de la línea 12 con Mt 11,4-5 y Lc 7,22-23, la respuesta a la embajada del Bautista en la que son descritos los signos de la llegada del «Mesías». Esta se-

los «preceptos» de Dios, y en la mayoría de los casos Dios aparece explícitamente mencionado. En los textos de Qumrán, como en la Biblia hebrea, «Santos» puede designar obviamente a los ángeles, por lo que la frase podría significar la unión del «Mesías» con los «Santos» e indicar que en la época mesiánica toda la creación observará los preceptos angélicos; pero «los santos» es igualmente empleado (sobre todo en textos de contenido escatológico, como 1QM y 1QSb) como una designación de los miembros de la comunidad, por lo que la expresión podría comprenderse como aludiendo a los preceptos divinos tal y como son interpretados por los miembros de la comunidad. ¿O se trata simplemente de una calificación objetiva de estos preceptos como preceptos santos?

28. De hecho, la referencia a «todo Israel» en III,5 podría implicar un contexto diferente, ya que el autor parece restringir su horizonte a los miembros fieles de la comunidad en la descripción de la edad mesiánica de la columna II. Puech reconoce en la alusión al cetro una referencia al «Mesías de Israel», y en las alusiones al sacerdocio de los fragmentos 8-9 una posible referencia al «Mesías sacerdotal», pero concluye prudentemente que el estado del manuscrito no permite sacar ninguna conclusión definitiva.

29. M. O. Wise-J. D. Tabor, «The Messiah at Qumran»: BAR 18/6 (1992), 60-65.

gunda constatación es correcta, en cuanto que la unión en una misma frase de la resurrección de los muertos con el anuncio de buenas nuevas a los *anawim* proveniente de Is 61,1 no estaba atestiguada precedentemente fuera del Nuevo Testamento. Pero la primera suposición, que ve al «Mesías» como el agente de las acciones portentosas de la salvación escatológica, me parece completamente equivocada y no es más que el resultado de una lectura defectuosa del manuscrito.

En la línea 10 leen «y [en su bon]dad [por siempre. Su] Santo [Mesías] no tardará [en venir]», apoyando su reconstrucción en el empleo de esta misma expresión en 1Q30; pero tanto la lectura de «y en su bondad», como la de «Santo», son paleográficamente imposibles, los trazos supuestos no corresponden con los restos conservados. Igualmente falsa es su lectura «la obra», en la línea 11, que además de ser sintácticamente extraña priva de sujeto a los verbos siguientes; leer con el editor «él hará».

Wise-Tabor se ven obligados a reconocer que el Señor es el agente de las obras anunciadas en las líneas 5-9 (entre las que se encuentran algunos de los elementos, como la curación de los ciegos, que también aparecen en los textos neotestamentarios), pero suponen un cambio de sujeto a partir de la línea 10. Para ello introducen en la laguna de la línea 10 una mención del «Mesías»³⁰ y en la línea 11 una idea que no sólo no aparece en el texto correctamente leído, sino que es contraria al pensamiento de toda la Biblia hebrea: la idea de que hay acciones maravillosas (en sentido positivo) que no son obra del Señor. Wise-Tabor traducen así las líneas en cuestión: «(10) a[nd in His] go[odnes forever. His] holy [Messiah] will not be slow [in coming.] (11) And as for the wonders that were not the work of the Lord, when he (i.e. the Messiah) [come]s (12) then he will heal the sick, resurrect the dead, and to the poor announce glad things». Pero todas estas especulaciones son innecesarias si el texto es correctamente leído. En él, ni el Mesías resucita a los muertos, ni hay acciones maravillosas que no son obra de Dios. Lo que el texto nos enseña es que en la época final, en el tiempo del «Mesías», Dios obrará acciones maravillosas como lo ha prometido, y que la resurrección de los muertos (de los que han sido fieles, por supuesto³¹) será una de estas obras maravillosas.

Estos textos nos prueban suficientemente que la esperanza de un futuro «Mesías» heredero de las promesas davídicas, que constituirá el centro del mesianismo rabínico posterior, estaba muy presentes en el pensamiento de la comunidad de Qumrán. Pero, a diferencia del mesianismo posterior, las esperanzas mesiánicas de la comunidad no se limitarán a esta figura del Mesías-Rey, sino que desarrollará al mismo tiempo otras varias de las figuras potencialmente mesiánicas del Antiguo Testamento.

30. Aunque reconocen que se trata de una reconstrucción puramente especulativa.

31. Como lo precisa el fragmento 7+5 II,5-6: «como ellos los malditos; pues ellos serán para la muerte [cuando] (6) [haga al]zarse el vivificador a los muertos de su pueblo».

2. Mesianismo sacerdotal

Junto con el Rey, el Sumo Sacerdote es uno de los principales personajes que reciben la «unción» en la Biblia hebrea. Nada tiene, pues, de extraño que ya dentro del mismo Antiguo Testamento encontremos indicios del posible desarrollo de estas referencias al Sumo Sacerdote en cuanto «ungido» en dirección de la expectación de un agente de salvación de carácter sacerdotal en la época escatológica junto con el «ungido» de carácter real. En esta dirección creo que debe interpretarse la visión de Zac 3 y el desarrollo de Zac 6,9-14. En el primero de estos textos la futura edad mesiánica está claramente dominada por la figura de Josué, el Sumo Sacerdote, mientras que «el retoño» sólo aparece incidentalmente y en una posición secundaria. A ninguno de estos dos personajes se les designa ahí expresamente como «Mesías», pero ambos textos están abiertos a esta interpretación. Como veremos luego, esta interpretación será desarrollada dentro de la comunidad qumránica en un mesianismo bicéfalo; pero un texto últimamente publicado nos permite entrever un desarrollo autónomo de la esperanza de la venida de «Mesías sacerdotal» como agente salvador al final de los tiempos.

Se trata de un texto arameo, una de las copias del *Testamento arameo de Leví*, recientemente publicado por E. Puech³² y que contiene interesantes paralelos con el capítulo 18 del *Testamento de Leví griego* incluido en los *Testamentos de los XII Patriarcas*. Por lo que puede deducirse de los restos conservados, el protagonista de la obra (probablemente el patriarca Leví, aunque no puede excluirse completamente el que se tratase de Jacob dirigiéndose a Leví) se dirige a sus descendientes con una serie de exhortaciones y les cuenta algunas de las visiones que le han sido reveladas. En una de ellas, les anuncia la venida de un personaje misterioso. Aunque el texto es desesperadamente fragmentario, tiene un interés notable, ya que parece evocar la figura de un «Mesías sacerdotal», un «Mesías» descrito con los rasgos del Siervo sufriente de Isaías, como lo indicaba J. Starcky en su primera descripción del manuscrito³³. Los dos fragmentos más extensos e importantes de este nuevo texto pueden traducirse así:

2.1. 4Q540 frag. 9 col. I

¹ [...] los hijos de la generación [...] ² [...] su sabiduría. Y expiará por todos los hijos de su generación, y será enviado a todos los hijos de ³ su pueblo. Su palabra es como la palabra de los cielos, y su enseñanza, según la voluntad de Dios. Un sol eterno brillará ⁴ y su fuego quemará en todos los confines de la tierra; sobre las tinieblas brillará. Entonces desaparecerán las tinieblas ⁵ de la tierra, y la obscuridad

32. E. Puech, «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLévi¹⁻⁴(?) et 4QAJ» (citado en la nota 5).

33. J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrán»: *RB* 70 (1963), 492.

del orbe. Proferirán contra él muchas palabras, y abundancia de ⁶ mentiras; inventarán fábulas contra él, y proferirán toda suerte de infamias contra él. Su generación transformará el mal, ⁷ y [...] establecida en la mentira y en la violencia. El pueblo errará en sus días y estarán perplejos (TQ, 319).

El texto conservado no designa a este personaje expresamente como «Mesías». A pesar de ello, y a pesar del estado fragmentario en que el texto nos ha llegado, no hay duda de que en el personaje en él descrito es posible reconocer una figura mesiánica cuya venida se anuncia para el futuro. Que este futuro es el futuro escatológico está claro, puesto que es descrito como el período del dominio de la luz en el que las tinieblas desaparecerán del orbe, pero durante el cual una parte del pueblo se mantendrá en el error y se opondrá directamente a este enviado. El carácter sacerdotal de esta figura está expresamente indicado en su función expiatoria: «Y expiará por todos los hijos de su generación». Este mismo personaje tendrá una clara función docente y poseerá la sabiduría suprema, puesto que «su palabra es como la palabra de los cielos».

La correspondencia del personaje así descrito con el «Mesías-sacerdote» descrito en el capítulo 18 del *Testamento de Leví griego* es sorprendente³⁴ y nos prueba, al menos, que la presencia de esta figura sacerdotal en los *Testamentos de los XII Patriarcas* no debe ser atribuida sin más a interpolaciones o influencias cristianas, sino que se trata de un desarrollo existente ya dentro del judaísmo. Este texto nos prueba igualmente que la caracterización de este «Mesías-sacerdote» con los rasgos del «Siervo sufriente» del Deutero Isaías tampoco es una innovación de origen puramente cristiano, sino el resultado de desarrollos precedentes. Nuestro texto subraya que aunque será enviado «a todos los hijos de su pueblo», la oposición a esta figura, «luz de las naciones» (Is 42,6), será grande: «proferirán contra él muchas palabras, y abundancia de mentiras; inventarán fábulas contra él, y proferirán toda suerte de infamias contra él» (comparar con Is 50,6-8; 53,2-10). Más aún, según el editor, no podría excluirse que el texto arameo incluyera incluso la idea de la muerte violenta de este «Mesías-sacerdote», es decir, que esta oposición fuera llevada hasta sus últimas consecuencias como en Is 53. Su argumento proviene del otro fragmento de la obra de una cierta extensión, en el que encuentra posibles alusiones a una muerte violenta por crucifixión. Pero esta interpretación me parece problemática. El fragmento en cuestión puede traducirse así:

34. «Después que el Señor haya tomado venganza de ellos se interrumpirá el sacerdocio. Entonces suscitará el Señor un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras de Señor. Él juzgará rectamente en la tierra muchos días. Su estrella se levantará en el cielo como un rey, brillando como luz del conocimiento, al igual que el sol durante el día, y será ensalzado en el mundo hasta su recepción. Brillará como el sol en la tierra, eliminará todas las tinieblas bajo el cielo, y habrá paz en todo el mundo». TestLev 18,1-4, en la traducción de A. Piñero, *Apócrifos del Antiguo Testamento V*, Madrid, 1967, 59.

2.2. 4Q540 frag. 24 col. II

² No hagas duelo por él [...] y no [...] ³ Y Dios preparará muchas [...] muchas revelaciones [...] ⁴ Escruta, pregunta, y conoce lo que la paloma ha preguntado; no castigues a uno debilitado a causa de la fatiga y de estar colgado to[do ...] ⁵ no le acerques el clavo. Y tú establecerás para tu padre un nombre de gozo, y para tus hermanos harás surgir un cimiento probado. ⁶ Lo verás y te regocijarás en la luz eterna. Y no serás del enemigo. *Vacat*. ⁷ *Vacat* (TQ, 319).

Las primeras líneas son más bien confusas, y las líneas 4 y 5 presentan problemas tanto de lectura como de interpretación. Ni la lectura «estar colgado» es cierta, ni la interpretación de la palabra previamente desconocida en arameo y que traducimos por «clavo» es segura. Además me parece imposible probar que ambos fragmentos se refieran al mismo personaje. Lo que sí está claro es que ambos fragmentos están redactados en estilo distinto, y que el segundo se halla en estilo directo. Su carácter de exhortación, la fórmula empleada, y el hecho de que el *Vacat* de la línea 6 sea seguido de un línea completa en blanco, permitiría pensar que este fragmento ha conservado efectivamente el final de la obra, o, al menos, el final de una sección mayor. Por lo que la exhortación a no hacer duelo se refiere, se comprendería perfectamente ante la muerte próxima del Patriarca, lo mismo que la promesa final a su descendiente. Sea lo que fuere de la posible alusión a la muerte del «Mesías-sacerdote» esperado, la identificación de esta figura con el «Siervo» de Isaías me parece establecida por los paralelos señalados en el fragmento 9. En cualquier caso, la idea de que la eventual muerte de este «Mesías-sacerdote» pudiera tener una función expiatoria, como la tradición cristiana atribuye a la muerte del «Siervo», está excluida de nuestro texto, puesto que la expiación que él realiza (frag. 9 II,2) se mantiene en la perspectiva del culto.

En cuanto me es conocido, éste es el único texto que trata en las partes conservadas únicamente del «Mesías» sacerdotal. Pero otros muchos textos aluden a esta figura al hablar del doble mesianismo, el mesianismo bicéfalo en el que nos presentan juntos al «Mesías davídico o real» y al «Mesías levítico o sacerdotal» a los que designan respectivamente como los «Mesías de Israel y de Aarón». Pero antes de pasar a considerar las composiciones que mencionan a varios «Mesías», debemos presentar otro texto que se refiere a otro tipo de figura «mesiánica», un agente de salvación escatológico de naturaleza sobrehumana.

3. Un «Mesías» celeste

El título de este apartado puede causar extrañeza y puede incluso parecer contradictorio. El que en el judaísmo de la época pudiera haberse desarrollado la esperanza de un agente de salvación escatológico de naturaleza sobrehumana es algo perfectamente comprensible; el que a este agente de salvación escatológica lo consideremos como un «Mesías» puede pa-

recer no sólo una ampliación ilegítima del concepto de «Mesías» sino una ampliación que vacía el concepto de «Mesías» de su característica más profunda, su dimensión humana. No sólo resulta difícil imaginar la posibilidad de que a un personaje sobrehumano se le considere como «ungido» (los ángeles ciertamente no reciben la unción), sino que la naturaleza humana de los «Mesías» que hasta ahora hemos encontrado se halla fuertemente acentuada tanto en la descendencia davidica del «Mesías-rey» como en la perspectiva cultural en la que el «Mesías-sacerdote» realiza su expiación. Si además se tiene en cuenta que en el texto en cuestión el término técnico «ungido» no aparece, el intento de considerarlo como «mesiánico» puede parecer como algo artificial, y la ampliación semántica del término «Mesías» que ella implica, como carente de sentido.

Y sin embargo me parece difícil evitar el empleo del adjetivo «mesiánico» para caracterizar al protagonista de este texto, puesto que las funciones que se le atribuyen son realmente funciones «mesiánicas». El hecho de que otros escritos judíos no qumránicos que describen un agente de salvación escatológico de naturaleza sobrehumana empleen el término técnico de «Mesías» como una de las designaciones de la figura salvadora que describen, prueba, en mi opinión, que la ampliación del campo semántico de «Mesías» se había ya realizado en el judaísmo de la época y nos obliga a no excluir *a priori* esos textos, bajo pena de ignorar uno de los posibles desarrollos de la esperanza «mesiánica» reflejados en los manuscritos que se han conservado. Los textos a los que me refiero son, evidentemente, *Las Parábolas de Enoc* y el *IV Esdras*. El primero emplea ocasionalmente el término «Mesías» (en 48,10 y 52,4) junto con las designaciones más comunes de «Elegido» y sobre todo de «Hijo del Hombre»³⁵ para designar a una figura preexistente, transcendente y de origen celeste. En la visión incorporada por el autor del *IV Esdras* en el capítulo 13, un personaje «como un hombre», al que se designa en 7,28 y en 12,32 como «Mesías» y más frecuentemente como «hijo/siervo de Dios», es presentado claramente como un personaje igualmente preexistente, transcendente y de origen celeste³⁶. Ambas figuras son designadas en estos textos como «Mesías» a pesar de su carácter sobrehumano y de ser descritas con imágenes tradicionalmente asociadas con la divinidad, por lo que, como atinadamente observa Collins³⁷, «the un-

35. Ver últimamente J. C. VanderKam, «Righteous One, Messiah, Chose One, and Son of Man in 1 Enoch 37-71», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah* (citado en nota 3), 169-191, con referencia a los estudios precedentes.

36. M. Stone, «The Question of the Messiah in 4 Ezra», en M. Stone, *Selected Studies in Pseudepigrapha & Apocrypha* (SVTP 9), 317-332 (= J. Neusner-W.S. Green-E. Frerichs [eds.], *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, Cambridge, 1987, 209-224), y «Excursus on the Redeemer Figure», en M. Stone, *Fourth Ezra* (Hermeneia), Minneapolis, 1990, 207-213.

37. En un excelente artículo en el que subraya cómo ambas figuras representan una determinada interpretación «mesiánica» de Dan 7, «The Son of Man in First-Century Judaism»: *NTS* 38 (1992), 448-466. El mismo Collins (p. 466, nota 78) sugiere que 4Q246 podría contener una semejante interpretación mesiánica de la figura daniélica, una intuición que me parece completamente correcta y conforme a mi comprensión del texto.

derstanding of "messiah" is thereby qualified». Estos paralelos en dos composiciones cuyo origen judío hoy no parece ser puesto en duda justifican el que incluyamos el texto siguiente en nuestro estudio.

Algunas líneas de este texto eran conocidas desde hace bastante tiempo³⁸ y habían sido ampliamente estudiadas³⁹, pero la reciente publicación íntegra del fragmento⁴⁰ que nos da a conocer las últimas cinco líneas de la columna ii permite analizarlo de una manera más completa. Se trata del único fragmento conservado de una composición aramea, datable paleográficamente en la primera mitad del siglo I. Este fragmento proviene del final de una hoja de cuero y conserva trazas de la costura con la hoja siguiente; en él se nos ha conservado una columna completa de nueve líneas y la mitad aproximadamente de la columna precedente. El texto puede traducirse así:

4Q246 col. I

¹ [...] se instaló sobre él y cayó ante el trono ² [...] rey eterno. Tú estás airado y tus años ³ [...] te verán, y todo venga por siempre. ⁴ [...] grandes, la opresión vendrá sobre la tierra ⁵ [...] y grandes matanzas en la ciudad ⁶ [...] Rey de Asiria y de Egipto ⁷ [...] será grande sobre la tierra ⁸ [...] harán, y todos servirán ⁹ [...] grande será llamado y será designado con su nombre (TQ, 185).

Col. II

¹ Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas ² de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre ³ la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad, ⁴ *Vacat.* hasta que levante al pueblo de Dios y haga descansar a todo de la espada. *Vacat.* ⁵ Su reino será un reino eterno, y todos sus caminos en la justicia; juzga[rá] ⁶ la tierra con justicia, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra, ⁷ y todas las ciudades le rendirán homenaje. El Dios grande con su fuerza ⁸ hará la guerra por él; pondrá los pueblos en su mano y ⁹ arrojará todos ante él. Su dominio será un dominio eterno, y todos los abismos (TQ, 186).

38. El texto había sido presentado por J. T. Milik en una conferencia dada en la Universidad de Harvard en 1972 y fue dado a conocer por J. A. Fitzmyer en su estudio «The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament»: *NTS* 20 (1972-74), 382-407, estudio reproducido con un suplemento importante en J. A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean. Collected Aramaic Essays* (SBL Monograph Series 25), Chico, 1979, 85-107.

39. Ver D. Flusser, «The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran», *Immanuel* 10 (1980), 31-37, y F. García Martínez, «4Q246, ¿tipo del Anticristo o Libertador escatológico?», en V. Collado-E. Zurro (eds.), *El Misterio de la Palabra. Homenaje a Luis Alonso Schökel*, Madrid, 1983, 229-244 (versión inglesa, «The eschatological figure of 4Q246», en F. García Martínez, *Qumran and Apocalyptic* [STDJ 9], Leiden, 1992, 162-179). El estudio de G. Kuhn, «Röm 1,3 f und der davidische Messias als Gottessohn in den Qumrantexten», en Ch. Burchard-G. Thiessen (eds.), *Lese-Zeichen für Annelies Findeiß zum 65. Geburtstag am 15. März 1984*, Heidelberg, 1984, 103-113, mencionado por E. Puech en su edición del fragmento, no me ha resultado accesible.

40. E. Puech, «Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q246 = pseudo-Dan⁴) et le 'Royaume de Dieu'» (citado en la nota 4).

Yo describía así el contenido del texto tal y como era conocido en 1983:

El texto nos habla de que alguien (¿un vidente?) cae ante el trono del un rey y se dirige a él. Le describe los males que han de venir, entre los que la referencia a Asiria y Egipto desempeña un papel importante. Aún más importante será la aparición de un personaje misterioso al que le serán dados los títulos de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo», personaje que «será grande sobre la tierra» y a quien «todos servirán». A su aparición seguirán tribulaciones, pero éstas serán pasajeras como una centella y sólo durarán «hasta que se alce el pueblo de Dios». El resultado será el fin de la guerra, un reinado eterno en el que todos harán la paz, las ciudades estarán sumisas, porque el Dios grande estará con él (¿con su pueblo?) y le someterá a todos sus enemigos⁴¹.

Después de exponer las interpretaciones de Milik (que identificaba el personaje misterioso con Alejandro Balas), de Fitzmyer (que aplicaba los títulos a un personaje real, heredero del trono de David, pero no mesiánico) y de Flusser (que veía en este personaje misterioso una referencia al Anticristo) y los motivos por los que me parecían inadecuadas, yo proponía comprender el personaje al que el texto se refiere como un «Libertador escatológico» de naturaleza angélica, es decir, no-humana, una figura semejante en cuanto a sus funciones a las que 11QMelch atribuye a Melquisedec o 1QM al «Príncipe de la Luz» o al arcángel Miguel. El editor del texto completo, E. Puech, piensa que el texto conservado no permite zanjar definitivamente entre una interpretación «historizante» como la de Milik y una interpretación «mesiánica» hacia la que parecen ir sus preferencias. Puech parece excluir mi interpretación por dos motivos: porque no es seguro que 4Q246 sea una composición de origen qumránico y porque, en su opinión, «les figures "célestes" que sont les médiateurs de salut dans le judaïsme ancien, Hénoc, Elie, Melkisédek ou le Fils de l'Homme, n'ont pas, à proprement parler, reçu le titre de "messie"»⁴². Pero esta afirmación no es, como ya hemos indicado, completamente correcta, y los paralelos que yo señalaba con las ideas contenidas en otros escritos qumránicos, si no son determinantes para atribuir un origen sectario a la composición, sí la hacen al menos perfectamente compatible con el pensamiento del grupo qumránico.

Yo sigo, pues, convencido de que mi interpretación de la primera columna fragmentaria y de las cuatro primeras líneas de la columna II sigue siendo la que mejor explica los elementos conservados. Mi calificación del personaje en cuestión como «angélico» se fundaba en el paralelo con otras figuras no humanas de los textos qumránicos, aunque tal vez sea más correcto designar a esta figura sobrehumana simplemente como «celestes». Y las nuevas líneas ahora disponibles confirman y acentúan, en mi opinión, esta conclusión, puesto que describen a esta figura con los rasgos del «Hijo del Hombre» de Daniel⁴³. Las citas de Dn 7 son especial-

mente notables: «Su reino será un reino eterno» de la columna II,5 proviene de Dn 7,27, donde es aplicado al «pueblo de los santos del Altísimo», mientras que «Su dominio será un dominio eterno» de la columna II,9 proviene de Dn 7,14, donde es aplicado al «Hijo del Hombre». En el texto bíblico el paralelismo de ambas expresiones en la visión y en su explicación podría favorecer la interpretación del «Hijo del Hombre» como figura colectiva, pero el autor de nuestra composición parece atribuir ambas expresiones al protagonista misterioso de su relato, al que considera sin duda alguna como un individuo, precediendo así la interpretación claramente individual que encontramos en el *Libro de las Parábolas*.

El texto conservado no excluye definitivamente el que los sufijos pronominales de tercera persona que emplea a partir de la columna II,5 puedan referirse al pueblo de Dios. De hecho, a la mayoría de expresiones empleadas se les puede encontrar equivalentes bíblicos que las refieren unas veces a un personaje individual y otras a un personaje que representa al pueblo o al pueblo mismo. Pero a pesar de esta ambigüedad, las líneas últimamente publicadas me inclinan a modificar la posición que yo había adoptado en 1983 atribuyendo estos pronombres al «pueblo de Dios» y a adoptar la interpretación de Puech que los refiere claramente al protagonista mencionado al final de la columna I y al comienzo de la columna II.

La indicación de Puech de que en la columna II,4 puede leerse «él levante» en vez de «se alce (el pueblo)», y «él hará descansar todo» en lugar de «todo descansará», permite comprender esta línea 4 como la culminación del período de crisis descrito precedentemente, permite comprender los títulos excelsos que se dan al protagonista, puesto que la tarea que él deberá cumplir es la de introducir la situación de paz escatológica, y permite dar a la partícula empleada su valor de término⁴⁴. Esta interpretación se halla reforzada por el empleo en la columna II,5 de «él juzgará», lo mismo que por la afirmación de la dimensión cósmica de su reinado de columna II,9.

Esta lectura del texto se halla reforzada por la manera en la que la frase en cuestión está dispuesta en el manuscrito. El *Vacat* que precede a la mención del «pueblo de Dios» parece destinado a realzar que esta situación de paz escatológica es precisamente la conclusión de la situación previamente descrita y que se debe a la actuación del protagonista, al que se han dado los títulos excelsos de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo». El *Vacat* que en la misma línea sigue a esta expresión suprime la necesidad de referir al antecedente más próximo («el pueblo de Dios», el objeto de la frase precedente) toda la serie de sufijos de las líneas siguientes, y permite el referirlos al sujeto de la frase, el «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo».

Comprendido de esta manera, 4Q246 nos describe un libertador escatológico de naturaleza celeste semejante al «Hijo del Hombre» de Dn

41. F. García Martínez, «4Q246, ¿tipo del Anticristo o Libertador escatológico?», 233-234.

42. E. Puech, 124-125 y 102, nota 14.

43. Sobre la interpretación del «Hijo del Hombre» de Dan 7 como un individuo de naturaleza

angélica, ver J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (HSM 16), Ann Arbor, 1977, 144-147.

44. Ver E. Puech, 116-117.

7, al que designa como «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo», personaje que será el agente que introducirá la salvación escatológica, juzgará a toda la tierra, vencerá a todos los reyes por la fuerza de Dios y dominará sobre el universo entero.

Esta interpretación mesiánica del «libertador escatológico» de 4Q246 que yo había propuesto en 1983 coincide en definitiva con la interpretación «mesiánica» propuesta por Puech como alternativa a la interpretación «historizante» de Milik (que él reconoce como igualmente válida). Aunque Puech insiste en el carácter real y en la filiación davídica de este personaje, termina por considerar a este «Mesías» como un «Mesías» particular, divinizado, semejante a Melquisedec de 11QMelch y al Hijo del Hombre celeste⁴⁵. Y éste es precisamente el elemento que aquí conviene subrayar: en Qumrán, junto a un «Mesías-rey» y a un «Mesías-sacerdote», se esperaba la venida de un agente de salvación escatológico (al que este texto no designa explícitamente como «Mesías») tan excelso como el «Hijo del Hombre» preexistente de las *Parábolas de Enoc* o como el «Mesías» de *IV Esdras*.

Este mismo tipo de figura salvadora de naturaleza sobrehumana lo encontramos en otro texto (11QMelch) en el que la designación de «Mesías del Espíritu» ha sido parcialmente conservada. Pero puesto que esta designación parece referirse a la figura «mesiánica» del profeta escatológico, a la que se menciona junto con el libertador escatológico de naturaleza celeste que es Melquisedec, este texto debe ser considerado entre aquellos que nos hablan de varias figuras mesiánicas y que tratamos brevemente a continuación.

II. TEXTOS QUE MENCIONAN VARIAS FIGURAS MESIANICAS

1. Dos «Mesías»: los «Mesías de Aarón y de Israel»

Tal vez el elemento más estudiado y mejor conocido del mesianismo qumránico es su mesianismo bicéfalo: las esperanza de un doble «Mesías», el «Mesías de Aarón» y el «Mesías de Israel». Por esto motivo podemos contentarnos con unas breves referencias. El texto clave proviene de la *Regla de la Comunidad*⁴⁶.

1.1. 1QS IX,9-11

⁹ No se apartarán de ningún consejo de la ley para marchar ¹⁰ en toda obstinación de su corazón, sino que serán gobernados por las ordenanzas primeras en las que

45. *Ibid.*, 129.

46. Edición y planchas en *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, Vol. II, New Haven, 1951. Fotografías en color de J. C. Trever en *Scrolls from Qumrân Cave I*, Jerusalem, 1972. Yo he podido emplear además una nueva edición crítica preparada por E. Qimron, que incluye los paralelos de los ejemplares de las otras cuevas, y que será publicada próximamente.

los hombres de la comunidad comenzaron a ser instruidos, ¹¹ hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel. *Vacat* (TQ, 60).

El texto es límpido y claro y expresa sin ninguna duda la esperanza al interior de la comunidad qumránica de la futura venida de dos «ungidos» (en plural): el «Mesías de Aarón» y el «Mesías de Israel», dos figuras que corresponden aparentemente al «Mesías sacerdotal» y al «Mesías real» que hemos encontrado como figuras separadas en los textos precedentes. Junto a ellos, y distinto de ambos «Mesías», se espera en el futuro escatológico la venida de otro personaje: un profeta. De estas tres figuras lo único que este texto nos afirma es la esperanza en su venida; no se nos dice nada de sus funciones, ni del soporte bíblico que ha permitido desarrollar su espera, ni de su posible identificación con las otras designaciones empleadas en los textos para dar un nombre a esas figuras, excepto la del carácter sacerdotal implicado en la proveniencia «de Aarón» de uno de ellos y del carácter no-sacerdotal del otro que proviene «de Israel». Pero a pesar de su parquedad, este texto es fundamental, puesto que nos permite clarificar toda una serie de expresiones que mencionan al «ungido» (en singular) de Aarón y de Israel como refiriéndose no a un solo «Mesías» sacerdote y rey al mismo tiempo sino a dos «Mesías»: un «Mesías-sacerdote» y un «Mesías-laico».

Se ha discutido mucho sobre el origen de esta esperanza de un doble «Mesías» que aparece igualmente en los *Testamentos de los XII Patriarcas*⁴⁷, sobre todo desde que se supo que en la copia más antigua de la *Regla de la Comunidad* (4QS^e) no se encuentra el pasaje en cuestión⁴⁸. En este manuscrito el texto pasa directamente de VIII,15 a IX,12⁴⁹, aunque es imposible saber si se trata de una omisión accidental del copista de algo que se hallaba en la obra original, o de una adición posterior introducida en la copia de la Cueva 1. De todos modos, la presencia de este pasaje en el manuscrito de 1QS es suficiente aquí para nuestro propósito, probar que esta esperanza de un doble «Mesías» existía en Qumrán y garantizar que esta misma esperanza se halla reflejada en los otros textos que utilizan para expresarla una formulación menos clara.

El texto no nos permite precisar si la primera figura que introduce, un profeta, tiene o no rasgos «mesiánicos». Su contraposición a los «Mesías» parece más bien indicar lo contrario; pero otros textos que veremos a continuación nos permiten precisar que este profeta esperado también era considerado como una figura «mesiánica». Del carácter «mesiánico» de los «Mesías de Aarón y de Israel» no puede haber duda alguna. Este carácter mesiánico es aún más evidente en los otros textos

47. Para una visión de conjunto del mesianismo de esta obra, ver A. S. van der Woude, *Die mesianischen Vorstellungen* (citado en la nota 1), 190-216.

48. Un detalle dado a conocer por J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea*, London, 1959, 123-124, y en *RB* 67 (1960), 413, y explotado por J. Starcky en su famoso artículo «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân» (citado en la nota 35).

49. 4Q259 col. III,6; ver PAM 43.263, FE 1299.

que mencionan a estas dos figuras en el *Documento de Damasco*⁵⁰, aunque en ninguna de estas referencias emplee la palabra «Mesías» en plural.

1.2. CD

²² *Vacat*. Y ésta es la regla de la asamblea²³ [de los cam]pamentos. Quienes marchan en ellas en el tiempo de la impiedad hasta que surja el mesías de Aarón¹ e Israel serán en número de diez como mínimo para (formar) millares, centenas, cincuentenas,² y decenas (*CD XII,22-XIII,1; TQ, 90*).

¹⁸ *Vacat*. Y ésta es la exacta interpretación de las normas por las que [se regirán]¹⁹ [hasta que surja el mesías] de Aarón y de Israel⁵¹. Se expiará por sus pecados [... el perdón, y la culpa] (*CD XIV,18-19; TQ, 92*).

¹⁰ Éstos escaparán en la época de la visita; pero los que quedan serán entregados a la espada cuando venga el mesías¹¹ de Aarón y de Israel (*CD XIX,10-11; TQ, 92*).

³³ Y así, todos los hombres que entraron en la alianza³⁴ nueva en la tierra de Damasco y se volvieron y traicionaron y se alejaron del pozo de aguas vivas,³⁵ no serán contados en la asamblea del pueblo y no serán inscritos en sus [lis]tas desde el día de la reunión¹ del Maestro único hasta que surja el mesías de Aarón y de Israel. *Vacat* (*CD XIX,33-XX,1; TQ, 93*).

Como hemos indicado, estos cuatro textos emplean una expresión en cierto modo ambigua: «Mesías de Aarón e Israel» en *CD XII,23*⁵², *XIV,19* y *XIX,10*, y «Mesías de Aarón y de Israel» en *CD XX,1*, expresión que puede traducirse tanto por «Mesías de Aarón y de Israel» como por «Mesías de Aarón y (Mesías) de Israel». Aunque la segunda expresión puede más fácilmente interpretarse como aludiendo a dos personajes distintos⁵³, la posibilidad de interpretar ambas frase como refiriéndose a un personaje único, proveniente a la vez de Aarón y de Israel, no sólo es una posibilidad real, sino que parece reforzada por el hecho de que en *CD IX,19* la expresión está seguida de un verbo en singular. Por lo que varios autores han hecho del «Mesías» el sujeto de verbo, y puesto que la acción es la de expiar, han concluido que la figura indicada sería la de un «Mesías sacerdotal» que expiaría por los pecados del pueblo⁵⁴. Pero el texto ya citado de *1QS IX,11* resuelve la ambigüedad de la expresión hebrea y prueba que en todos estos casos la interpretación más probable es la que ve en estas frases una referencia a los dos «Mesías» esperados por la comunidad⁵⁵.

50. Empleo la edición crítica preparada por E. Qimron e incluida en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem, 1992, que va acompañada de fotografías de excelente calidad y contiene los paralelos de las copias encontradas en Qumrán.

51. La frase se encuentra en la copia más antigua de *CD* de la Cueva 4, *4Q266 (4QD^a) frag. 18 III,12*, lo que prueba que se trata de una lectura original y no de una corrección del copista medieval; ver *PAM 43.276, FE 1312*.

52. El manuscrito lee *meshubab*, un error evidente como todos los investigadores reconocen.

53. Aunque la copia de *4QD^b frag. 18 III,12 (PAM 43.270, FE 1306)* lee «Mesías de Aarón e Israel».

54. Ver últimamente el artículo de G. Brooke citado en la nota 3.

55. F. M. Cross, «Some Notes on a Generation of Qumran Studies», en *The Madrid Qumran*

En estos cuatro textos la venida de estos personajes se espera para el «tiempo de la impiedad» y para «la época de la visita», dos expresiones que no dejan duda alguna de la perspectiva escatológica en la que se sitúa la esperanza de su llegada. Los textos no nos dicen apenas nada directamente de las funciones de estos personajes. La primera y la cuarta mención ponen su venida en relación con la estructura y organización de la comunidad en el período escatológico; la segunda, con la exacta interpretación de las normas; la tercera, con la distinta suerte, de salvación o de perdición, que corresponderá a los fieles o a los infieles cuando ellos vengan; la cuarta, en fin, sugiere que su venida se espera para (poco) después de la desaparición del «Maestro único», la figura histórica que conocemos como el «Maestro de Justicia» y que al momento de la redacción de esta versión del *Documento de Damasco* es ya una figura del pasado.

Alguna precisión más sobre sus funciones podemos deducirla de dos textos de otro de los manuscritos que parecen mencionar conjuntamente ambas figuras, la *Regla de la Congregación*⁵⁶.

1.3. 1QSa

¹¹ Ésta es la asamblea de los hombres famosos, [los convocados a] la reunión del consejo de la comunidad, cuando haga nacer¹² [Dios] al Mesías con ellos. Entrará [el sacerdote] jefe de toda la congregación de Israel y todos¹³ [sus hermanos, los hijos] de Aarón, los sacerdotes [convocados] a la asamblea, los hombres famosos, y se sentarán¹⁴ an[te él, cada uno] de acuerdo con su dignidad. Después entra[rá el Me]sías de Israel y se sentarán ante él los jefes¹⁵ [de los clanes de Israel, cada] uno de acuerdo con su dignidad, de acuerdo con sus [posiciones] en sus campamentos y en sus marchas (*1QSa II,11-14; TQ, 178*).

¹⁷ Y [cuando] se reúnen a la mesa de la comunidad [o para beber] el mosto, y esté preparada la mesa de¹⁸ la comunidad [y mezclado] el mosto para beber, [que nadie extienda] su mano a la primicia del¹⁹ pan y del [mosto] antes del sacerdote, pues [él es el que ben]dice la primicia del pan²⁰ y del mosto [y extiende] su mano al pan antes de ellos. Después el Mesías de Israel extenderá su mano²¹ al pan. [Y después ben]decirá toda la congregación de la comunidad, cada [uno de acuerdo con] su dignidad. Y según esta norma actuarán²² en cada comida, cuando se reúnan al menos diez hom[bres.] *Vacat*. (*1QSa II,17-22; TQ, 178*).

Estos dos fragmentos mencionan a un «sacerdote» y al «Mesías de Israel» como dos figuras claramente distintas. Del «Mesías» se nos dice aparentemente que Dios lo «hará nacer» con ellos. La sintaxis es extraña y la lectura, incierta; pero el editor es formal en cuanto que en el manuscrito se lee «engendrará» o «hará nacer»⁵⁷. Lo que significa que nuestro

Congress (STDJ XI/1), Leiden, 1992, 14, formula tajantemente esta conclusión: «El putativo mesías único no es más que un fantasma de mala filología».

56. Edición y planchas en *DJD I*, Oxford, 1955, 108-118, pl. 23-24. La única monografía íntegramente dedicada a este manuscrito es la de L. H. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls (SBLMS 38)*, Atlanta, 1989.

57. *DJD I*, 117. Ver igualmente P. Skehan, «Two Books on Qumran Studies»: *CBQ* 21 (1959) 74. Para otras lecturas e interpretaciones, ver K. G. Kuhn, «The Two Messiahs of Aaron and Israel», en

texto debe recoger las ideas de Sal 2,7 aplicándolas al origen «divino» del «Mesías». Debido a la laguna no es posible saber con certeza si se trata del «[sacerdote] ungido» (como propone Kuhn, que lo identifica con el Mesías de Aarón) o de un uso absoluto de «Mesías» que más bien podría corresponder al personaje que el texto a continuación designa como «Mesías de Israel». Las incertezas del texto nos impiden atribuir un gran valor a este pasaje sobre el que las opiniones de los autores se hallan muy divididas.

Afortunadamente, existe un acuerdo mayor sobre la identificación del sacerdote en cuestión, en el que la mayoría de los investigadores reconocen al «Sumo Sacerdote» de la época escatológica y al que identifican con el «Mesías de Aarón». Que se trata de la era escatológica lo indica el texto expresamente, al señalar que se trata de las normas «para el final de los tiempos» (col. I,1). Que el «sacerdote» es el Sumo Sacerdote es igualmente evidente en el texto que lo define como «jefe de toda la congregación de Israel». Que este Sumo Sacerdote de la época escatológica es la misma figura que en los textos precedentes hemos encontrado designada como «Mesías de Aarón», es una deducción lógica basada en su preeminencia sobre el «Mesías de Israel» que a continuación se menciona, una preeminencia indicada ya en la fórmula misma en la que ambos aparecen juntos: «Mesías de Aarón y de Israel»⁵⁸. De esta figura mesiánica nuestro texto nos subraya su conexión con la congregación y su función preeminente, no sólo con relación a los demás hijos de Aarón, los sacerdotes, sino sobre todos los miembros no sacerdotales de la comunidad, incluido el «Mesías de Israel». Tanto en las asambleas como en el banquete es él el que preside y el que ocupa la posición más preeminente. Del «Mesías de Israel» estos textos subrayan su posición subordinada al sacerdocio y su carácter militar, indicado en la terminología empleada que depende de Núm y concuerda con 1QM.

Otra posible alusión a las funciones de ambos «Mesías» podría proporcionárnosla 4Q375 y 4Q376, aunque el significado de estos dos textos es ambiguo y problemático, y su interpretación, muy incierta.

Ambos manuscritos fueron publicados por J. Strugnell⁵⁹, que los considera como dos posibles copias de una misma composición. 4Q376 es ciertamente otra copia de la obra conocida por algunos fragmentos de

K. Stendahl, *The Scrolls and the New Testament*, London, 1958, 56, o L. H. Schiffman, *op. cit.* (nota precedente), 54, que sigue las lecturas y reconstrucciones de J. Licht.

58. Ver, por ejemplo, A. S. van der Woude (*op. cit.* nota 1), 101-104 y L. H. Schiffman (*op. cit.* nota 56), 55-56. Esta conclusión obliga, en mi opinión, a reconocer esta misma figura mesiánica en el «Sacerdote Jefe» o «Sumo Sacerdote» de 1QM II,1; XV,4 y XVI,13, como ya lo había hecho van der Woude, en contra de lo que L. H. Schiffman afirma explícitamente en la p. 123 del artículo citado en la nota 3. Tanto más que en 4Q285, que aparentemente proviene del final de la misma composición, el «Príncipe de la congregación» juega un papel importante y como hemos visto *supra* este nombre es una de las designaciones del «Mesías davídico». Pero la discusión de estos textos debe dejarse para otra ocasión.

59. J. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works», en L. H. Schiffman (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, The New York Conference in Memory of Yigael Yadin (JSPS 8), Sheffield, 1990, 221-256.

la Cueva 1 (1Q29), y considerar estos tres manuscritos como copias de una misma composición me parece razonable. El editor presenta además ciertos argumentos de tipo estilístico en favor de la identificación de la composición representada en estos tres textos con el pseudépígrafo mosaico conocido como *Dichos de Moisés* (1Q22), lo que proporcionaría el cuadro narrativo de la obra; pero esto me parece más problemático y, en todo caso, no es importante para nuestro propósito. Lo que sí podría ser importante es la referencia en 4Q375 1 I,9 a «el sacerdote ungido, sobre cuya cabeza será derramado el óleo de la unción» y la mención en 4Q376 1 III,1 de «el Príncipe que está sobre toda la congregación» en un contexto claramente militar y relacionado con «el sacerdote ungido» que es mencionado en la primera columna de este manuscrito (4Q376 1 I,1).

Si 4Q375 y 4Q376 fueran en realidad dos copias de una misma composición, si «el Príncipe de toda la congregación» tuviera en esta obra el mismo significado que en todos los otros textos qumránicos en los que se emplea la expresión y en los que *siempre* designa al «Mesías davídico», y si pudieran encontrarse elementos que indicasen que a este personaje se le sitúa en un contexto escatológico, estos fragmentos serían muy interesantes para el estudio de las ideas mesiánicas. Esto permitiría ver en el «sacerdote ungido sobre cuya cabeza ha sido derramado el óleo de la unción» una alusión no sólo al Sumo Sacerdote, sino al «Mesías sacerdotal», y en el «Profeta» una alusión al Profeta escatológico. Es más, el complicado procedimiento mediante el cual el Sumo Sacerdote determina si se trata de un verdadero o de un falso profeta mediante un rito sacrificial, la investigación de los preceptos ocultos y el empleo oracular de los *Urim*, podría interpretarse como el procedimiento de verificación de si en realidad se trata o no de este profeta escatológico, y no simplemente de si se trata de un verdadero o de un falso profeta.

Pero me parece imposible probar de manera definitiva las condiciones sobre las que esta interpretación reposa⁶⁰. No existe ninguna indicación clara de que ambos textos se sitúen en una perspectiva escatológica. Los textos pueden explicarse perfectamente como un pseudépígrafo en el que en un lenguaje puramente deuteronomístico el Sumo Sacerdote juzga a un falso profeta que dispone del respaldo de una tribu entera que lo considera como un profeta fidedigno mediante un procedimiento distinto del prescrito en Dt 13 y 18 y que consiste en una ceremonia expiatoria, la investigación de los preceptos divinos que han sido ocultados al pueblo y el empleo oracular de los *Urim*. Y el «Príncipe de toda la congregación» podría no ser más que una modificación del plural «príncipes de la congregación» de Ex 16,22; Núm. 4,34; 16,2; 31,13; 32,2 y Jos 9,15.18. Por lo que este texto fascinante debe quedar, por el momento, fuera de la discusión del «mesianismo».

60. Las dos alusiones más características a nivel de vocabulario para indicar un origen qumránico de la composición: «cosas ocultas» y «padres de la congregación», son, en parte, reconstrucciones del editor.

2. Dos «Mesías»: el «Príncipe de la congregación» y el «Intérprete de la Ley»

Junto a los textos que mencionan a los «Mesías» de Aarón y de Israel encontramos otros que mencionan igualmente a dos figuras mesiánicas a las que designan con otros nombres y cuya identidad debemos intentar determinar.

2.1. CD VII,18-21⁶¹

¹⁸ ... *Vacat*. Y la estrella es el Intérprete de la ley ¹⁹ que vendrá a Damasco, como está escrito: «Una estrella avanza desde Jacob y se alza un cetro ²⁰ de Israel». El cetro es el Príncipe de toda la congregación y cuando él surja arrasará ²¹ a todos los hijos de Set. *Vacat* (TQ, 85).

El «Príncipe de toda la congregación» nos es ya familiar y, salvo en 4Q376, donde su carácter no se puede determinar, designa siempre una figura «mesiánica». Como en los textos anteriores, aquí se le identifica con el cetro, por lo que no hay duda en cuanto a su identidad con el «Mesías-rey», el «Mesías» davídico de la tradición judía y el «Mesías de Israel» de los otros textos en cuya designación el carácter davídico es puesto en sordina. Este texto únicamente nos dice sobre él que «arrasará a todos los hijos de Set», empleando la expresión de Núm 24,17, pero sin precisar su significado (que tampoco es muy claro en el texto bíblico de origen). Pero ¿quién es el «Intérprete de la Ley» que aquí aparece como su paralelo? ¿Se trata de una figura del pasado o del futuro?

La ambigüedad del texto es bien conocida y, en definitiva, todo depende del valor de pasado o de futuro que se de al participio empleado. Los autores que se hallan convencidos de que en este *Amos-Numbers Midrash* sólo se habla de una figura mesiánica⁶² consideran al «Intérprete de la Ley» como una figura del pasado, mientras que aquellos que perciben en nuestro texto una alusión a dos figuras «mesiánicas» ven en este mismo «Intérprete de la Ley» una figura del futuro, coetáneo con el «Príncipe de toda la congregación»⁶³. El estrecho paralelismo entre las dos figuras, el hecho de que ambas sean interpretadas a partir del mismo texto bíblico (al que la tradición posterior dará un claro valor mesiánico), y, sobre todo, las precisiones que nos aporta 4Q174 sobre este «Intérprete de la Ley» que vendrá en los últimos tiempos junto con el «retoño de David», una figura a la que 4Q285 identifica expresamente con el

61. El texto se encuentra parcialmente en la copia 4QD^b (4Q267) frag. 3 col. IV, 9-10 (PAM 43.270, FE 1306) y posiblemente en 4Q271, 4QD^f frag 5 (PAM 43.300, FE 1335), aunque este caso es muy inseguro.

62. Como, por ejemplo, A. Caquot, «Le messianisme qumrânien», en M. Delcor (ed.), *Qumrân: Sa piété, sa théologie et son milieu* (BÉTL 46), Louvain, 1978, 241-42.

63. Por ejemplo, G. J. Brooke, «The Amos-Number Midrash (CD 7,13b-8) and Messianic Expectation»: *ZAW* 92 (1980), 397-404. Ver últimamente el estudio detallado del pasaje de M. Knibb en *RQ* 15/57-58 (1991), 248-251 (citado en la nota 3).

«Príncipe de la congregación», son suficientes, en mi opinión, para resolver la ambigüedad del texto en favor de la interpretación que ve aquí reflejada la espera de dos figuras «mesiánicas».

Más difícil me parece precisar quién es este «Intérprete de la Ley». Se han propuesto dos interpretaciones. Starcky⁶⁴ lo identifica con el profeta escatológico esperado, aunque esta identificación parte de un presupuesto falso, la no distinción de los dos «Mesías» de Aarón y de Israel en CD. La opinión más general, siguiendo a van der Woude⁶⁵, identifica a este «Intérprete de la Ley» con el «Mesías de Aarón», el «Mesías-sacerdote», que debería ser identificado con la figura escatológica de Elías. La argumentación de van der Woude consiste esencialmente en lo siguiente: el «Intérprete de la Ley» del pasaje es un personaje del futuro, y por tanto distinto del «Intérprete de la Ley» que aparece en CD VI,7 y que es un personaje del pasado; este personaje se encuentra en paralelo con el «Príncipe de toda la congregación», que es una figura mesiánica idéntica con el «Mesías de Israel», por lo que debe ser igualmente una figura mesiánica; el título que se le da, «Intérprete de la Ley», es muy general y puede designar a distintas figuras, pero la precisión «que vendrá a Damasco» (designación de Qumrán) es más significativa; la frase provendría de 1 Re 19,15, donde Elías recibe de Dios la orden de ir a Damasco para unguir al rey de Siria, al rey de Israel y al profeta Eliseo; en la tradición posterior (atestiguada en Justino, *Dialog.* 49⁶⁶ y en los materiales caraitas recogidos por N. Wieder⁶⁷) Elías es presentado como el Sumo Sacerdote escatológico que realiza la unción del Mesías, y en la tradición rabínica Elías es presentado igualmente como aquel que resolverá los problemas haláquicos que los rabinos no son capaces de resolver cuando vuelva al final de los tiempos como precursor del «Mesías»; lo que le permite concluir que el «Intérprete de la Ley» es una designación del Elías cuya venida se espera al final de los tiempos, que esta figura es vista como un «Mesías-sacerdotal» y que por lo tanto es idéntica con el «Mesías de Aarón» de los otros textos qumránicos.

Mi problema con esta argumentación es que los dos textos que nos hablan de la figura escatológica del «Intérprete de la Ley» no nos dicen absolutamente nada sobre su carácter sacerdotal, y que el rasgo de «profeta» parece más característico de Elías que el de «sacerdote». Por lo que yo, por motivos muy distintos a los de Starcky, me siento más inclinado a identificar esta figura mesiánica del «Intérprete de la Ley» escatológico con la figura mesiánica de la que aún no hemos hablado, la del «Profeta» espera-

64. J. Stracky, «Les quatre étapes» (citado en nota 35), 497.

65. En la obra citada en la nota 1, 43-61, y en su contribución a las IX^{es} Journées Bibliques de Louvain, «Le Maître de Justice et les deux messies de la communauté de Qumrân», en *La secte de Qumrân et les origines chrétiennes* (RechBibl 4), Bruges, 1969, 121-134.

66. Ver últimamente P. Pilhofer, «Wer salbt den Messias? Zum Streit um die Christologie im ersten Jahrhundert des jüdisch-christlichen Dialogs», en D.-A. Koch-H. Lichtenberger (eds.), *Begegnungen zwischen Christentum und Judentum in Antike und Mittelalter* (Festschrift für H. Schreckenberg), Göttingen, 1993, 335-345.

67. N. Wieder, «The Doctrine of the two Messiahs among the Karaites»: *JJS* 6 (1953), 14-23.

do al final de los tiempos, cuya identificación con Elías *redivivus* puede aceptarse sin problemas. Los motivos de esta inclinación los expondré al tratar más detalladamente de esta figura del «Profeta escatológico».

2.2. 4Q174 (4QFlorilegium)

El otro texto que menciona a estas dos misma figuras «mesiánicas» es el designado como *Florilegium*⁶⁸.

Frag. 1-3 col. I

¹⁰ «Y YHWH te [anun]cia que te construirá una casa. Yo haré alzarse tu semilla detrás de ti y estableceré el trono de su reino ¹¹ [por siem]pre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo.» Esto (se refiere al) «retoño de David» que se alzaré con el Intérprete de la ley que ¹² [surgirá] en Si[ón en] los últimos días, como está escrito: «Haré alzarse la cabaña de David que está caída.» Esto (se refiere a) «la cabaña de ¹³ David que está caída», que se alzaré para salvar a Israel. *Vacat* (TQ, 184).

Este texto designa al «Intérprete de la Ley» por este mismo nombre, mientras que junto con él nos habla del «retoño de David», una expresión familiar para designar al «Mesías-rey» al que el texto precedente nombraba «Príncipe de toda la congregación» y cuya identificación con el «Mesías de Israel» no ofrece ningún problema. De ambas figuras, salvo su futura venida, no se nos dice nada; pero la precisión de que esta venida se realizará en «los últimos días» no deja de ser importante, en cuanto que acentúa su carácter claramente escatológico.

3. Dos «Mesías»: el «Mesías celeste» y el «Profeta escatológico»

Otro de los fragmentos qumránicos en los que aparece la figura de un «Mesías» celeste es un midrás de contenido escatológico en el que un personaje celeste, un *elohim*, al que se llama Melquisedec, es el instrumento divino de salvación, y el ejecutor del juicio. La parte central del fragmento (col. II,6-19) puede traducirse así⁶⁹:

⁶ Él (Melquisedec) proclamará para ellos (los de la heredad de Melquisedec) la liberación para librarlos de [la deuda] de todas sus iniquidades. Y esto suce[derá] ⁷ en la semana primera del jubileo que sigue a los nue[ve] jubileos. Y el día [de las expiacion]es es el final del jubileo décimo ⁸ en el que expiará por todos los hijos de [Dios] y por los hombres del lote de Melquisedec. [Y en las alturas] él se pronun[ciar]á a su favor según sus lotes; pues ⁹ es el tiempo del «año de gracia» para Melquisedec, para exal[ta]r en el proceso a los santos de Dios por el dominio del

68. Texto y planchas en *DJD V*, Oxford, 1968, 53-57, pl. 19-20.

69. El manuscrito fue publicado por A. S. van der Woude, «Melkisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI»: *Oudtestamentische Studien* 14 (1965), 354-373, 2 pl., y ha sido ampliamente estudiado. Mi traducción recoge en gran parte las lecturas y reconstrucciones propuestas por E. Puech, «Notes sur le manuscrit de 11QMelkisédeq»: *RQ* 12/48 (1987), 483-513.

juicio, como está escrito ¹⁰ sobre él en los cánticos de David que dice: «'Elohim se yergue en la asam[blea de Dios], en medio de los dioses juzga». Y sobre él dice: «Sobre ella ¹¹ retorna a las alturas, Dios juzgará a los pueblos». Y lo que dice: «¿Hasta cuándo juz[garéis injustamente y guardaréis consideración a los malvados? *Sélah*.» ¹² Su interpretación concierne a Belial y a los espíritus de su lote, que fueron rebeldes [todos ellos] apartándose de los mandamientos de Dios [para cometer el mal.] ¹³ Pero Melquisedec ejecutará la venganza de los juicios de Dios [en ese día, y ellos será librados de las manos] de Belial y de las manos de todos los espíritus de su lote.] ¹⁴ En su ayuda (vendrán) todos «los dioses de [justicia]; él] es qui[en prevalecerá en ese día sobre] todos los hijos de Dios, y él pre[sidirá la asamblea] ¹⁵ ésta. Éste es el día de [la paz del que] habló [Dios de antiguo por boca de Isaías] el profeta que dijo: «Qué bellos son ¹⁶ sobre los montes los pies del pregonero que anuncia la paz, del pregonero del bien que anuncia la salvación,] diciendo a Sión: «Tu Dios [reina].»] ¹⁷ Su interpretación: Los montes son los profe[tas ...] ¹⁸ Y el pregonero es [el un]gido del espíritu del que habló Da[niel ... y el pregonero del] ¹⁹ bien que anuncia la salva[ci]ón es aquel del que está escrito que [...] (TQ, 186).

A pesar de la incerteza de las reconstrucciones, las líneas generales de contenido parecen bastante claras y son bien conocidas, por lo que aquí sólo debemos señalar las precisiones que nos aportan sobre las figuras mesiánicas a las que el texto se refiere. El tejido del texto está formado por Lv 25,8-13 sobre el año jubilar, Dt 15 sobre el año de remisión y por Is 61, aunque el autor también aplica al protagonista, Melquisedec, otros textos de Isaías, de los Salmos y de Daniel, cuya interpretación le permite desarrollar sus ideas. El contexto escatológico es evidente, no sólo por la ejecución del juicio y la liberación de Belial, sino porque el conjunto está expresamente situado en la primera semana del décimo jubileo, el último jubileo en su sistema cronológico. En este contexto, el autor atribuye a esta figura excelsa tres funciones fundamentales: la de juez vengador con referencia a Sal 82,1-2 y 7,1, la de sacerdote celeste que realiza la expiación por su heredad en el «día de las expiaciones», y la de salvador definitivo de «los hombres de su lote» que quiebra el dominio de Belial e instaura la paz.

Con la instauración del día de la paz, el texto parece introducir un nuevo personaje al que se identifica con «el pregonero» de Is 52,7, texto que el autor une con Is 61,2-3. A este personaje se le define como «el un]gido del espíritu», claramente en singular. Desgraciadamente, ni el texto de Daniel ni las precisiones posteriores se han conservado, por lo que lo único que podemos afirmar sobre él es que el texto lo distingue claramente de los profetas del pasado, y que parece considerarlo como el introductor de la acción del «Mesías celeste». Su identificación con el «Profeta escatológico» que estudiaremos a continuación no puede considerarse como definitivamente probada, pero es ciertamente la más probable⁷⁰.

70. Como explicaba el editor en un artículo conjunto con M. de Jonge, «11QMelkisedek and the New Testament»: *NTS* 12 (1966), 307.

4. Tres «Mesías»: el Profeta escatológico

Al comentar el texto clave de 1QS IX,11 habíamos dejado en suspenso la tercera figura que allí aparece junto a los «Mesías de Aarón y de Israel» y que es designada simplemente como «el Profeta»: «hasta que venga el profeta y los mesías de Aarón e Israel». Que este personaje es un personaje escatológico es evidente por su aposición a las dos figuras de los «Mesías». Que se trata de una verdadera figura «mesiánica» es menos evidente, puesto que a diferencia de las otras dos no es designado aquí como «ungido». Y sin embargo yo creo que a pesar de ello debe considerarse como una verdadera figura «mesiánica».

En esencia mi argumentación consiste en lo siguiente: 4QTestimonia, una colección de textos que la comunidad interpreta mesiánicamente y que corresponden a las tres figuras de 1QS IX,11, comienza por citar Dt 18,18-19 como texto base que fundamenta la espera del «Profeta como Moisés», el «Profeta» esperado al final de los tiempos, seguido de Núm 24,15-17, que fundamenta la espera del «Mesías-rey», y de Dt 33,8-11, que fundamenta la espera del «Mesías-sacerdote»; las tres citas están en un mismo plano y en un paralelo perfecto y deben referirse por consiguiente a figuras semejantes. Esta figura del «Profeta» es idéntica con las figuras a las que otros textos designan como el «Intérprete de la Ley», el que «enseña la justicia al final de los tiempos» y el «pregonero», figuras que tienen un claro carácter profético y a las que se considera como figuras mesiánicas; como ellas, pues, el «Profeta» debe ser considerado como una figura «mesiánica». De la última de esas figuras, «el pregonero», se nos dice expresamente en 11QMelch II,18 que es un «ungido del espíritu», es decir, que se le aplica en singular el término técnico que en 1QS IX,11 se aplica a las otras dos figuras «mesiánicas». Por lo que me parece justificado el considerar a este «Profeta» cuya venida se espera al mismo tiempo de los «Mesías de Aarón y de Israel» como una verdadera figura «mesiánica».

El primer elemento de mi argumentación es evidente y no necesita elaboración. Aunque tal vez no sea inútil el indicar que a la primera de estas tres figuras a las que se refieren los textos bíblicos de esta colección de *testimonia* también se le puede aplicar el predicado de «ungido» como a las otras dos. La selección del texto de Dt 18,18-19 muestra que el «Profeta» esperado es un «Profeta como Moisés» y en Qumrán tanto Moisés como los Profetas son designados como «ungidos», una designación que parece fundarse en el paralelo entre «ungidos» y «profetas» en Sal 105,15 y en las alusiones veterotestamentarias a la «unción» de los profetas. El paralelo con «videntes» y la función de anunciar e instruir que se les atribuye en los dos textos siguientes dejan claro que los «ungidos» de los que se habla no son otros que los profetas: 1QM XI,7 lee: «Por mano de tus ungidos, videntes de decretos, nos has anunciado las guerras de tus manos», y CD II,12: «Y los instruyó por mano de los ungidos⁷¹ de su

santo espíritu y por los videntes de la verdad»; lo que permite interpretar de la misma manera CD VI,1 donde los que extravían a Israel se alzan contra Moisés pero también contra «los ungidos de santidad». Y en un fragmento aún inédito de una composición pseudo-mosaica que será publicada por D. Dimant se lee: «por boca de Moisés su ungido»⁷², lo que no parece ser otra cosa que la caracterización de Moisés como profeta.

Tal vez tampoco sea inútil citar el texto bíblico en cuestión con el que se justifica la espera de su venida, puesto que deja claro que este profeta como Moisés esperado es presentado en el texto bíblico como un verdadero intérprete de la Ley:

⁵ Les suscitaré un profeta de en medio de sus hermanos, como tú, y pondré mis palabras⁶ en su boca, y les dirá todo lo que yo le ordeno. Y acacerá que el hombre⁷ que no escuche mi palabras que el profeta dirá en mi nombre, Yo⁸ le pediré cuenta. *Vocat.* (4Q175, 5-8)⁷³.

El segundo elemento es el más complejo e implica el examen de textos en los que esas figuras aparecen. Ya hemos citado CD VII,18-21 y 4QFlorilegium col. I,11-12 que presentan la figura del «Intérprete de la Ley». Pero hay otro texto del *Documento de Damasco* en el que aparece de nuevo la misma expresión de «Intérprete de la Ley». Se trata de CD VI,7, donde «la vara» de Núm 21,18 es identificada con el «Intérprete de la Ley» al que se aplica el texto de Is 54,16. En este caso, la formulación y el contexto del texto prueban suficientemente que se trata de un personaje del pasado, al que la gran mayoría de los investigadores identifican con el Maestro de Justicia histórico, un personaje igualmente del pasado⁷⁴. Uno de los grandes méritos del trabajo de Van der Woude es el de haber probado convincentemente que ambas designaciones «Intérprete de la Ley» y «Maestro de Justicia» tienen en CD un sentido titular y se emplean para designar tanto a un personaje del pasado como a un personaje escatológico cuya venida se espera en el futuro, lo que le permitió resolver el problema planteado por la referencia de CD VI,7 a un «Intérprete de la Ley» como figura del pasado, y el problema planteado por la continuación del texto que en CD VI,11 menciona a una figura del futuro, claramente escatológica, a la que designa con un título idéntico al de «Maestro de Justicia»: «hasta que venga el que enseña la justicia al final de los tiempos».

El mismo Van der Woude reunió los principales argumentos que los textos ofrecen y que prueban que la figura histórica designada como

72. 4Q377 2 II 5 FE 497, fragmento central con restos de dos columnas. Por desgracia, esta fotografía, la única a mi disposición, es de tan mala calidad que el fragmento resulta prácticamente ilegible. El manuscrito es designado S1 12 en la *Preliminary Concordance to the Hebrew and Aramaic Fragments from Qumrân Caves II-X*, donde la frase en cuestión se halla transcrita.

73. Texto y planchas en DJD V, Oxford, 1968, 57-60, pl. 21.

74. Ver los argumentos aportados por Van der Woude en los dos trabajos citados en la nota 67. Esta figura aparece frecuentemente en 1QpHab y en CD, donde se la designa alternativamente como «Maestro de Justicia», «Maestro único», «el que enseña la justicia» o «el enseñante único».

71. La corrección del texto de la geniza de «su ungido» en «ungidos» es generalmente aceptada.

«Maestro de Justicia» e «Intérprete de la Ley» era vista como un verdadero «profeta», lo que le permitió concluir que esta figura histórica había sido percibida como el «Profeta como Moisés» cuya venida se espera en 1QS IX,11. En mi opinión, esta conclusión es equivocada, y un texto como CD XIX,35-XX,1 prueba que el período de la existencia del «Maestro único» (o de la comunidad) es visto como claramente distinto de la futura venida de los «Mesías» con los que se halla asociada la venida del «Profeta»⁷⁵. Pero sus argumentos para probar el carácter profético del personaje son perfectamente correctos. Y ellos prueban que la figura designada como «Intérprete de la Ley» o «el que enseña la justicia al final de los tiempos» debe identificarse con ese «Profeta» esperado junto a los «Mesías de Aarón y de Israel». Precisamente porque el «Maestro de Justicia» histórico fue percibido como un verdadero profeta como Moisés, fue posible designar como «el que enseña la justicia» o como «el Intérprete de la Ley» a esa figura esperada para el final de los tiempos a la que se describe igualmente como un «Profeta» como Moisés.

La diferencia fundamental entre mi manera de ver y la de Van der Woude es que para éste el «Profeta» no es una figura «mesiánica», sino un precursor de los Mesías. Yo, por el contrario, creo que el «Profeta» escatológico es una figura «mesiánica», por lo que solamente puede identificarse con un personaje histórico del pasado si es que a este personaje se le considera *redivivus*. Que este carácter de figura «mesiánica» no es obstáculo a su carácter de «precursor» me parece probado por la tercera de las figuras, la del «pregonero», a la que 11QMelch describe junto con el «Mesías» celeste, cuya venida se espera en el último jubileo de la historia, y al que el manuscrito no sólo caracteriza como profeta sino que lo designa como «ungido del espíritu».

Para completar esta presentación de los textos es necesario incluir tres referencias, una publicada y las otra dos provenientes de manuscritos aún inéditos, en las que se menciona a uno o varios «ungidos». Desgraciadamente las frases carecen de un contexto que permita precisar su significado, pero todo indica que en las dos primeras no se trata de un «Mesías» sino de uno o varios «profetas» y el personaje al que es aplicada la tercera no puede ser precisado.

La primera se encuentra en 1Q30 fragmento 1,2⁷⁶ y es de lectura muy incierta: [un]gido de santidad. El paralelo con la expresión de CD VI,1 y la posible referencia de la línea 4 a «los cinco libros» sugerirían aplicarla a un profeta.

La segunda está en la última línea de una columna, la única línea conservada en el fragmento 10 de 4Q287⁷⁷. La obra de la que proviene

75. Un hecho que Van der Woude reconoce, pero que soluciona suponiendo que el texto de 1QS IX,11 que atestigua la espera del «Profeta» es anterior a la aparición del Maestro de Justicia, a su reconocimiento como profeta y a su misma muerte; ver *Die messianischen Vorstellungen*, 84-85 y 187.

76. Texto y planchas en *DJD I*, 132-133, pl. 30.

77. PAM 43.400, FE 1394.

es una colección de bendiciones y maldiciones de la que se han encontrado varias copias y de la que Milik había publicado algunas líneas⁷⁸. Según la transcripción de la línea en cuestión en la *Preliminary Concordance*, la frase debería traducirse: «el espíritu santo [re]p[os]ó sobre su unguido». Pero la lectura es incierta. De hecho la fotografía aconseja leer el plural, «sus unguidos», y el paralelo con CD II,12 obliga a traducir «sobre los unguidos del espíritu de santidad», es decir, los profetas.

Tampoco podemos concluir nada de otro texto aún inédito en el que aparece la frase «ungido con el aceite de la realeza»⁷⁹, puesto que no sabemos a quién se refería. En el fragmento en el que se encuentra (frag. 2 de 4Q458⁸⁰) alguien destruye a alguien y devora a los incircuncisos, por lo que la frase podría haber sido aplicada al «Mesías-rey» esperado. Pero lo único que se puede concluir es que expresa la unción real del personaje al que se refiere, sea quien fuera este personaje.

La simple presentación de los textos «mesiánicos» ha resultado demasiado amplia como para permitirnos ahora intentar sintetizar los datos que estos textos aportan en una especie de conclusión. Además yo no estoy seguro de que una síntesis del tipo de la famosa síntesis de J. Starcky⁸¹, en la que descubría cuatro fases de desarrollo en el mesianismo qumránico correspondientes a las cuatro fases de desarrollo de la comunidad qumránica, sea hoy posible. La famosa omisión del pasaje mesiánico de 1QS IX,11 en la copia paleográficamente más antigua de la *Regla*, si no es debida a motivos accidentales, sugiere una cierta evolución. Y la datación, paleográficamente tardía (del siglo I d.C.), de los dos textos que mencionan al «Mesías» celeste podría indicar que esta forma de esperanza mesiánica es un desarrollo posterior. Pero estos simples datos no permiten, por ejemplo, intentar una síntesis en la que, partiendo de los claros precedentes bíblicos de la idea del Mesías davídico, pasando por un Mesías sacerdotal, el doble mesianismo, la multiplicación de las figuras mesiánicas esperadas (designadas o no como «Mesías»), se llega a culminar en la espera de un «Mesías» celeste.

Ni siquiera estoy convencido de que sea posible encuadrar todos estos textos dentro del esquema de G. Scholem de un «mesianismo restaurativo» frente a un «mesianismo utópico» como lo hacen Talmon y Schiffman⁸². Sin que por eso crea que haya que concluir que para la comunidad de Qumrán las ideas «mesiánicas» eran un asunto privado, en el que opiniones diversas e incluso contradictorias pudieran coexistir

78. J. T. Milik, «Milkî-sedeq et Milkî-reša'» (citado en la nota 18), 130-131.

79. La frase es citada por Strugnell (artículo citado en la nota 58), 230, como paralelo a la expresión de 4Q375 1,8 «aceite de la unción», y a «aceite de su unción sacerdotal» de 1QM IX,8, y como proveniente de 4Q453 2 II,6. La obra parece haber recibido ahora la designación de 4Q458.

80. PAM 43.544, FE 1493.

81. En su artículo «Les quatre étapes du messianisme à Qumrán», citado en la nota 35.

82. En los estudios citados en la nota 3.

armoniosamente porque en definitiva carecen de importancia⁸³, o porque en «mesianología» la coherencia es imposible⁸⁴. La abundancia de las referencias y su inserción en todo tipo de contextos literarios, incluso legales, atestiguan su importancia para la comunidad qumránica. Y la espera de múltiples y diversas figuras «mesiánicas» no puede considerarse en sí misma como «incoherente». En definitiva, el grupo judío que conocemos por el Nuevo Testamento aglutina en el siglo I la espera de un «Mesías-rey», un «Mesías-sacerdote», un «Profeta como Moisés», un «Siervo-sufriente», e incluso un «Mesías celeste» en una persona histórica del pasado cuyo retorno se espera en el futuro escatológico.

III. QUMRAN Y LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

83. Como parece sugerir M. Smith, «What is implied in the variety of messianic figures?»: *JBL* 78 (1959), 66-72.

84. Como concluye J. H. Charlesworth, «From Messianology to Christology. Problems and Prospects», en *The Messiah*, 28.

LOS MANUSCRITOS DE QUMRAN, JESUCRISTO
Y LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO¹*Florentino García Martínez*

Han pasado ya 40 años desde el día en el que un joven pastor beduino de la tribu de los Ta'amireh descubría accidentalmente en una cueva inaccesible junto al Wadi Qumrán, en las orillas del Mar Muerto, un grupo de antiguos manuscritos hebreos y arameos depositados en el fondo de unas jarras. Este descubrimiento y las peripecias casi novelescas que le siguieron (con la intervención de arqueólogos, comerciantes, políticos, e incluso del ejército jordano y del entonces recién formado Estado de Israel; con su colección de errores, su buena parte de intuiciones y una gran inversión de esfuerzo colectivo) forma ya parte de la historia, y son tan conocidos que es inútil resumirlos aquí.

Los resultados de estos descubrimientos son igualmente conocidos: de once cuevas se han recuperado millares y millares de fragmentos provenientes de unos 800 manuscritos distintos; estos manuscritos cubren la totalidad de la Biblia hebrea, el amplio campo de los escritos apócrifos (a los que añaden un gran número de obras previamente desconocidas) y una gran cantidad de escritos en los que se nos revelan la organización, las creencias y las aspiraciones religiosas de la antigua secta judía de cuya biblioteca provienen todos estos manuscritos y cuyo centro ha sido descubierto cerca de las cuevas.

Uno de los elementos más sensacionales de este descubrimiento era la antigüedad de estos textos: todos los manuscritos son anteriores a la catástrofe del año 70, y una buena parte procede de los siglos II y I a.C. Otro de los elementos fascinantes es que ahora, por vez primera, poseemos una gran cantidad de obras religiosas que llegan directamente hasta

1. Comunicación presentada como parte de un mesa redonda con los profesores H. Stegemann y E. Cothenet sobre la «Significación de los manuscritos de Qumrán (Mar Muerto) para el conocimiento de Jesucristo y del cristianismo», tenida durante el Curso de Verano «Jesucristo, hoy», organizado por la Universidad Complutense en El Escorial del 3 al 7 de julio de 1989 y publicada en el volumen colectivo *Jesucristo hoy*, Madrid, 1990, 239-250.

nosotros, completamente libres de toda intervención posterior; tanto de la intervención de la censura judía (que destruyó toda la literatura religiosa anterior que no se acomodaba a la nueva ortodoxia rabínica), como de la censura cristiana (que había incorporado parte de estas obras, pero adaptándolas a sus propias necesidades).

Pero si este descubrimiento ha estimulado como ningún otro tanto la imaginación de los estudiosos como la de los no especialistas en este siglo XX (tan rico, por otra parte, en descubrimientos sensoriales), esto se ha debido a que los manuscritos de Qumrán iluminan precisamente esa zona gris entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, el período en el que se constituye el cristianismo naciente y en el que se forma el judaísmo rabínico.

Ahora bien, para poder comprender correctamente las numerosas aportaciones de estos viejos textos es necesario ante todo desembarazarse de una serie de malentendidos que obstaculizan esta comprensión correcta; y para no perderse en el dedalo de aportaciones de detalle que 40 años de estudio nos han proporcionado es además conveniente poder encuadrar de alguna forma todas estas aportaciones dentro de una perspectiva integradora y unificante. Esto es lo que intento en esta comunicación:

— de una parte, desbrozar el terreno de los obstáculos que se oponen a una comprensión correcta de la significación de los manuscritos de Qumrán para el conocimiento de Jesucristo y del cristianismo,

— y, de otra, el trazar las grandes líneas en las que se encuadran las innumerables aportaciones de detalle que la investigación sobre los manuscritos han producido.

A cada una de estas funciones estará dedicada una de las partes de esta comunicación.

I

1. *La conspiración del silencio*

El primer malentendido que conviene disipar es lo que designo como «el mito de la conspiración del silencio». Este mito se encuentra sobre todo en publicaciones de tipo esotérico y de carácter popular, y raramente aflora en publicaciones científicas (aunque lo encontré aún el mes pasado en una tesis doctoral americana ofrecida para su publicación a una famosa editorial europea, y cuya finalidad era «la de desenmascarar el complot de evasión, distorsión y *cover-up*, que desde el descubrimiento de los manuscritos ha disminuido su importancia y los ha separado de los personajes del cristianismo primitivo»). El contenido de este mito en su forma más cruda puede formularse así: entre los manuscritos de Qumrán

se hallan numerosos textos cuya publicación supone un gran peligro para las religiones establecidas, tanto el judaísmo como el cristianismo; estos supuestos textos permitirían demostrar tanto la falsedad del cristianismo como la del judaísmo en cuanto religión y, por lo mismo, las autoridades religiosas (tanto judías como cristianas) habrían impedido hasta ahora su publicación. En otra de las versiones del mito, no son las autoridades religiosas (el Gran Rabinato, el Vaticano, o el Consejo de las Iglesias), sino los mismos investigadores responsables de la publicación (algunos de los cuales son sacerdotes o ministros) quienes habrían voluntariamente censurado ciertos textos que hieren sus sensibilidades religiosas o habrían retrasado su publicación para impedir el daño que pudieran ocasionar a los fieles.

Estas acusaciones son tan ridículas que no merecería la pena ocuparse de ellas si no hubieran alcanzado un notable grado de difusión gracias a su frecuente aparición en los periódicos. Sería suficiente recordar que entre los miembros del equipo internacional e interconfesional de edición de los textos figuran personas tan carentes de preocupaciones religiosas como John Allegro (el autor de *El campeón sagrado* o de *Los manuscritos de Qumrán y el mito cristiano*, por ejemplo), o que desde 1967 el control de todos los manuscritos de Qumrán se halla en manos del Departamento de Antigüedades del Estado de Israel, que (como probaron las excavaciones en la zona sepulcral del Ofel) se halla libre del control del Rabinato. Pero como mi primera tarea es la de disipar obstáculos, y puesto que en cuanto editor de los textos de la Cueva 11 yo me siento personalmente aludido por este mito, quisiera entrar algo en detalle en cuanto a sus fundamentos.

El mito de la conspiración del silencio se funda en un hecho real: después de 40 años, no todos los manuscritos encontrados en las cuevas de Qumrán han sido aún publicados. Este hecho no resultará tan extraño si se piensa, por ejemplo, que los materiales procedentes de la geniza de El Cairo, descubiertos en el siglo pasado, siguen aún en gran parte inéditos, y si se tiene en cuenta que de la enorme masa de manuscritos únicamente una parte de los procedentes de la Cueva 4 y algunos fragmentos de la Cueva 11 siguen aún inéditos. Pero, como les digo, el hecho del que parte el mito es real. La que es completamente falsa es la explicación que se da de este hecho (es decir, que la publicación de estos materiales supondría un peligro para las religiones establecidas). De hecho, todas las instituciones de investigación seria en todo el mundo disponen de una concordancia en la que se encuentran anotadas *todas las palabras* que se han conservado en *todos* los manuscritos qumránicos, incluidos aquellos que aún siguen inéditos. No hay, pues, ningún texto que se haya mantenido secreto.

Las explicaciones reales del retraso en la publicación de los textos son muchas y muy variadas: la guerra, una situación política enmarañada y la prematura muerte de los dos primeros directores del proyecto de edición (Roland de Vaux y Pierre Benoit) y de varios de los editores (Patrik

Skehan, Yigael Yadin y Jean Starcky), desaparecidos antes de haber terminado su trabajo, son algunos de los factores que han influido en la situación actual. Pero el factor más importante es la situación misma en la que se encuentran los textos aún inéditos, centenas de fragmentos mínimos, con restos miserables de palabras incompletas.

Cuando los textos en cuestión se han conservado en fragmentos relativamente amplios, la tarea de lectura, traducción e interpretación no es extremadamente complicada e incluso textos previamente desconocidos pueden ser publicados con una relativa celeridad. Pero, incluso en estos casos, la rapidez de publicación puede tener resultados funestos, como lo prueba la publicación del primer grupo de textos de la Cueva 4. Su edición en la serie oficial, a cargo de John Allegro², apareció con gran rapidez en 1968, pero esta edición apresurada (de sólo 90 páginas de texto) es tan defectuosa que no puede emplearse sin las más de 100 páginas de correcciones publicadas en 1971 por el actual director del equipo internacional de edición de los textos, John Strugnell, de la Universidad de Harvard³.

Cuando de los textos originales lo único que se ha conservado son fragmentos de extensión mínima, con muy poco texto escrito, la tarea de reconstrucción de este rompecabezas gigantesco con miles de menudas piezas sin uniones directas es desesperante. Sin olvidar que los fragmentos aislados admiten múltiples interpretaciones y que todas ellas deben ser sopesadas antes de proceder a la edición.

Terminaré con un ejemplo de lo que *no* debe hacerse para acelerar la publicación de los materiales aún inéditos: el caso de 4Q*Therapeia*. Este pequeño fragmento de forma casi triangular, con restos de 11 líneas aparentemente completas, fue asignado para su publicación a Joseph Milik. Pensando que se trataba de un texto extraordinariamente importante cuya publicación se había mantenido secreta porque podía servir de base para una interpretación gnóstica de la iniciación cristiana mediante la unción con el esperma (rito al que Jesús habría sometido a sus discípulos), Allegro lo publicó en 1979 en un apéndice a un libro sobre el mito cristiano⁴. Según su interpretación, el fragmento qumránico conservaría las anotaciones de las visitas de un médico esenio, en una extraña mezcla de griego, hebreo y arameo, con los tratamientos que el sudicho médico Ormiel habría aplicado a un cierto Caifás. Vista la escasez de textos médicos judíos del período precristiano, un texto de este tipo sería efectivamente muy importante, independientemente de toda interpretación simbólica. El texto sería aún más espectacular si la receta que el médico Ormiel preconiza y emplea para curar a Caifás fuera, como pretende Allegro, la aplicación del semen de un cabrito. Pero,

2. J. M. Allegro, *Qumrán Cave 4. I (4Q158-4Q186)* (Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V), Clarendon Press, Oxford, 1968.

3. J. Strugnell, «Notes en marge du volume V des "Discoveries in the Judaean Desert of Jordan"»: *Revue de Qumrán* 7 (1969-1971), 163-276.

4. J. Allegro, *The Dead Sea Scrolls and the Christian Myth*, London, 1979.

desgraciadamente, el fragmento qumránico no tiene nada que ver ni con la medicina, ni con el empleo del semen del cabrito como rito de iniciación místico (como supone Allegro) o como simple remedio (como postula Charlesworth en una monografía dedicada a este texto en 1985⁵). El texto (como ha probado Joseph Nave⁶ y como ha reconocido el mismo Charlesworth en una retractación pública) es un simple ejercicio de escritura hecho por el escriba sobre un resto de piel para acostumbrar la mano antes de comenzar a copiar sus textos y no contiene otra cosa que una lista de nombres hebreos en orden alfabético. Este enorme error de interpretación es un triste ejemplo de las consecuencias a las que lleva el empeñarse en el mito de la conspiración del silencio para interpretar los textos qumránicos.

2. La interpretación esotérica

Otro de los malentendidos más difundidos que conviene igualmente disipar es el propagado por quienes piensan que la verdadera importancia de los manuscritos de Qumrán para comprender el cristianismo sólo puede percibirse mediante una lectura esotérica de los textos qumránicos. A diferencia del mito precedente, este nuevo mito aparece en publicaciones serias y que se pretenden científicas. Sus dos representantes con las mejores credenciales académicas son Barbara Thiering, de la Universidad de Sidney, en Australia, y Robert Eisenman, de la State University de California. La primera ha publicado cuatro libros⁷, el segundo en dos volúmenes⁸. Es cierto que entre la obra de ambos investigadores existen notables diferencias de detalle (para la primera, el Maestro de Justicia habría sido Juan el Bautista, y su oponente, Jesucristo; para el segundo, el Maestro de Justicia habría sido Santiago, y su oponente, Pablo), pero los elementos metodológicos comunes nos permiten englobarlos bajo un mismo denominador. Ambos parten del supuesto de que tanto los manuscritos qumránicos como el Nuevo Testamento están escritos en clave, de que los textos no dicen lo que dicen, sino que tienen un significado secreto que se oculta bajo la tersa superficie de las palabras, y de que son ellos (Thiering y Eisenman) quienes por vez primera han descifrado el código secreto y han podido revelar ese misterio oculto durante dos mil años. Y lo que es más: que ambos cuerpos de escritos son las dos

5. J. H. Charlesworth, *The Discovery of a Dead Sea Scroll (4QTherapeia). Its Importance in the History of Medicine and Jesus Research*, Lubbeck, 1985.

6. J. Nave, «A Medical Document or a Writing Exercise? The So-called 4QTherapeia»: *Israel Exploration Journal* 36 (1986), 52-55.

7. Barbara E. Thiering, *Redating of the Teacher of Righteousness* (Australian & New Zealand Studies in Theology and Religion), Sydney, 1979; *The Gospels and Qumran. A New Hypothesis* (Australian & New Zealand Studies in Theology and Religion), Sydney, 1981; *The Qumran Origins of the Christian Church* (Australian & New Zealand Studies in Theology and Religion), Sydney, 1983, y *Jesus the Man. A new interpretation from the Dead Sea Scrolls*, New York, 1992.

8. R. Eisenman, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran* (Studia Post-Biblical 34), Leiden, 1983, y *James the Just in the Habakkuk Peshet* (Studia Post-Biblica 35), Leiden, 1986.

caras de la misma moneda, que ambos nos cuentan la *misma* historia desde dos perspectivas distintas: el Nuevo Testamento, desde la perspectiva de Jesús y de Pablo; los manuscritos de Qumrán, desde la perspectiva de Juan el Bautista y de Santiago.

Como en el caso del mito precedente, también este nuevo mito parte de un hecho real: un grupo de manuscritos qumránicos, los *pescharim*, están efectivamente escritos de tal manera que su significado sólo es transparente para los iniciados, es decir, para los miembros de la secta; lo que es algo muy distinto a considerar tales textos como un *roman-à-clef*. Estos textos, que son comentarios a los libros de los Profetas y a los Salmos, consideran el texto bíblico como conteniendo un misterio que ha permanecido oculto incluso para sus mismos autores, los Profetas, y que únicamente ha sido revelado al Maestro de Justicia. Este misterio consiste en que el significado real de los textos bíblicos no se refiere a la época de los Profetas, sino al presente del Maestro de Justicia y de su comunidad, un presente que es considerado como «el final de los tiempos». Ahora bien, este presente, esta realidad de finales del siglo II antes de Cristo raramente es designada por su nombre en estos textos. Solamente uno de ellos, el *pesher* de Nahún, emplea nombres propios: Demetrio y Antíoco; en los demás textos, los protagonistas de esta realidad se ocultan bajo designaciones como las de «Maestro de Justicia», «el Sacerdote Impío», «el Mentiroso», el «León furioso», los «buscadores de interpretaciones fáciles», «los simples», «Efraín y Manasés», la «casa de la abominación», etc. Estas designaciones, que para los miembros de la comunidad de Qumrán debían ser transparentes, no lo son para nosotros, para quienes estos personajes resultan misteriosos. Pero el cuadro histórico en el que se sitúan y actúan no por eso deja de ser claro y preciso: la Palestina de finales del siglo II antes de Cristo a mediados del siglo I después de Cristo.

También en el Nuevo Testamento encontramos el mismo principio hermenéutico, mediante el cual las palabras de los Profetas son referidas a la realidad presente de Jesús, pero, a diferencia de los *pescharim*, en el Nuevo Testamento esta realidad no aparece cubierta bajo designaciones simbólicas, sino que es totalmente transparente.

Este hecho es real. La explicación propuesta por quienes proponen una lectura en clave de los textos es completamente falsa y viola el significado directo de ambos tipos de textos. Las realidades a las que ambos aluden son realidades distintas y se hallan separadas por casi dos siglos.

Independientemente del contenido de los textos, las excavaciones arqueológicas han probado ciertamente que la comunidad de Qumrán existió y produjo sus textos entre finales del siglo II antes de Cristo y el momento en el que su instalación fue destruida por el ataque romano en el 68 después de Cristo.

De la misma manera, e independientemente del contenido de los textos, la paleografía ha probado que las copias de los textos qumránicos

que han llegado hasta nosotros han sido hechas entre el siglo III antes de Cristo y mediados del siglo I después de Cristo. Ninguna teoría de explicación del contenido de los textos puede ignorar o ir contra esta evidencia externa e independiente. Y tanto Thiering como Eisenman se ven obligados a negar esta evidencia. En ambos casos no se nos ofrecen hipótesis para explicar los hechos, sino que se tergiversan los hechos para que puedan caber dentro de las hipótesis.

De un tipo distinto es la interpretación de Allegro. Él ha trabajado directamente con los manuscritos qumránicos y ha aprendido a respetar los límites cronológicos impuestos por la paleografía y la arqueología. Pero, puesto que está convencido de que el Nuevo Testamento está escrito en un lenguaje secreto, no duda en imponer al Nuevo Testamento el cuadro cronológico e histórico de los textos qumránicos. ¡La consecuencia es que Jesucristo, que habría sido el Maestro de Justicia, habría vivido a mediados del siglo II antes de Cristo! Si Thiering y Eisenman no respetan los datos de la arqueología y de la paleografía, Allegro olvida los más sólidos datos de la historia. En definitiva, todos estos intentos no son ciencia, son ciencia-ficción. Y no merece la pena el detenerse más en ellos.

Pasemos, pues, a la segunda parte de esta comunicación, en la que pretendo indicar dónde se hallan realmente las aportaciones contenidas en los manuscritos de Qumrán de cara al conocimiento de Jesucristo y del cristianismo.

II

En mi opinión, la gran aportación de los manuscritos de Qumrán consiste en habernos revelado el transfondo judío contra el que se dibuja, en el que se inserta, y a partir del cual se desarrolla, tanto la figura de Jesucristo y de su mensaje como el cristianismo primitivo. Expresado crudamente, yo diría que los manuscritos de Qumrán no nos explican el cristianismo, sino que nos dan a conocer el judaísmo del que nace el cristianismo; un judaísmo muy distinto, mucho más rico, variado y pluriforme, de lo que podíamos imaginar a través de la imagen que reflejan los escritos rabínicos con los cuales estábamos acostumbrados a comparar el cristianismo.

Tal vez pueda parecerles extraño, pero el hecho es que nuestra ignorancia sobre el período histórico en el que nace el cristianismo y en el que cuaja el judaísmo rabínico sólo puede compararse a la importancia misma de este período. Es cierto que poseemos el Nuevo Testamento, Flavio Josefo, Filón y algunos otros elementos de los historiadores romanos. Pero la literatura religiosa de la época, los desarrollos ideológicos, las polémicas haláquicas, la liturgia, las especulaciones místicas, etc., eran para nosotros un mundo ignorado antes de los descubrimientos de Qumrán. Basta recorrer la lista de los *Materiales para el Diccionario his-*

tórico de la lengua hebrea⁹ que prepara la Academia de la Lengua de Israel y en la que se hallan recogidos todos los textos hebreos conservados entre el 200 antes de Cristo y el 300 después de Cristo, para comprobar que todos los materiales recogidos (a excepción de algunas brevísimas inscripciones o de las expresiones que aparecen en monedas) proceden de los descubrimientos de Qumrán. La conciencia de nuestra ignorancia sólo se precisa con la adquisición de nuevos conocimientos.

No creo que sea exagerado decir que antes de los descubrimientos de Qumrán la figura de Jesucristo aparecía como un fruto magnífico y exótico, y que ahora podemos ver el árbol, con sus frutos ciertamente diversos, pero también con una savia común que cada rama transforma a su manera. Y son precisamente los textos de Qumrán los que nos permiten, como ningún otro texto, comprender las raíces de ese árbol y sus ramas diversas, y ver cómo esa savia común es transformada en frutos muy distintos.

Pero todo esto puede parecer muy abstracto. Ilustraré esta metáfora con algunos ejemplos concretos, comenzando por los niveles puramente literarios, para avanzar a través de la *halaká* y terminar con la teología.

1. 4QBéat

Ninguna composición evangélica es tan conocida ni ha sido tan estudiada como las Bienaventuranzas. Todas y cada una de sus expresiones han sido examinadas en detalle, y todos sus antecedentes veterotestamentarios, puestos de relieve. Pero hasta ahora no se conocía ningún texto judío que proporcionase un paralelo literario realmente cercano a la serie de macarismos del texto de Mateo, por lo que el texto evangélico se veía como la conclusión de un largo proceso de evolución literaria. Pero un texto de la Cueva 4, últimamente publicado¹⁰, contiene el fragmento siguiente:

[Bendito aquel que dice la verdad] con un corazón puro
y no calumnia con su lengua.
Benditos quienes se apegan a sus leyes
y no se apegan a caminos perversos.
Benditos quienes se regocijan en ella
y no indagan en caminos locos.
Benditos quienes la buscan con manos puras
y no la solicitan con corazón traidor.

9. *Materials for the Dictionary Series I*, Academy of the Hebrew Language. Historical Dictionary of the Hebrew Language, Jerusalem, 1988. Distribuidos en una edición de 105 microfichas con más de 21.000 páginas de texto.

10. E. Puech, «Un Hymne essénien en partie retrouvé et les Béatitudes. 1QH V 12 -VI 18 (= col. XIII-XIV 7) et 4QBéat», en F. García Martínez-E. Puech (eds.), *Mémorial Jean Carmignac*, Paris, 1988, 59-88, y «4Q525 et les péripécopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu»: *Revue Biblique* 98 (1991), 80-106.

Bendito el hombre que alcanza la sabiduría
y camina en la ley del Altísimo
y aplica su corazón a sus caminos
y se obliga a su disciplina
y en sus correcciones se complace siempre;
y no la abandona en la aflicción de sus males,
y al tiempo de la congoja no la desecha,
y no la olvida en los días de espanto,
y en la aflicción de su alma no la aborrece (4Q525 2 II, 1-6; TQ, 410).

Como se puede apreciar, se trata en este caso de un texto puramente sapiencial. Ni el carácter programático ni, sobre todo, la dimensión escatológica que resuena en la Bienaventuranzas evangélicas se halla presente en él. Pero la forma literaria concreta es idéntica y la serie de macarismos que contiene ilustran admirablemente la forma literaria adoptada para la redacción de la Bienaventuranzas y prueban que el modelo literario circulaba en el transfondo judío que los textos qumránicos revelan.

2. La *halaká*

Si de los paralelos puramente literarios pasamos al terreno de las prescripciones legales, la importancia de los manuscritos de Qumrán y su función iluminadora aparece aún más claramente, ya que, como se sabe, el judaísmo es y ha sido siempre más una «ortopraxis» que una «ortodoxia». Ahora bien, mientras que la *halaká* rabínica nos es perfectamente conocida, de la *halaká* pre-misnica o de la *halaká* de la época pre-cristiana era muy poco lo que sabíamos.

Tomemos, por ejemplo, el proceso jurídico de reprensión fraterna, tan claramente expresado en Mt 18,15-17, y que precisa la manera de conducirse con un miembro que se ha desviado de la praxis comunitaria. Una tal norma jurídica no existe en absoluto dentro del judaísmo rabínico, y su presencia en el evangelio de Mateo resultaba incomprensible. Pero ahora disponemos de un paralelo excelente en el proceso jurídico de reprensión fraterna en vigor dentro de la comunidad qumránica. Lo que no quiere decir que el proceso de reprensión mateano dependa del qumránico, pero sí prueba que la praxis de un proceso jurídico de reprensión de las faltas cometidas por los miembros de un grupo no era algo insólito dentro del judaísmo pluriforme del siglo I, y además permite comprender la derivación haláquica a partir de los textos del Antiguo Testamento de este proceso¹¹.

Al mismo tiempo, el conocimiento de las posiciones haláquicas sectarias permite constatar las enormes diferencias entre los distintos grupos. Volviendo a la metáfora del árbol y las ramas, permite ver cómo una misma savia puede dar frutos tan distintos. La mejor manera de apreciar la diferencia de estos frutos es la de comparar las formulaciones progra-

11. Ver a este propósito el capítulo «La reprensión fraterna en Qumrán y Mt 18,15-17», *supra*, 257-271

máticas del Sermón de la Montaña con las formulaciones igualmente programáticas del texto (4QMMT) en el que se expresan los motivos por los que el grupo qumránico se ha separado del resto del judaísmo¹². Se trata de problemas como la prohibición a los no judíos de llevar ofrendas al templo; la prohibición de cocer las ofrendas en vasijas de cobre; la prohibición de aceptar sacrificios de los gentiles; la prohibición de dejar ciertas ofrendas para comerlas al día siguiente; la ley de la ternera roja; la prohibición de introducir pieles de animales en el templo; las normas sobre las pieles y los huesos de animales impuros; la impureza de quien transporta la piel, los huesos o el cadáver de un animal puro; del degüello de animales preñados; de la exclusión de ciegos y sordos del Santuario; de la pureza de las corrientes líquidas (*nissoq*), de la prohibición de introducir perros en Jerusalén; de la pertenencia a los sacerdotes de los frutos del cuarto año; de la pertenencia a los sacerdotes del diezmo del ganado; de las regulaciones del período de purificación de los leprosos; de la impureza de los huesos humanos; de la prohibición del matrimonio entre sacerdotes e israelitas, etc. Es difícil imaginar un contraste mayor entre este programa y el programa que el Sermón de la Montaña nos propone.

3. La teología

Esta misma función iluminadora de los manuscritos de Qumrán aparece sobre todo cuando pasamos al nivel de las ideas, de las formulaciones de contenido religioso, de la teología.

Un buen ejemplo nos lo proporciona el midrás sobre Melquisedec de la Cueva 11¹³, que nos presenta este personaje como una figura angélica y como un salvador celeste, y nos permite comprender los desarrollos intervenidos y ayuda a colmar la distancia que media entre el Melquisedec del Génesis y el Melquisedec de la carta a los Hebreos.

El texto siguiente¹⁴, proveniente de uno de los himnos atribuidos al Maestro de Justicia, nos permite comprender de una manera nueva las raíces judías de las fórmulas paulinas sobre la justificación:

Yo sé que hay esperanza en tu gracia
y espera en la grandeza de tu fuerza.
Pues nadie es justo en tu juicio
ni inocente en tu proceso.
Únicamente por tu bondad el hombre es justificado.

12. Se trata de una carta (de la que se han conservado seis copias) enviada por el jefe de la comunidad qumránica poco después de la separación de su grupo del resto del judaísmo, dada a conocer por E. Qimron y J. Strugnell, «An Unpublished Halakic Letter from Qumran», en *Biblical Archaeology Today*, Jerusalem, 1985, 400-407, y que hemos tratado con mayor detalle en el capítulo «Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica», *infra*, 91-117.

13. Publicado por A. S. van der Woude, «Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschin aus Qumran Höhle XI»: *Oudtestamentische Studien* 14 (1965), 354-373.

14. Procedente de la colección de Himnos de la Cueva 1, 1QH IX, 14-15.

Y puesto que nuestro tema central es la figura de Jesucristo, quisiera terminar traduciendo parte un texto arameo del siglo I antes de Cristo, últimamente publicado en su totalidad (4Q246)¹⁵, que emplea toda una serie de expresiones que nos son familiares por Lc 2,32-35 y que nos presenta un personaje misterioso de origen celeste que aparece al final de la historia y que desencadena la fase final de la lucha escatológica que será seguida de la paz definitiva:

Será llamado grande y será designado por su nombre.

Será denominado hijo de Dios y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad, hasta que levante al pueblo de Dios y haga descansar a todo de la espada (4Q246 II, 1-4; TQ, 186).

No es mi tarea aquí elucidar quién es este personaje misterioso. Pero su presencia en un texto qumránico del siglo I a.C. nos permite percibir la variedad y la riqueza del judaísmo que los manuscritos de Qumrán nos han revelado.

Estos ejemplos no representan más que una mínima muestra de la significación de los manuscritos de Qumrán para el conocimiento de Jesucristo y del cristianismo. Pero espero que sean suficientes para demostrar la enorme importancia que el descubrimiento de estos manuscritos ha tenido para iluminarnos ese judaísmo pluriforme en el que la figura de Jesús hunde sus raíces, del que se alimenta y del que constituye el mejor fruto.

15. Este texto es tratado con más detalle en el capítulo «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», *infra*, 187-222.

LOS TEXTOS DE QUMRAN Y EL NUEVO TESTAMENTO

Julio Trebolle Barrera

La publicación en los últimos años de nuevos manuscritos de Qumrán y, en ocasiones, la sospecha de que pudieran aparecer todavía datos sensacionales han vuelto a traer a la actualidad la cuestión de la relación entre los escritos cristianos del Nuevo Testamento y los escritos esenios de Qumrán.

E. Renan escribió una frase que adquirió fama cuando todavía no se habían descubierto los manuscritos del Mar Muerto: «El cristianismo es un esenismo que alcanzó el éxito». Cuando aparecieron los textos de Qumrán y pareció confirmarse que éstos eran efectivamente escritos de los antiguos esenios, muchos vieron en los manuscritos de Qumrán el eslabón que faltaba para enlazar definitivamente a los primeros cristianos con los esenios y a Jesús de Nazaret con el llamado Maestro de Justicia. La primera reacción de los investigadores cuando estudian textos nuevos como los aparecidos en Qumrán es fijarse en los puntos de contacto entre los nuevos materiales y los ya conocidos. Con el paso del tiempo, cuando se amplía la perspectiva de estudio y se toma mayor distancia respecto a las cuestiones de detalle, se advierten más las divergencias y los contrastes. Hoy conocemos muchísimos datos que acercan el mundo de los primeros judeo-cristianos al mundo judío de la época y al esenio en particular. Sin embargo, aparecen también a las claras las diferencias que separan al cristianismo del esenismo o de lo que cabe conocer de éste. No deja de ser significativo que la investigación actual tienda a relacionar la figura de Jesús más con la de un fariseo que con la de un esenio, reconociendo además los trazos originales de la figura de Jesús, cuyos antecedentes, si los tiene, se remontan a las figuras de los grandes profetas bíblicos. No cabe reducir la comparación entre el Nuevo Testamento y los textos de Qumrán a cuestiones de detalle. La comparación de estas dos colecciones en su conjunto, y no sólo de versículos sueltos tomados de una y de otra, pone de relieve más a las claras las diferencias que las separan.

El hecho cierto es que los textos del Nuevo Testamento muestran numerosos paralelos y puntos de contacto con los textos de Qumrán. Siendo los escritos esenios más antiguos que los cristianos, es lógico suponer que los primeros pudieron influir en los segundos. Sin embargo, al igual que dos líneas paralelas nunca llegan a encontrarse, un texto qumránico y otro evangélico pueden discurrir paralelamente sin que ello signifique que el primero haya influido de una manera directa en el segundo. Los estudios de la literaturas y religiones comparadas han caído con frecuencia en una «paralelomanía» (Sandmel), que confunde las paralelas con las tangentes y los parecidos formales o de contenido con los contactos e influjos directos. A este respecto no deja de ser sorprendente el hecho de que el evangelio de Marcos, el más antiguo y semitizante de los evangelios, presente muy escasos paralelos con los textos de Qumrán, mientras que los evangelios de Mateo y de Juan y las cartas de Pablo ofrecen, como veremos, numerosos puntos de contacto.

Es preciso recordar que los escritos de Qumrán son anteriores al nacimiento del cristianismo. No suministran por ello información alguna directa sobre los orígenes cristianos. Dos autores, Robert H. Eisenman, profesor de la «State University of California» en Long Beach, y Barbara Thiering de Australia opinan, por el contrario, que algunos de los escritos más significativos de los encontrados en Qumrán son de origen judeo-cristiano. R. Eisenman llega a identificar a Santiago, hermano del Señor (Gál 1,19), con el «Maestro de Justicia», y a Pablo con el «Hombre de Mentiras» (1QpHab 2,2). Con presupuestos parecidos, B. Thiering establece identidades muy diferentes: Juan Bautista era el «Maestro de Justicia» y Jesús el «Sacerdote Impío». Estas opiniones se enfrentan a los datos y resultados de la arqueología, de la paleografía y del análisis de los manuscritos con las técnicas del radiocarbono. No tienen tampoco en cuenta el hecho de que los manuscritos fueron copiados en una época determinada, más antigua de la supuesta por ellos, y los escritos de los que tales manuscritos son copia se remontan siempre a una época muy anterior, tras un proceso por lo general largo y complejo de redacción de su texto.

Aunque no ofrezcan un testimonio directo sobre los orígenes cristianos, la importancia de los textos de Qumrán para el estudio del Nuevo Testamento es absolutamente decisiva. Ofrecen una información muy rica y valiosa sobre el judaísmo de la época y permiten conocer, en consecuencia, lo que se ha llamado la matriz judía del cristianismo (Käsemann). No es de extrañar por ello que el Nuevo Testamento y de modo especial los evangelios y los Hechos de los Apóstoles contengan numerosos elementos que responden al ambiente de la geografía palestina y de la época de Jesús.

Hasta el momento de los descubrimientos de Qumrán no había otro recurso que comparar la primitiva literatura cristiana con la literatura helenística contemporánea o con la literatura rabínica de época posterior (Billerbeck). Hoy disponemos de materiales que proceden de una época

inmediatamente anterior a la cristiana o son rigurosamente contemporáneos de la época de Jesús. Ello no significa que los datos de la literatura rabínica no puedan ser explotados para el estudio de los primeros escritos cristianos. El hecho de que referencias de los escritos rabínicos encuentren paralelo en textos de Qumrán o en obras de Filón y de Flavio Josefo prueba que, de una manera u otra, se remontan al siglo I d.C. o a un período anterior y pueden ser utilizadas, en consecuencia, para su estudio comparativo con referencias similares presentes en los textos del Nuevo Testamento.

Presentamos seguidamente algunos de los puntos de contacto más significativos entre los textos de Qumrán y los textos neotestamentarios. La selección no es ni mucho menos exhaustiva. Tampoco se ha de olvidar que la interpretación de muchos de los pasajes que entran en consideración es objeto de debates entre los estudiosos y no cabe por ello establecer conclusiones demasiado tajantes.

I. JUAN EL BAUTISTA

La afirmación de que Juan el Bautista pudo haber tenido contacto con los esenios fue hecha ya en el siglo pasado por H. Graetz. Es fácil pensar que así fuera. Juan predicaba en las orillas del Jordán, en una zona geográfica muy próxima a aquella en la que, según las fuentes clásicas, habitaban los esenios. Los textos de Qumrán han venido a suministrar nuevo material que invita a relacionar todavía más a Juan con los esenios de Qumrán. Sin embargo, y a pesar de que la información disponible actualmente es mucho mayor que la existente en el siglo pasado, nadie se atreve hoy a sentenciar, como podía hacerlo Graetz en su tiempo, que Juan fue un esenio y que el bautismo de Juan no era sino un rito de ingreso en el movimiento esenio.

Los textos de Qumrán no hacen mención alguna de Juan Bautista. Nada tendría de extraño que Juan hubiera pertenecido por algún tiempo a la comunidad de Qumrán. Lo cierto es, sin embargo, que no hay datos para afirmarlo o negarlo. Flavio Josefo dice haber pasado algún tiempo entre los esenios (*Vida* 2, n. 10-11). Lo mismo pudo haber hecho Juan Bautista. Cabe relacionar con ello el hecho de que, según el evangelio de Lucas (1,80), Juan vivió «en el desierto» hasta el momento de comenzar su propia misión. En alusión a la presencia de Juan en el desierto, los cuatro evangelistas citan la expresión de Is 40,3: «la voz de uno que clama en el desierto» (Mc 1,3; Mt 3,3; Lc 3,3-6; Jn 1,23). Es significativo que la *Regla de la Comunidad* (1QS 8,12-16) eche mano también de esta cita de Isaías para dar cuenta de la presencia de la comunidad de Qumrán en el desierto.

Si Juan formó parte de la comunidad qumránica, debió de abandonarla en un momento dado para seguir su propio camino y dedicarse a predicar un bautismo de conversión a todos los judíos sin distinción.

Juan no establecía separaciones estrictas entre judíos, al contrario que los qumranitas.

El bautismo de Juan es también comparable a los ritos bautismales esenios. Se diferencia, sin embargo, en su carácter único, no repetible. Éste se diferencia de aquéllos en su carácter de bautismo «de arrepentimiento para el perdón de los pecados» (Mc 1,4; Lc 3,3). La relación del bautismo con los pecados es común al bautismo de Juan y al de los esenios:

Que no entre en las aguas para participar en el alimento puro de los hombres de santidad, pues no se han purificado, a no ser que se conviertan de su maldad» (1QS 5,13-14; TQ, 55).

La frase de Juan Bautista referida al bautismo de Jesús, «él os bautizará con espíritu santo y fuego» (Lc 3,16), se ha de poner en relación con el pasaje siguiente de la *Regla de la Comunidad*:

Entonces purificará Dios con su verdad todas las obras del hombre, y refinará para sí la estructura del hombre arrancando todo espíritu de injusticia del interior de su carne, y purificándolo con el espíritu de santidad de toda acción impía. Rociará sobre él el espíritu de verdad como aguas lustrales... (1QS 4,20-21; TQ, 53-54).

La figura adusta y ascética de Juan, parangonable en ello a la de los esenios de Qumrán, está, sin embargo, muy lejos del espíritu sectario y cerrado de éstos. Resulta difícil pensar que Juan pudiera sentirse a gusto en una comunidad que había roto toda relación con el sacerdocio de Jerusalén, al que la familia de Juan pertenecía.

II. JESUS DE NAZARET

Los escritos de Qumrán no mencionan tampoco a Jesús de Nazaret. G. Lankaster Harding llegó a proponer que Jesús realizó tal vez estudios con los esenios de Qumrán. Quien visite las ruinas de Qumrán podría recorrer las aulas y pasillos de la escuela en la que Jesús estudió. Los científicos harían bien en no llamar la atención sobre sus descubrimientos al modo de los crédulos peregrinos medievales, que trataban de descubrir todos y cada uno de los pasos de Jesús por la geografía de Palestina.

No es posible saber si Jesús tuvo relación alguna con los esenios de Qumrán. El pasaje de Mt 24,26, «Si os dicen: "Mira, el Mesías está en el desierto"..., no os lo creáis», podría ofrecer un indicio de que así fue. Sin embargo, no hay modo alguno de probar que estas palabras hagan referencia a Qumrán.

A la hora de trazar la figura histórica de Jesús o lo que de ella es discernible a través de las fuentes, es preciso no dejarse llevar por tendencias de carácter apologético o polémico y, menos todavía, por apetencias de sensacionalismo. Es lamentable que, existiendo una amplísima bibliografía científica sobre la figura de Jesús, lo que llega al gran público es, en

muchas ocasiones, fruto del sensacionalismo y de perspectivas muy parciales y partidistas.

Antes y después de los descubrimientos de Qumrán se han hecho muchos y muy diversos retratos de la figura de Jesús de Nazaret: un mesías apocalíptico (A. Schweitzer), el gran maestro de una ética elevada, muy alejado de veleidades apocalípticas (así lo veían sobre todo los representantes del liberalismo teológico del siglo XIX), un rabino o profeta existencialista (Bultmann), el profeta-mesías y «Siervo sufriente» según los textos del llamado Segundo Isaías (W. Manson, V. Taylor, Dodd, Cullmann, Kümmel), un esenio (Flusser) o un Maestro de Justicia al estilo esenio (Allegro), un zelota o revolucionario político (Reimarus, Brandon, Carmichael), un zelota para quien el Reino sería establecido desde lo alto por pura intervención divina (Bartsch), un pacifista (G. Edwards, A. Trocmé) o alguien muy alejado en todo caso de las corrientes zelotas (F. Hahn), un mago al estilo de otros magos conocidos por las fuentes polémicas y por escritos mágicos de la época (Morton Smith), un carismático galileo que hacía curaciones y enseñaba a las gentes y, a la vez, un «justo» o «santo» al estilo de los *hasidim* y de figuras como Honi y Hanina ben Dosa (Vermes), etc.

No han faltado interpretaciones favorables a la figura de Jesús realizadas desde perspectivas en principio muy alejadas de lo religioso, como la interpretación marxista y atea de Jesús realizada por Machovec, y otras, por el contrario, un tanto malévolas como la que Allegro hacía del nombre de «Jesús» como una referencia criptica al «Hongo sagrado», una droga alucinógena supuestamente utilizada por los primeros cristianos (Allegro). Se ha podido decir también que Jesús estuvo en realidad casado o que mantuvo relaciones sentimentales (Ben-Chorin, Kazantzakis). Se ha afirmado también, por el contrario, que Jesús se mantuvo célibe, conforme al modelo del celibato profético practicado en Qumrán (Vermes, 1973).

A pesar de que los textos de Qumrán no contienen información alguna directa sobre Jesús, suministran, sin embargo, una información muy rica y valiosa sobre la época en la que vivió. Qumrán ha contribuido por ello de modo decisivo a todo un movimiento de «vuelta al Jesús histórico». No es de extrañar que una corriente de estudios actual ponga el acento en la continuidad entre el Jesús de la historia y la cristología posterior (Hengel), frente a quienes, desde la época de Bousset, contraponen el Jesús histórico y el Cristo de la fe, la figura histórica de Jesús de Nazaret de la figura del Cristo resucitado y entronizado a la derecha del Dios Padre.

Los paralelos que se puedan establecer entre Jesús y Qumrán se refieren a aspectos o datos sueltos. A continuación se señalan, de forma muy escueta, algunos de los más significativos.

1. La actitud de Jesús hacia la riqueza es comparable a la de los esenios de Qumrán. Jesús renuncia abiertamente a todo género de propie-

dad privada y advierte sobre los peligros que entrañan las riquezas. La recomendación a los discípulos de no llevar dinero y de confiar en la hospitalidad de las comunidades a las que se dirigen (Mt 10,9) corresponde a lo que, según testimonio de Flavio Josefo (*Guerra* 2.8.4, n.º 142-146), era una práctica habitual de los esenios. No se tienen noticias de que otros grupos conocieran este tipo de práctica, que tiene, sin embargo, antecedentes en el Antiguo Testamento, por lo que no es necesario pensar que Jesús tuviera conocimiento de ella a través de los esenios. Jesús pudo haber hecho, él mismo y por iniciativa propia, una recomendación muy consonante con el espíritu de la tradición bíblica.

2. Jesús acompañaba sus curaciones y exorcismos con la imposición de manos sobre los enfermos y posesos. Los textos judíos de la época no relacionan la imposición de manos con la curación o el exorcismo. Un pasaje del *Génesis apócrifo* establece, por el contrario, esta relación:

Vino a mí y me pidió que fuese y rezase por el rey, e impusiese mis manos sobre él para que viviese... Yo recé por [...] e impuse mis manos sobre su cabeza. La plaga fue removida de él... (1Q*Génesis apócrifo*, 20,22.29) (Flusser).

La literatura mágica asiro-babilónica conoce esta práctica extendida seguramente en ambientes muy diversos y no sólo en el esenio, por lo que no cabe establecer con seguridad que Jesús fuera en este punto directamente deudor de los esenios.

3. La enseñanza de Jesús en relación con la prohibición del divorcio parecía no tener paralelo alguno en el mundo judío de la época. Cabe encontrar ahora una doctrina similar en el *Rollo del Templo*:

No tomará otra mujer además de ella, porque sólo ella estará con él todos los días de su vida. Si muriese, tomará para sí otra de la casa de su padre, de su familia (1Q*Rollo del Templo* 57,17-19; TQ, 223).

Otro texto del *Documento de Damasco* permite también una comparación:

Son capturados dos veces en la fornicación: por tomar dos mujeres en sus vidas, a pesar de que el principio de la creación es: «varón y varona los creó» (*Documento de Damasco* 4,20-21; TQ, 83).

Estos textos dan a entender que la doctrina esenia relativa al divorcio era conocida seguramente en época anterior a la creación de la comunidad de Qumrán, aunque de hecho ni Filón ni Josefo informan sobre ello. No deja de ser significativo el hecho de que tanto los pasajes del Nuevo Testamento alusivos al divorcio (Mc 10,6 y Mt 19,4) como el ci-

tado del *Documento de Damasco*, fundamentan la prohibición del divorcio en el orden primigenio establecido en la creación (Gén 1,27).

4. En los comienzos de la investigación sobre Qumrán, A. Jaubert propuso que la última cena de Jesús con sus discípulos había tenido lugar en el atardecer del miércoles de la semana de Pascua y no en la noche del viernes. Jesús siguió el calendario solar de los esenios, atestado en el libro de los *Jubileos* e indirectamente también en el *Documento de Damasco* (6,19). Algunos grupos cristianos utilizaban todavía este calendario un par de siglos más tarde en la época patrística. La investigación posterior (J. Blinzler) ha puesto en duda, sin embargo, los argumentos aducidos por A. Jaubert. Esta autora no tenía suficientemente en cuenta la enorme complejidad de los datos evangélicos y suponía, por otra parte, que la última cena tuvo un carácter pascual, lo cual dista mucho de haber sido probado definitivamente. Los evangelios suponen que la última cena tuvo lugar en el marco de la celebración de la Pascua judía, pero esta presentación puede responder más al deseo de conferir a la última cena un significado teológico y litúrgico que a la realidad de los hechos (Haag). Lo cierto es que aquellos aspectos en los que la última cena de Jesús no parece tener relación con la cena pascual judía encuentran, por el contrario, analogías en el tipo de comidas que celebraba la comunidad esenia.

En éste, como en otros muchos casos, la investigación se ha vuelto más cauta. Antes de afirmar que determinadas características de la última cena de Jesús tienen origen en las comidas de los esenios, es preciso tener en cuenta que existían con seguridad otros tipos de celebraciones, consistentes también en comidas religiosas o rituales, diferentes de la practicada por los esenios de Qumrán. Un ejemplo conocido es el de las comidas celebradas en las «hermandades» o *abuoth* de fariseos. La última cena de Jesús pudo tener aspectos similares a cualquiera de estas formas de celebración, dotadas todas ellas de un cierto carácter religioso, pudiendo tener también al mismo tiempo un carácter original y propio.

5. Dentro de una común referencia monoteísta, la concepción de Dios expresada en el Nuevo Testamento difiere respecto a la de los textos de Qumrán. Jesús se dirige a Dios, en un tono familiar, como *abba*, «padre» o «papá» (Mc 14,36; Gál 4,6; Rom 8,15). En el Antiguo Testamento es raro que un individuo se dirija a Dios utilizando el título de «Padre» (cf. Sir 51,10). En textos de Qumrán cabe encontrar dos ejemplos: «Mi Padre, mi Dios, no me abandones a los gentiles» (4Q*Salmo de Josué* [4Q372] 1,16, cf. E. Schuller, «A Preliminary Study of 4Q372 1»: RQ, 14 [1989-90], 352), «Mi padre y mi señor» (4Q460 5,6).

6. Un campo privilegiado del estudio comparativo entre el Nuevo Testamento y Qumrán es el que se refiere a los títulos aplicados a la per-

sona de Jesús: «Hijo de Dios», «Señor» (*Kyrios*), «Hijo del hombre» y «Siervo de Yahvé».

a) En el Antiguo Testamento el título «Hijo de Dios» tiene diversas aplicaciones y sentidos: se dice de los ángeles en sentido mitológico, del pueblo de Israel como pueblo elegido, de los reyes de la dinastía davídica considerados hijos adoptivos de la divinidad y, también, del israelita «justo» (Sir 4,10; Sab 2,18). Se ha querido atribuir en ocasiones al título «Hijo de Dios» un significado mesiánico del que, sin embargo, carece, tanto en el Antiguo Testamento (ni siquiera el texto de Sal 2,7 es un ejemplo válido), como en la literatura judía precristiana. Por otra parte, el emperador Augusto y otros muchos emperadores romanos ostentaron el título «hijo de dios» (*divi filius* o *theou huios*). Es lógico pensar que el uso de este título en el mundo greco-romano pesaba sobre los primeros cristianos, cuando éstos proclamaban que para ellos el «Hijo de Dios» era Jesús el Cristo. Los antecedentes del uso neotestamentario de este título hay que buscarlos, sin embargo, en el propio mundo bíblico y judío.

Un texto de Qumrán es designado precisamente con la sigla 4Q*Hijo de Dios* (4Q246). En el mismo se lee el siguiente pasaje:

Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será el reino de ellos; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. *Vacat*. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descansa de la espada» (II 1-4; TQ, 186).

El título «Hijo de Dios» (*bērēh dī 'ēl*) era conocido en Palestina en los siglos I a.C. y I d.C., pues el manuscrito que recoge este texto se remonta a la época herodiana. El texto citado utiliza los títulos «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo» (*bar 'elyôn*), así como el verbo «será denominado hijo...», que forman parte también del texto del relato de la anunciación en el evangelio de Lucas (1,32.35). La expresión de Lc 2,14, *anthrōpoi eudokias* («hombres del beneplácito [divino]»), en versión más tradicional «hombres de buena voluntad») encuentra también paralelo en Qumrán (Fitzmyer, 1958).

b) Antes de los descubrimientos de Qumrán era habitual afirmar que el título *Kyrios*, «Señor», aplicado a Jesús, tenía origen en el mismo título dicho de los dioses paganos en el mundo helenístico (W. Bousset, R. Bultmann, P. Vielhauer, H. Conzelmann). Esta afirmación parecía encontrar apoyo en textos como el de 1 Cor 8,5-6:

Pues aunque hay unos que se dicen dioses, en el cielo o en la tierra (como de hecho hay muchos «dioses» y muchos «señores»), pero nosotros tenemos un [solo] Dios, el Padre, del que [procede] el Universo y al que nosotros [estamos destinados], y un [solo] Señor, Jesucristo, por el que [existe] el universo, y nosotros también por él.

Según Bultmann, en el judaísmo no cabía aplicar a Dios y, sobre todo, a Jesús el título «el Señor», si éste no iba acompañado de algún

tipo de especificación, como la de «Señor del cielo y de la tierra» o «nuestro Señor». Dos textos de Qumrán han venido a probar que el uso del simple «el Señor» era bien posible en el judaísmo de la época. El *targum* de Job (11Q*tgJob* 24,6-7) utiliza el término «Señor» (*mārē'*) en paralelo con el de «Dios» (*'ēlāhā'*). Igualmente, en 4Q*Enb* (4Q202) 4,5 se lee la expresión «[Y a Gabriel le dijo] el Señor: Ve [a los bastardos...]» (p. 299). El título «(el) Señor» era bien conocido en el judaísmo. Los judeo-cristianos pudieron aplicarlo a Jesús resucitado.

En conclusión, estos dos títulos cristológicos, «Hijo de Dios» y «Señor», encierran explicación en el contexto del mundo judío sin que sea preciso recurrir al mundo griego pagano, aunque no cabe duda de que, desde un principio, la utilización de estos mismos títulos en relación con los dioses paganos ejerció un enorme influjo en el sentido y desarrollo de los títulos cristianos.

a) El origen y significado del título «hijo del hombre» ha dado lugar a continuos debates. En busca de explicación se ha acudido al mundo iranio e incluso al mundo cananeo prebíblico. Según Mowinckel, la imagen del «hijo del hombre» forma parte del sincretismo helenístico oriental y se ha de establecer una distinción neta entre la figura mítica del «hijo del hombre» y la figura nacional de un «mesías» judío. Mowinckel consideraba estos dos términos como verdaderos títulos. Sin embargo, hoy no se acepta que la designación «Hijo del hombre» constituye un verdadero título (Vermes). La idea de un salvador celestial aparece con frecuencia en los textos, en formas e imágenes muy diversas y muy confusas también. En Daniel y el *Rollo de la Guerra* (1QM), el salvador es el arcángel Miguel; en 11Q*Melch* es Melquisedec; en los *Oráculos Sibílicos* (cap. 5), el hombre del cielo; en 4 Esdras, el hombre del mar, etc. Estos textos constituyen el trasfondo sobre el que estudiar la figura neotestamentaria del «hijo del hombre» que viene sobre las nubes con los ángeles («uno como hijo de hombre» en Dan 7 y «este hijo de hombre» en las Parábolas de 1 Enoc). Las diferencias de formulación no tienen importancia frente a la idea de esperanza en una salvación aportada por un salvador celestial.

La expresión «hijo del hombre» es conocida en los textos de Qumrán. La versión griega (*ho huios tou anthrōpou*) no deja de resultar extraña. Precedida del artículo, «el hijo del hombre», es frecuente en la tradición de los evangelios sinópticos (Mc 2,10; Mt 9,6; Lc 5,24; Mt 11,19; Lc 7,34). La expresión sin artículo, «hijo del hombre» (Ap 1,13; 14,14; Heb 2,6; Jn 12,34), resulta menos extraña; puede tratarse muy bien de un semitismo que traduce la expresión hebrea *ben 'ādām* o la correspondiente aramea *bar 'ēnāš*, con el sentido genérico de «hombre», «ser humano» (Dan 7,13). La expresión aparece en textos de Qumrán como el siguiente: «Multiplicaré tus descendientes como el polvo de la tierra que nadie (literalmente, «que hijo de hombre no») puede contar» (1Q*apGn* 21,13, p. 285). Se encuentra también en el *targum* de Job, en traducción del pasaje de Job 35,8: «[A un hombre como tú] (le afecta) tu

pecado, a un hijo del hombre tu justicia» (11QTgJob 26,2-3, p. 198). Estas expresiones eran conocidas en el mundo judío de la época de Jesús tanto en el sentido indefinido de «alguien», como en el genérico de «hombre», «ser humano». No se encuentra, sin embargo, ningún ejemplo de uso de tal expresión en forma de título, como es el caso en el Nuevo Testamento, ni tampoco como sustituto del pronombre de primera persona singular «yo», tal como se encuentra en los *targumim*. Así, pues, el uso neotestamentario sigue teniendo un carácter original y único.

d) Los textos de Qumrán aplican con frecuencia el título «siervo» a Moisés, a David y a los profetas. En los textos oracionales la expresión «tu siervo» equivale a la simple referencia pronominal «yo». Ningún texto de Qumrán ofrece, sin embargo, la expresión «siervo de Yahvé», típica de las profecías bíblicas sobre el Siervo sufriente (Is 40-53). No puede decirse que el motivo de un «Mesías sufriente» sea en modo alguno característico del Antiguo Testamento ni es probable tampoco que aparezca en texto alguno de Qumrán. Este motivo se encuentra, por el contrario, en el Nuevo Testamento y sólo en pasajes de la obra lucana, sea en el evangelio o en los Hechos de los Apóstoles (Lc 24,26; Hech 3,18; 26,23).

III. EL EVANGELIO DE MATEO Y LOS TEXTOS DE QUMRAN

Al igual que en los apartados anteriores, nos limitamos a seleccionar algunos de los paralelos más llamativos entre los textos de Qumrán y los evangelios, el de Mateo en primer lugar.

1. El Sermón de la Montaña contiene una colección de nueve bienaventuranzas (5,3-11). El género literario denominado «bienaventuranza», caracterizado por la expresión «Bendito/s el/los que... (por-que...)», era bien conocido en el Antiguo Testamento, de modo particular en la literatura sapiencial (Sal 1,1; 2,12; Prov 3,13; 8,32.34; Ecl 10,17; Sab 3,13). Un manuscrito publicado recientemente (4Q525) ha deparado toda una colección de bienaventuras qumránicas:

[Bendito aquel que dice la verdad] con un corazón puro,
y no calumnia con su lengua.
Benditos quienes se apegan a sus leyes,
y no se apegan a caminos perversos.
Benditos quienes se regocijan en ella,
y no indagan en caminos locos.
Benditos quienes la buscan con manos puras,
y no la solicitan con corazón traidor.
Bendito el hombre que alcanza la Sabiduría,
y camina en la ley del Altísimo,
y aplica su corazón a sus caminos,

y se obliga a su disciplina,
y en sus correcciones se complace siempre;
y no la abandona en la aflicción de [sus] males,
y al tiempo de la congoja no la desecha,
y no la olvida [en los días de] espanto,
y en la aflicción de su alma no la aborrece.
Pues siempre piensa en ella,
y en su mal él medita [la ley],
[y durante toda] su existencia [piensa] en ella,
[y la pone] ante sus ojos
para no marchar por caminos [de maldad...]
(4QBienaventuranzas, frag. 2, col. II 1-7; TQ, 410-411).

El texto hace referencia seguramente a la «Sabiduría» o tal vez más bien a la «Ley». La correspondencia entre Sabiduría y Ley hace que, en cualquiera de los casos, el sentido de la composición no cambie. Ésta reviste en todo caso un carácter sapiencial. Las bienaventuranzas del evangelio de Mateo presentan un carácter escatológico más acentuado. Es evidente que Jesús y los evangelistas hicieron uso de un género literario, la «bienaventuranza» suelta o en colección, bien conocido en el Antiguo Testamento y en el judaísmo de la época.

2. Las dudas que José manifiesta ante el nacimiento del hijo de María encuentran un cierto paralelismo en las dudas del patriarca prediluviano Lamec, expresadas en el *Génesis apócrifo*:

He aquí que entonces pensé en mi corazón que la concepción era obra de los Vigilantes, y la preñez de los Santos, y pertenecía a los Gigan[tes, ...] y mi corazón se trastornó en mi interior por causa de este niño. *Vacat* [...] Entonces, yo Lamec, me asusté y acudí a Bitenós, mi mujer, [y dije: ...]. [Júrame] por el Altísimo, por el Gran Señor, por el Rey del Uni[verso, ...] [...] los hijos del cielo, que de veras me harás saber todo... (1QapGn 2,1-27; TQ, 280-281).

La continuación del relato deja bien a las claras que el nacimiento de Noé es fruto de la unión de sus padres, pero en el texto queda flotando la idea y la posibilidad de que la concepción podía haber tomado forma de diferente manera (Fitzmyer, 1973, 400).

3. La formulación de la frase «Habéis oído lo que se ha dicho: “amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo”» (Mt 5,43) da a entender que Jesús está haciendo referencia a un texto bíblico conocido. Las dos expresiones «amarás a tu prójimo» y «odiarás a tu enemigo» deberían figurar en algún pasaje del Antiguo Testamento o en algún escrito judío de la época. La primera se encuentra efectivamente en Lev 19,18. El mandato de «odiar al enemigo» no encuentra, por el contrario, paralelo alguno, si no es en dos pasajes de la *Regla de la Comunidad*:

... amar a todos los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios» (1QS 1,9-10, p. 49); Y éstas son las disposiciones de conducta para el Instructor en estos tiempos, sobre su amor y su odio. Odio eterno con los hombres de la fosa... (1QS 9,21-22; TQ, 60).

4. La afirmación de Jesús «Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto» (Mt 5,48) puede ser relacionada con la expresión qumránica «a fin de que se unan en el consejo de Dios y marchen perfectamente en su presencia» (1QS 1,8, p. 49). Se echa de menos, sin embargo, la designación de Dios como «Padre celestial».

5. La doctrina de los dos «camino», expresada en Mt 7,13-14 y desarrollada más tarde en la literatura cristiana primitiva tiene antecedentes en un pasaje de la *Regla de la Comunidad*, que presenta un marcado acento dualista:

En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas (1QS 3,20-21; TQ, 52).

6. La afirmación de Jesús relativa a la construcción de la Iglesia sobre la «piedra» que es «Pedro», contra la cual (la piedra-la Iglesia) las puertas del infierno no prevalecerán (Mt 16,16-19), encuentra una cierta similitud en una frase de la *Regla de la Comunidad*, en la que falta, sin embargo, el término *qahal*, correspondiente a «Iglesia», así como la referencia a la construcción de la comunidad sobre una persona (Pedro):

Cuando estas cosas existan en Israel, el consejo de la comunidad será establecido en verdad. *Vacat*. como una plantación eterna, una casa santa para Israel y el fundamento del santo de los santos para Aarón, testigos verdaderos para el juicio y escogidos de la voluntad (de Dios) para expiar por la tierra y para devolver a los impíos su retribución. *Vacat*. Ella será la muralla probada, la piedra angular preciosa que no *Vacat*. /cuyos fundamentos no/ vacilarán y no temblarán en su lugar (1QS 8,4-8; TQ, 58).

7. Las recomendaciones sobre la corrección fraterna recogidas en Mt 18,15-17 y puestas en boca de Jesús encuentran también determinados puntos de contacto en las normas de convivencia de la comunidad de Qumrán, en especial por lo que se refiere al proceso de reprensión en tres etapas. El texto de Mateo dice así:

Si tu hermano peca contra ti, vete a corregirlo entre él y tú solos. Si te escucha, ganaste a tu hermano; y si no te escucha, todavía llévate a uno o dos, para que «toda causa se base sobre la declaración de dos o tres testigos»; y si no quiere escucharlos, dí[lo] a la Iglesia; y si tampoco quiere escuchar a la Iglesia, considéralo como al gentil y al publicano.

El texto de la *Regla de la Comunidad* es el siguiente:

Que uno reprenda a su prójimo en la verdad, en la humildad y en el amor misericordioso para con el hombre. *Vacat*. Que nadie hable a su hermano con ira o murmurando, o con dura [cerviz, o con celoso] espíritu maligno, y que no le odie [en la obstinación] de su corazón, sino que le reprenda en el día para no incurrir en pecado por su culpa. Y además que nadie lleve un asunto contra su prójimo delante de los Numerosos si no es con reprensión ante testigos (1QS 5,24-6,1; TQ, 55-56).

IV. EL EVANGELIO DE JUAN Y EL DUALISMO QUMRANICO

Los críticos difieren en sus propuestas, pero no cabe duda de que el evangelio de Juan fue compuesto a lo largo de un período de bastantes años, al tiempo que se desarrollaba toda una escuela de pensamiento joánico (Hengel). Este evangelio recoge e integra elementos de origen muy diverso, provenientes de textos de Qumrán, de la apocalíptica judía, de la literatura sapiencial, del midrás rabínico, del misticismo de las *hekhlat* y de textos gnósticos. Es posible que este evangelio arranque de una enseñanza oral esotérica, comparable a la de la Academia de Platón. Predomina lo judío, pero no está ausente lo griego helenístico.

1. El dualismo ético y escatológico expresado en el evangelio de Juan a través de la oposición luz-tinieblas (Jn 1,4-5; 3,19; 12,35; 1 Jn 1,5-6) y verdad-mentira (Jn 3,21; 8,44; 1 Jn 2,21.27; 4,6) encuentra mejores paralelos en el dualismo ético de Qumrán que no en las ideas mandeas o en el *Corpus hermeticum*, traídas a colación por R. Bultmann, C. H. Dodd y otros.

En la *Regla de la Comunidad* se lee el siguiente pasaje: «Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras» (1QS 3,25). El Ángel de la luz es llamado también «espíritu de la luz» (1QS 3,25), «espíritu de verdad» (1QS 4,21.23; 1QM 13,10), «príncipe de la luz» (1QS 3,20; CD 5,18; 1QM 13,10), «espíritu santo» (1QS 4,21; 9,3; 1QH 7,7, etc.). El ángel de las tinieblas es designado «espíritu de iniquidad» (1QS 3,18-19; 4,20.23). Otros pasajes contraponen «espíritu de verdad» y «espíritu de injusticia», «espíritu de santidad» y «espíritu impuro» (1QS 4,20-23, p. 54). Cabe citar un texto en extensión:

Del manantial de la luz provienen las generaciones de la verdad y de la fuente de tinieblas las generaciones de falsedad. En mano del Príncipe de las luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas está todo el dominio sobre los hijos de la falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas. A causa del Ángel de las tinieblas se extraviaban todos los hijos de la justicia, y todos sus pecados, sus iniquidades, sus faltas y sus obras rebeldes, están bajo su dominio de acuerdo con los misterios de Dios, hasta su tiempo; y todos sus castigos y sus momentos de aflicción son causados por el dominio de su hostilidad; y todos los espíritus de su lote hacen caer a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel y el ángel de su verdad ayudan a todos los hijos de la

luz. «Él creó a los ángeles de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos fundó todas las obras» (1QS 3,19-25; TQ, 52).

El evangelio de Juan aplica los calificativos qumránicos de «ángel príncipe de la luz» y «espíritu de verdad (que conduce a los hijos de la luz)» a Jesús, luz del mundo y verdad, y al Paráclito, Espíritu de verdad. Es preciso observar, sin embargo, que la comunidad cristiana se constituye por la fe en la persona y en la misión de Jesús que encarna la verdad; la comunidad qumránica se basa en la interpretación de la verdad revelada en la Torah.

La expresión «hijos de» la luz o de las tinieblas no se encuentra en el Antiguo Testamento y tampoco en la literatura rabínica. Ello hace más llamativo el paralelo con Qumrán. El evangelio de Juan habla de «la luz que brilla en las tinieblas» (1,5), de «la luz del mundo» (8,12), y de una batalla entre luz y tinieblas: «Y la Luz brilla en la oscuridad, y la oscuridad no la ha sofocado» (1,5). El texto 12,35-36 ofrece esta misma oposición:

«Todavía un poco de tiempo estará la luz entre vosotros. Caminad mientras tenéis la luz, para que la oscuridad no se apodere de vosotros. El que camina en la oscuridad no sabe a dónde va. Mientras tenéis la luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz.»

La expresión «hijos de (la) luz» aparece también en otros pasajes del Nuevo Testamento, como 1 Tes 5,5 o Lc 16,8, pero no así la expresión «hijos de la oscuridad» ni tampoco la oposición entre unos y otros. Ello significa que no todos los escritos del Nuevo Testamento incorporan esta terminología propia del judaísmo palestino de la época.

2. El Prólogo del evangelio de Juan presenta otros paralelos con textos de Qumrán, que hacen referencia a Dios creador y a su sabiduría manifestada en la creación: todo existe y sucede porque Dios en su sabiduría así lo ha ordenado. Un pasaje poético de la *Regla de la Comunidad* dice así:

Por su conocimiento existirá todo
y todo lo que existe
es él quien lo asienta con sus cálculos,
y nada se hace fuera de él
(1QS 11,11; TQ, 64-65).

Otros textos himnicos expresan la misma idea:

En tu sabiduría es[tableciste...] eterno;
antes de crearlos conoces todas sus obras
por siempre jamás. [...]
[Sin ti] nada es hecho,
y nada es conocido sin tu beneplácito
(1QHodayot 9,7-8; TQ, 363).

Y en la sabiduría de tu conocimiento
has establecido su trayectoria
antes de que existan.
Y según [tu beneplácito] sucede todo,
y sin ti nada se hace
(1QHodayot 9,19-20; TQ, 364).

Cabe citar todavía un texto en prosa de la misma *Regla*:

«Del Dios del conocimiento proviene todo lo que es y lo que será. Antes de que existieran fijó todos sus planes y cuando existen completan sus obras de acuerdo con sus instrucciones, según es plan glorioso y sin cambiar nada. En su mano están las leyes de todas las cosas, y él las sostiene en todas sus necesidades. Él creó al hombre para caminar el mundo, y puso en él dos espíritus, para que marche por ellos hasta el tiempo de su visita: son los espíritus de la verdad y de la falsedad (1QS 3,15-19; TQ, 52).»

Salta a la vista el parecido de estos textos con expresiones como la del evangelio de Juan: «Todo se hizo por medio de él (el Logos), y sin él no se hizo nada de lo que se ha hecho» (1,3). Los textos de Qumrán no hablan, sin embargo, de un Logos personificado ni apuntan remotamente a otras ideas específicamente cristianas.

V. LAS CARTAS DE PABLO Y LOS TEXTOS DE QUMRAN

Las cartas paulinas muestran evidentes puntos de contacto con los escritos de Qumrán, pero ello no quiere decir que se hayan de poner a cuenta del influjo esenio muchas de las ideas y expresiones de Pablo (Fitzmyer). Es más probable que discípulos de Pablo, miembros de la escuela paulina como los que compusieron la carta a los Efesios, tuvieran un contacto más directo con corrientes esenias (Kuhn) o tal vez con grupos esenios convertidos al cristianismo.

Términos muy característicos de las cartas de Pablo encuentran analogías llamativas en los textos de Qumrán: misterio, carne y espíritu, poder, perfecto, verdad, santo, etc. Igualmente, ideas que se consideraban propias y características de Pablo se encuentran ya en el judaísmo de la época (300 a.C.-200 d.C.): la naturaleza pecadora del hombre (Rom 3,23; 1QH 1,22), la incapacidad del hombre para ganar el perdón de Dios (Gál 2,16; 1QH 4,30), la insistencia en la importancia del Espíritu e ideas como la de que la Ley no es un medio suficiente para conseguir la justificación ante Dios, que sólo Dios puede hacer al hombre justo y que Dios predestinó para la salvación únicamente a los que él llamó (Murphy-O'Connor). A la hora de establecer paralelos entre los textos paulinos y los qumránicos hay que evitar picar datos de unos textos y de otros, sin método crítico alguno, haciendo un revoltijo de textos que nunca tuvieron relación alguna entre ellos.

1. Ya en los inicios de la investigación sobre Qumrán, K. G. Kuhn llamó la atención sobre un pasaje de la segunda carta a los Corintios (6,14-7,1) que tiene evidentes paralelos en textos de Qumrán así como en obras de Filón de Alejandría. El texto de Pablo es el siguiente:

No forméis una pareja desigual unidos al yugo con [los] infieles; pues, ¿qué sociedad [pueden formar la] justicia y [la] iniquidad? ¿O qué asociación entre [la] luz y [la] oscuridad? ¿Y qué armonía entre Cristo y Belial, o qué parte [tiene el] fiel con [el] infiel? ¿Y qué acuerdo entre [el] santuario de Dios y [los] ídolos? Pues nosotros somos [el] santuario de Dios vivo, como dijo Dios: «Habitaré y caminaré entre ellos, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo; por eso salid de en medio de ellos y separaos, dice [el] Señor, y no toqués [nada] impuro; y yo os acogeré y seré para vosotros un padre, y vosotros seréis para mí hijos e hijas», dice [el] Señor todopoderoso. Así, pues, queridos hermanos, teniendo estas promesas, purifiquémonos de toda mancha de [la] carne y de [el] espíritu, llevando a término [nuestra] santificación en [el] temor de Dios.

Este texto paulino encuentra paralelos en pasajes de los *Himnos* de la comunidad de Qumrán, que oponen también justicia e iniquidad, luz y oscuridad, carne y espíritu, y hacen referencia a la purificación y a la separación radical respecto a los impíos y a Belial. Algunos estudiosos suponen que el texto paulino responde efectivamente a un influjo esenio directo, pero consideran al mismo tiempo que el pasaje no es original sino que constituye una interpolación en el texto de la carta. Se trata de una exhortación bautismal similar a las contenidas en textos como los de Hech 26,18 y Col 1,12-14.

Se ha propuesto también la hipótesis según la cual el pasaje de 2 Cor 6,14-7,1 refleja ideas teológicas de los adversarios de Pablo, lo cual conduce a suponer que la «herejía» de los colosenses tenía características y raíces esenias. Si este pasaje tiene efectivamente un origen esenio, su presencia en la carta de Pablo podría ser puesta en relación con la deportación de dos mil familias judías de Babilonia a Asia Menor en tiempo de Antíoco III, bastante antes de que la comunidad de Qumrán hubiera llegado a formarse. Cabe recurrir también a la hipótesis según la cual, tras la destrucción de la comunidad de Qumrán, algunos miembros de la misma u otros esenios huyeron a Asia Menor y allí influyeron en grupos cuyas ideas encuentran expresión en el citado pasaje paulino. La teología de este pasaje es, en todo caso, marcadamente dualista, y su origen, seguramente judeo-cristiano. Tanto la cuestión relativa al posible origen esenio de la exhortación bautismal recogida en la carta a los Corintios, como la que se refiere al cauce por el cual esta exhortación llegó a entrar en la carta de Pablo, no tienen hoy fácil respuesta, dada la complejidad de los datos que es preciso manejar y la falta de otros muchos de los que no nos ha llegado noticia.

2. La carta a los Efesios parece ser la que mejores paralelos ofrece con los textos de Qumrán tanto en lo relativo a la lengua y estilo como a

las ideas expuestas (K. G. Kuhn, Murphy-O'Connor). Kuhn llamó muy pronto la atención sobre los puntos de contacto existentes entre el pasaje de Ef 5,5-11 y diversos textos de Qumrán. El texto paulino es el siguiente:

Pues tened bien sabido que ningún fornicario, o impuro, o avaro (es decir, idólatra) tendrá parte en la herencia del reino de Cristo y de Dios. Que nadie os engañe con frases vacías, pues por esas cosas descarga la ira de Dios sobre los hijos de la desobediencia. Así que no os hagáis cómplices de ellos; pues en otro tiempo erais oscuridad, pero ahora [sois] luz en [el] Señor; proceded como hijos de [la] luz —pues el fruto de la luz [consiste] en toda clase de bondad, justicia y verdad—, sabiendo discernir qué es lo que agrada a [el] Señor; y no participéis en las obras infructuosas de la oscuridad, antes bien probadlas abiertamente.

El lector podrá juzgar por sí mismo comparando el texto de Pablo con los siguientes pasajes de textos qumránicos:

Al espíritu perverso lo has purificado del gran pecado, para que pueda ocupar su puesto con el ejército de los santos, y pueda entrar en comunión con la congregación de los hijos de los cielos (1QHodayot^a 11,21-22); Que por la alianza se comprometa a separarse de todos los hombres de iniquidad que marchan por caminos de impiedad (1QS 5,10-11); En mano del Príncipe de las Luces está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz (1QS 3,20); Para obrar juntos la verdad y la humildad, la justicia y el derecho, el amor misericordioso y la conducta modesta en todos sus caminos (1QS 5,3-4); Maldito seas, sin misericordia, por las tinieblas de tus obras... (1QS 2,7).

3. La idea paulina de la justificación por la fe encuentra ciertos paralelos en textos de Qumrán como el del himno conclusivo de la *Regla de la Comunidad*:

Pero yo pertenezco a la humanidad impía,
a la asamblea de la carne inicua;
mis faltas, mis transgresiones, mis pecados, [...]
con las perversiones de mi corazón,
pertenecen a la asamblea de los gusanos
y de quienes marchan en tinieblas.
Pues al hombre (no le pertenece) su camino,
ni al ser humano el afirmar su paso;
puesto que el juicio (le pertenece) a Dios
y de su mano viene la perfección del camino,
por su conocimiento existirá todo,
y todo lo que existe
es él quien lo asienta con sus cálculos,
y nada se hace fuera de él.
En cuanto a mí, si yo tropiezo,
las misericordias de Dios serán mi salvación por siempre;
si yo caigo en pecado de carne,
en la justicia de Dios, que permanece eternamente, estará mi juicio;

si comienza mi aflicción
 él librará mi alma de la fosa
 y hará firmes mis pasos en el camino;
 me acercará por sus misericordias,
 y por sus gracias introducirá mi juicio;
 me juzgará en la justicia de su verdad,
 y en la abundancia de su bondad
 expiará por siempre todos mis pecados;
 en su justicia me purificará
 de la impureza del ser humano
 y del pecado de los hijos de hombres,
 para que alabe a Dios por su justicia
 y al Altísimo por su majestad.
 Bendito seas, Dios mío,
 que abres el corazón de tu siervo al conocimiento!

(1QRegla de la Comunidad XI,11-15; TQ, 64-65).

El autor de los *Himnos* reconoce su ser pecador. Cabe encontrar un paralelo de ello en la carta a los Romanos 3,23: «porque todos pecaron y les falta la gloria de Dios». El texto de Qumrán habla de «la justicia de Dios» al igual que lo hace Rom 1,17. El autor de los *Himnos* cree que en el juicio de Dios intervendrá también la gracia del mismo Dios: «por sus gracias introducirá mi juicio; me juzgará en la justicia de su verdad, y en la abundancia de su bondad». La idea paulina de la justicia de Dios y de la justificación por la gracia encuentra de algún modo un antecedente en estos textos: el pecador se ve juzgado por Dios y liberado, al mismo tiempo, por la gracia de Dios. Pablo atribuye todo ello a Cristo, quien libera al pecador ante el tribunal de Dios (Rom 4,24-25). Por otra parte, la justificación se cumple por gracia de Dios a través de la fe.

Es preciso evitar en cualquier caso la tentación de leer ideas o términos paulinos en textos de Qumrán. Es fácil encontrar paralelos en los textos qumránicos, cuando éstos han sido previamente «cristianizados» atribuyéndoles un significado que no tenían.

Si se atiende sólo a los puntos de contacto entre los textos neotestamentarios y los de Qumrán, se puede obtener una visión distorsionada de unos y de otros. Es preciso no olvidar los puntos de divergencia, cuya consideración hemos pasado aquí por alto, y que resultan ser los más numerosos y, por lo general, los más significativos. Así, por ejemplo, los conceptos de «Ley» y «Alianza» son fundamentales en los textos de Qumrán. En el mensaje de Jesús predomina, por el contrario, el concepto de «Reino de Dios», muy marginal en los textos de Qumrán, con la sola excepción de los *Cánticos del sacrificio sabático*: «Y contarán el esplendor de su reino según su conocimiento, y exaltarán [su gloria en todos] los cielos de su reino» (frag. 2,3-4).

En línea con textos del Antiguo Testamento, en particular del profeta Ezequiel, los escritos de Qumrán ponen el acento en la trascendencia

divina y presentan la figura de un Dios que desencadena su ira contra las generaciones de los hombres unas tras otras. En cada generación Dios no deja subsistir más que a un pequeño resto (*Documento de Damasco* 3,13). Estos textos constituyen un eslabón entre el Antiguo Testamento y la doctrina paulina de Rom 9-11, pero ofrecen, por otra parte, un fuerte contraste con textos evangélicos que hablan del Dios Padre, «que hace salir su sol sobre malos y buenos y llueve sobre justos e injustos» (Mt 5,45), o del Padre que ordena matar el novillo cebado al retorno del hijo pródigo (Lc 15,23). A la postre la imagen global que los textos evangélicos ofrecen del mensaje de Jesús y de su figura contrasta con las actitudes extremadamente rigoristas expresadas en los textos de la secta de Qumrán.

BIBLIOGRAFIA

- Betz, O., «Was John the Baptist an Essene?»: *Bible Review* 6 (1990), 18-25.
 Charlesworth, J. H. (ed.), *John and the Dead Sea Scrolls*, New York, 1991.
 Charlesworth, J. H., *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, New York, 1988.
 Daniélou, J., *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, Paris, 1957.
 Fitzmyer, J. A., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, Missoula, MT, 1974.
 Hjerl-Hansen, B., «Did Christ Know the Qumran Sect?»: *RQ* 1 (1958-59), 495-508.
 Jaubert, Annie, *La date de la Cène*, Paris, 1957.
 Kuhn, K.G., «Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte und das Neue Testament»: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 47 (1950), 192-211.
 LaSor, W. S., *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Grand Rapids, 1972.
 Murphy-O'Connor, J. (ed.), *Paul and Qumran: Studies in New Testament Exegesis*, London, 1968.
 Sandmel, S., «Parallelomania»: *Journal of Biblical Literature* 81 (1962), 1-13.
 Stegemann, H., *Die Entstehung der Qumrangemeinde*, Bonn, 1971 (edición privada).
 Stendahl, K. (ed.), *The Scrolls and the New Testament, With a new Introduction by James H. Charlesworth*, New York, 1992.

LA REPRESION FRATERNA EN QUMRAN Y MT 18,15-17¹

Florentino García Martínez

Ya en la primera traducción de la *Regla de la Comunidad*, W. H. Brownlee² señalaba las relaciones mutuas entre 1QS V,26-VI,1 y Mt 18,15-17, distanciándose de la interpretación que M. Burrows y S. Iwry proponían para el pasaje en cuestión³. Nada tiene, pues, de extraño que en la primera década de investigación qumránica el procedimiento de reprensión fraterna qumránica fuera aducido con frecuencia como uno de los paralelos que permiten explicar el proceso de reprensión fraterna reflejado en el texto de Mateo⁴. Las posiciones de los diversos autores que se ocuparon del tema en esa década pueden agruparse en dos categorías: la de quienes mantienen la dependencia del texto evangélico con relación a los textos qumránicos⁵ y la de quienes ven ambos textos como desarrollos paralelos a partir de una misma base bíblica pero independientes entre sí⁶. Pero tanto, unos como otros parten del supuesto de que ambos procesos

1. Texto escrito a petición del profesor Jesús Peláez, y publicado en la revista *Filología Neotestamentaria* 2 (1989), 23-40.

2. W. H. Brownlee, *The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes*, en BASOR Supplementary Studies 10-12, New Haven, 1951.

3. Brownlee añadía en nota: «La enseñanza de Jesús en Mt 18,15-17 nos proporciona la clave para interpretar el pasaje. Jesús especifica tres estadios para tratar con el hermano que yerra: 1) reprensión personal, v. 15; 2) reprensión ante testigos, v. 16; 3) reprensión ante la Iglesia, v. 17. La primera de estas reprensiones coincide con 1QS V,25-26; la segunda, con la «reprensión ante testigos» de VI,1; la tercera, con la «acusación [...] en presencia de los Numerosos», VI,1. M. Burrows y S. Iwry no están de acuerdo con esta interpretación y prefieren traducir aquí «acusación [...] sin prueba», 22.

4. H. Braun, «Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959)»: *Theologische Rundschau* 28 (1962), 134-136 ofrece un excelente panorama de los distintos estudios sobre el tema. Ver igualmente su obra *Qumran und das Neue Testament* I, Tübingen, 1966, 338-40.

5. Así, por ejemplo, H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*. II, Tübingen, 1957, 26, y J. Schmitt, «Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Eglise primitive à la lumière des textes de Qumrân», en *Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strasbourg 25-27 mai 1955*, Paris, 1957, 99-100.

6. Así, por ejemplo, J. Carmignac, *Le Docteur de Justice et Jésus Christ*, Paris, 1957, 80.

de reprensión fraterna reflejan una misma realidad, realidad que termina eventualmente por expresarse en una praxis ligeramente distinta. Es este supuesto el que aquí queremos examinar con un cierto detalle, ya que en los estudios de estos primeros diez años de investigación qumránica, más que de un análisis en profundidad del problema, se trata de alusiones rápidas al mismo, y porque los estudios posteriores aceptan este supuesto como algo ya definitivamente probado⁷. No parece, pues, fuera de lugar considerar de nuevo los datos aportados por los textos qumránicos para precisar los elementos que pueden ayudar a una mejor comprensión del texto neotestamentario. Tanto más, cuando que el proceso qumránico de reprensión fraterna es hoy día mejor conocido gracias a los estudios de L. Schiffman, que lo ha analizado y comparado con la *hatra'ah* rabínica⁸, y de G. Forkman, que lo ha comparado con el *nidduy* rabínico⁹.

I. LA REPRESION QUMRANICA

La ley qumránica de la reprensión se halla formulada explícitamente en el texto ya citado de *IQS* V,24-VI,1 y en *CD* IX,2-8¹⁰, textos que conviene analizar con un cierto detalle para comprender los motivos y la forma concreta que en ellos adquiere la ley de la reprensión y para mejor entender otras alusiones aisladas a la misma dentro de los escritos qumránicos.

CD IX,2-8¹¹

Y en cuanto a lo que dice: «No te vengues ni guardes rencor a los hijos de tu pueblo» [Levítico 19,18], todo hombre de entre los que entraron en la alianza que in-

7. Estos estudios han sido hechos desde una perspectiva neotestamentaria y se concentran en el texto de Mateo. Entre ellos merecen citarse (por orden cronológico): J. Gnllka, «Die Kirche des Matthäus und die Gemeinde von Qumrân: *Biblische Zeitschrift* N.F. 7 (1963), 43-63; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1963, 220-224; W. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*. *Mt.* 17,22-18,35, Roma, 1970; G. Bornkamm, «Die Binde- und Lösegewalt in der Kirche des Matthäus», en *Geschichte und Glaube* II, München, 1971, 37-50; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus*, Münster, 1973, 226-232; G. Künzel, *Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäus-Evangeliums*, Stuttgart 1978, 194 ss; G. Barth, «Auseinandersetzungen um die Kirchenzucht im Umkreis des Matthäusevangeliums»: *ZNW* 69 (1978), 158-177; S. H. Brooks, *Matthew's Community. The evidence of his special sayings material*, Sheffield 1983, 99-107; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*. II (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg-Basel-Wien, 1988, 134-142.

8. L. H. Schiffman, *Sectarian Law in the Dead Sea Scrolls. Courts, Testimony and the Penal Code* (Brown Judaic Studies 33), Chico, 1983, 89-109; Id., «Reproof as a Requisite for Punishment in the Law of the Dead Sea Scrolls», en B. S. Jackson (ed.), *Jewish Law Association Studies* II, Atlanta, 1986, 59-74.

9. G. Forkman, *The Limits of the Religious Community*, Lund, 1972.

10. Aquí podemos prescindir del problema de si ambos textos legislan para una misma o para distintas comunidades, puesto que ambas legislaciones son concordantes.

11. Empleamos para nuestra traducción el facsímil de *CD* editado por E. Qimron en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered*, Jerusalem 1992, que contiene las variantes de las copias encontradas en la Cueva 4 de Qumrán, y la edición de Ch. Rabin, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958.

troduzca contra su prójimo una acusación [lit. palabra] que no es con reprensión (*bhwkb*) ante testigos, y que la introduzca cuando está airado o la cuenta a sus ancianos para que lo desprecien, éste es «el que se venga y guarda rencor». ¿Acaso no está escrito que sólo «Él se venga de sus adversarios y Él guarda rencor a sus enemigos» [Nahún 1,2]? Si guardó silencio sobre él de un día para otro, o le acusó de una ofensa capital cuando estaba airado contra él, su culpa está sobre él¹² pues no cumplió el mandamiento de Dios que le dice: «Tú deberás reprender a tu prójimo para no incurrir en pecado por su causa» [Levítico 19,17] (*TQ*, 87).

Este texto nos muestra claramente que la *halaká* qumránica ha llegado a la formulación de la exigencia de la reprensión ante testigos mediante la exégesis de Lv 19,17-18. Muestra igualmente que se trata de una *halaká* específica de los miembros de la secta, puesto que la formulación sólo concierne a todos aquellos «que entraron en la alianza»¹³, e indica que en los escritos qumránicos el término *bhwkb* se emplea como término técnico para designar la comprensión qumránica del *bhwkb* bíblico, es decir, la reprensión «ante testigos».

El texto se halla dividido en dos partes separadas por la cita de Nahún 1,2 y encuadradas por las citas de Lv 19,18 y Lv 19,17. La *halaká* de la primera parte contiene aparentemente tres elementos distintos: acusación sin reprensión ante testigos; acusación cuando se está airado; acusación para provocar el desprecio; pero una examen atento de la formulación permite concluir que los dos últimos elementos no son más que una explicitación del primero, con el que están en paralelo, es decir, que toda acusación que no es una reprensión ante testigos es considerada como motivada o por la cólera o por el deseo de desprestigiar al prójimo y como tal es considerada como una violación del precepto de Lv 19,18. Quien cometa tal acción es definido, parafraseando al texto bíblico, como «el que se venga y guarda rencor», y el texto de Nahún sirve

12. Siguiendo la corrección de *'nh bw* por *'wnw bw*. Esta corrección fue propuesta por Schechter y es aceptada por Schiffman; se apoya en el empleo en Núm 30,16 de *'wnh* y en la presencia de *'wunw* en el texto paralelo *IQS* VI,1. La traducción literal del texto de la geniza conservado: «él ha testimoniado contra él», parece tautológica y los traductores que la adoptan no consiguen explicar la relación de la frase con el texto precedente; de hecho, y para obviar esta dificultad, las últimas traducciones publicadas, aún conservando la lectura *'nh bw*, le dan un sentido reflexivo: «él ha testimoniado contra sí mismo», llegando así a una significación semejante a la que nosotros adoptamos (por ejemplo, G. Vermes, *The Dead Sea Scrolls in English*, Sheffield, 1988, 93; A. Dupont Sommer, en *La Bible. Ecrits Inter-testamentaires*, Paris, 1987, 168. I. Robinson, «A Note on Damascus Document IX,7»: *Revue de Qumrân* 9 (1977-78), 237-220, propone traducir la frase: «[Dios] ha decretado contra él», pero su solución (dar a *'nh* el significado de «decretar contra» y considerar como sujeto a Dios) me parece forzada: el significado propuesto no tiene más apoyo que un empleo en Rut 1,21 (un texto que las versiones han comprendido como *'ynnah*, «humillar») y la omisión del sujeto resulta inexplicable. Con o sin corrección del texto, estas tres interpretaciones concuerdan en considerar la frase como la apódosis de las dos oraciones condicionales precedentes que explica el resultado para el pecador de las acciones mencionadas. En favor de nuestra opción por una corrección del texto ha influido el hecho de que el texto de la geniza es defectuoso en estas líneas, como lo prueba la repetición de *bw* después de *'pw* de la línea precedente y el hecho de que las copias qumránicas de 4Q y 5Q ofrecen un texto distinto.

13. O a todos los «miembros» de la alianza, si se adopta la lectura e interpretación de Rabin. En cualquier caso, se trata de una designación clara de los miembros de la secta.

para probar que esto es algo prohibido a todo hombre y reservado exclusivamente a Dios. La única acusación que a los miembros de la secta les está permitida cuando han sido testigos de un falta es la repreñión ante testigos. En este caso, la repreñión ante testigos es obligatoria, como lo prueba la segunda parte del texto.

En esta segunda parte se nos ofrece una doble concretización del precepto de repreñer al prójimo de Lv 19,17: en el caso en el que el testigo de una falta no la repreñda ante testigos y en el caso en el que la acusación esté hecha por ira. En ambos casos se quebranta la ley de la repreñión violando un mandato e incurriendo en la culpa del transgresor. El punto de partida es la comprensión del mandato de repreñer al prójimo como la obligación de una repreñión ante testigos¹⁴ y Schiffman ha probado¹⁵ que la obligatoriedad de la repreñión ha sido deducida por analogía con la ley de la anulación del voto de una mujer por su marido de Núm 30,15, texto reflejado en la formulación «de un día para otro».

Esta obligatoriedad aparece claramente en un texto de la *Regla de la Comunidad* que forma parte del «Código penitencial»:

1QS VII,8-9¹⁶

Quien guarde rencor a su prójimo, no conforme a la norma, será multado seis meses // un año //, y de la misma manera por vengarse por sí mismo en cualquier asunto (TQ, 57).

El empleo de los verbos «guardar rencor» y «vengarse» reenvía, evidentemente, a Lv 17,18, y la precisión de que será castigado quien no se atenga a la ley (*lv' bmsbpt*) conforme a la cual debe guardarse rencor y ejercerse la venganza muestra claramente que la interpretación de este texto bíblico hecha en CD IX, 2-8 es considerada como una *halaká* obligatoria cuyo quebranto conlleva un castigo determinado. Puesto que el texto del *Documento de Damasco* precisa claramente que quien no cumple con la ley de la repreñión es «el que se venga y guarda rencor», la conclusión de que la pena aquí señalada está destinada para quien quebranta esta ley de la repreñión me parece imponerse. Es decir, que la privación durante seis meses (o durante un año¹⁷) de una parte de la ración de alimento está destinada para aquellos miembros que han

14. Curiosamente, la Vulgata traduce el mismo texto: «ne oderis fratrem tuum in corde tuo sed publice argue eum ne habeas super illo peccatum».

15. L. Schiffman, *Sectarian Law*, 90-91; «Reproof», 64-65.

16. Empleamos la edición de M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery II/2*, New Haven, 1951. Entre los antiguos comentarios de 1QS, los de P. Wernberg-Møller, *The Manual of Discipline*, Leiden, 1957; J. Licht, *El Rollo de la Regla*, Jerusalem, 1965 (en hebreo) y A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and Its Meaning*, London, 1966, continúan siendo útiles.

17. La frase «un año» se halla añadida sobre la línea, pero sin que la frase «seis meses» haya sido cancelada, lo que parece indicar un cambio en la práctica comunitaria y un incremento de la pena prevista.

presenciado la falta de otros y no han cumplido con el precepto de repreñerlos ante testigos.

Esta obligatoriedad aparece de una forma igualmente clara en el *Documento de Damasco*. En una lista de preceptos tan característicos como los de «no entrar en el Templo», abstenerse de la riqueza injusta, observar el sábado o las normas de pureza, etc., preceptos cuyo cumplimiento permite distinguir a «los que han entrado en la Alianza» de «los hijos de la fosa», encontramos la formulación siguiente:

CD VII,1-3

De abstenerse de la fornicación según la norma; de repreñer (*lhwybh*) cada uno a su hermano según el mandamiento y no guardar rencor de un día para otro; de separarse de toda impureza según sus normas (TQ, 84).

En este texto, que forma parte de lo que Murphy-O'Connor designa como «Memorándum»¹⁸, la obligatoriedad de la repreñión fraterna está unida a la de otros dos preceptos que, como la repreñión, tienen una clara base bíblica, pero que, como ella, han sido desarrollados dentro de la comunidad en una dirección determinada. Dentro de la comunidad la prohibición de la fornicación (*hzwnwt*) ha sido entendida como incluyendo la prohibición de la poligamia (CD IV, 21-V,1) y las normas de separación de lo puro de lo impuro han sido notablemente ampliadas¹⁹; ambos preceptos deben ser observados según los desarrollos legales característicos de la secta, como lo indica la precisión «según sus leyes» (*kmsbptm*). Si en el caso de la repreñión nuestro texto emplea *kmswh* es sin duda para acentuar la relación del precepto con la formulación completa de la *halaká* en CD IX,2-8, donde aparece *mswt*.

La precisión «de una ofensa capital» (lit. un asunto de muerte) en la segunda parte de este texto del *Documento de Damasco* (CD IX,6-8) concreta, en mi opinión²⁰, la formulación de tipo general de la primera parte (CD IX, 2-5) aplicando los principios de la ley de la repreñión fraterna al caso concreto de los delitos castigados con la pena de muerte. Esto no implica que la repreñión no sea considerada obligatoria en los demás casos, sino que la gravedad de las ofensas capitales justifican su tratamiento aparte y con mayor rigor. Un texto famoso de la ley sobre los testigos me parece ofrecer la prueba de este distinto tratamiento de las distintas ofensas. Este texto nos ofrece además informaciones concretas

18. J. Murphy-O'Connor, «A Literary Analysis of Damascus Document VI,2-VIII,2»: *Revue Biblique* 78 (1971), 210-232. Para P. Davies la lista contiene «Puntos principales de la *halaká* de la comunidad», ver su *The Damascus Covenant* (JSOTS 25), Sheffield, 1983, 125-132, y para M. Knibb, *The Qumran Community* (CCWJCW 2), Cambridge, 1987, 51-54, «un sumario de los deberes de los miembros».

19. Ver el capítulo «El problema de la pureza: la solución qumránica», *supra*, pp. 165-186, y mi estudio «Les limites de la communauté: pureté et impureté à Qumrán et dans le Nouveau Testament», en *Text and Testimony. Essays in honour of A.F.J. Klijn*, Kampen, 1988, 111-122.

20. A diferencia de Schiffman, 66, que prefiere considerar la precisión en un sentido metafórico.

sobre la manera en la que la repreñión era ejercida dentro de la comunidad:

CD IX,17-23

Toda infracción que un hombre comete contra la Ley y su prójimo la ve y él está solo: si es un asunto capital, él [el testigo] lo denunciará en su presencia [del transgresor] al *Mebaqqer* con repreñión (*bhwkyh*), y el *Mebaqqer* lo escribirá de su propia mano hasta que él [el transgresor] lo cometa de nuevo en presencia de uno solo y éste lo denuncie al *Mebaqqer*; si él recae y es sorprendido [por tercera vez] en presencia de uno solo, su juicio está completo; pero si son [sólo] dos lo que testimonian sobre un asunto²¹, el culpable será únicamente separado del alimento puro, con tal que ellos [los testigos] sean fidedignos y que cada uno lo denuncie al *Mebaqqer* en el día mismo en el que lo presencie. En asuntos de dinero, aceptarán dos testigos fidedignos y uno solo para separar del alimento puro (TQ, 88).

Este texto, ásperamente discutido por la solución que da al problema del testigo único²² (solución radicalmente distinta a la de la tradición rabínica), establece una clara distinción entre dos tipos de crímenes: aquellos que acarrear la muerte, y los crímenes de tipo financiero. Para que el culpable de los primeros sea convicto, es necesario el testimonio de tres testigos; para condenar al culpable de crímenes monetarios, el testimonio de dos testigos es suficiente. En ambos casos un número inferior de testigos (dos testimonios sucesivos o uno solo respectivamente) es suficiente para separar al culpable del alimento puro de la secta, es decir, para reducirlo a la condición de aspirante. Esta distinción confirma, en mi opinión, la interpretación propuesta de la ley de la repreñión en la que la primera parte contendría una formulación de tipo general y la segunda parte una formulación más restringida para las ofensas capitales: dentro de la comunidad la única acusación permitida de cualquier falta cometida por un miembro es la «repreñión» en debida forma, y si se trata de faltas que acarrear la pena de muerte, el acusador debe proceder en el día mismo y sin ira, so pena de incurrir en la culpa del acusado.

CD IX, 17-23 indica además la manera en la que la repreñión debe efectuarse. Para que las acusaciones sucesivas de un testigo único sean válidas y obtengan su efecto, deben ser «repreñiones» (*hwkyh*), es decir,

21. En la grafía del manuscrito, el *dalet* y el *resh* son casi imposibles de distinguir, por lo que tanto la lectura *'hd*, que aquí seguimos, como la de *'hr*, preferida por buen número de comentaristas (entre ellos las últimas traducciones de G. Vermes y A. Dupont Sommer citadas), son posibles. En este caso se trataría de dos testigos de dos ofensas distintas y la acumulación de su testimonio sería suficiente para excluir al culpable de la «pureza» de la secta.

22. Ver la serie de artículos sobre el tema aparecidos en la *Revue de Qumrân* 8 (1973-75): B. A. Levine, «Damascus Document IX, 17-22: A New Translation and Commentary», 195-196; J. Neusner, «By the Testimony of Two Witnesses in the Damascus Document IX, 17-22 and in Pharisaic-Rabbinic Law», 197-217; L. H. Schiffman, «The Qumran Law of Testimony», 603-612, y *Revue de Qumrân* 9 (1976-78): N. L. Rabinowitch, «Damascus Document IX, 17-22 and Rabbinic Parallels», 113-116; J. Neusner, «Damascus Document IX, 17-22 and Irrelevant Parallels», 441-444; B. S. Jackson, «Damascus Document IX, 16-23 and Parallels», 445-450.

acusaciones en debida forma hechas ante el *Mebaqqer* de la comunidad en presencia del ofensor, con testigos, y debidamente registrada por el *Mebaqqer*. El empleo del término *repreñión* y la precisión de que la acusación debe ser hecha *en el día* mismo en el que la falta ha sido cometida, sin guardar silencio de un día para otro, son una indicación clara de que el texto se refiere a la ley de la repreñión previamente mencionada en CD IX, 2-8, y que las precisiones en cuanto al desarrollo de estas acusaciones eran las normales dentro de la comunidad.

El otro texto clave para comprender el proceso de repreñión qumránico es 1QS V,24-VI,1²³:

Un hombre repreñerá (*hwkyh*) a su prójimo con verdad, humildad y amor misericordioso para con el hombre. Que no hable a su hermano con ira o murmurando, o con insubordinación, o con la envidia provocada por el mal espíritu; que no le odie [...] de su corazón; pero que en el día mismo le reprenda (*ywkyhnuw*) y no incurra en culpa por su causa. Y, además, que nadie introduzca contra su prójimo una acusación ante los Numerosos que no vaya con repreñión (*btwkyh*) ante testigos (TQ, 55).

Este texto proporciona un excelente paralelo a CD IX,2-8 y prueba que la ley de la repreñión estaba en vigor en la comunidad qumránica en el sentido más estricto en una fase avanzada de su existencia. La mayor parte del texto está dedicada a especificar las disposiciones morales con las cuales debe ser hecha la repreñión entre los miembros de la comunidad; pero nuestro texto deja igualmente claro que la obligación de la repreñión no es una simple obligación moral sino que es una obligación estrictamente jurídica, como lo indica la precisión final de que toda repreñión dentro de la comunidad debe ser hecha *ante testigos* y que toda acusación ante los *Rabbim* debe ser precedida de la repreñión. *Rabbim*, «los Numerosos», es un término que designa la asamblea comunitaria y que es más específico como término técnico dentro de la literatura qumránica que el de «ancianos» empleado en el texto paralelo de CD; una acusación ante los *Rabbim* es, sin duda, un proceso jurídico dentro de la comunidad. Con estas precisiones nuestro texto disipa cualquier duda en cuanto a la naturaleza de la repreñión qumránica: esta repreñión, que por supuesto debe poseer todos los requisitos de tipo moral que el texto menciona, no se reduce a una simple amonestación fraterna sino que forma parte de un proceso jurídico preciso y determinado. Dentro de la comunidad la única repreñión permitida es la hecha ante testigos, un elemento que ya aparecía en CD y que precisa que se trata de una obligación jurídica que debe ejecutarse según normas determinadas; pero, además, este texto de 1QS añade que toda acusación presentada ante los

23. J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumrân. Son évolution littéraire* (Cahiers de la Revue Biblique 17), Paris, 1976, 45-50, considera el texto como parte de una interpolación introducida en el tercer nivel de composición de 1QS. En nuestra traducción de la línea 25 hemos tenido en cuenta los complementos de 4QS^d proporcionados por J. T. Milik en *Revue Biblique* 67 (1960), 412.

Rabbim debe haber sido precedida de una repreñión, es decir, que dentro del proceso jurídico de acusación de un miembro ante el consejo la repreñión constituye el primer paso, una etapa sin la cual es imposible proceder más adelante. El hecho de que dentro de la legislación qumránica el *Mebaqqer* debía anotar las repreñiones hechas con vistas a una eventual condena ulterior del culpable facilitaba sin duda la verificación del cumplimiento de esta condición en las acusaciones introducidas ante los *Rabbim*²⁴.

Otro texto del *Documento de Damasco* sirve para aclarar este doble elemento, repreñión previa y posterior condena por la asamblea:

CD XX,4-8

Según su ofensa, los hombres de conocimiento le reprendern (*ywkyhw*) hasta el día en el que vuelva de nuevo a estar en la asamblea de los hombres de santidad perfecta; pero cuando sus obras sean manifiestas de acuerdo con la interpretación de la ley en la que marchan los hombres de santidad perfecta, que nadie tenga contacto con él en asuntos de dinero o de trabajo porque le han maldecido los santos del Altísimo (TQ, 93).

Este texto trata de la expulsión temporal de los miembros infieles y es considerado generalmente como una interpolación en el CD que revela la práctica comunitaria posterior²⁵. Lo que aquí nos interesa de este texto es la clara distinción entre la repreñión hecha por «los hombres de conocimiento» y el juicio posterior ante la asamblea. nicamente cuando el culpable es condenado en este juicio, en el que sus ofensas son juzgadas a la luz de la *halaká* sectaria («la interpretación de la ley en la que marchan los hombres de santidad perfecta»), su expulsión de la comunidad es una realidad; pero este juicio no es posible sin la previa repreñión ante testigos.

Es cierto que el texto de 1QS VI,1 emplea *twkht* en vez de *hwyk*, pero ambos términos son sinónimos. Aunque *twkht* es empleado en 1QH con un significado distinto (la repreñión divina²⁷), uno de sus dos

24. La posibilidad de desdoblarse el proceso de repreñión qumránica en dos fases: una repreñión (privada) ante testigos y una posterior repreñión (pública) ante los *Rabbim* (repreñión que podría ser la misma que la repreñión ante el *Mebaqqer*, uno de los *Rabbim*, que sirve de base para la eventual condena del culpable) me parece excluida por la formulación misma en la que un *wgm* separa claramente ambas partes del texto y por la insistencia en que la repreñión ante testigos y la denuncia ante el *Mebaqqer* deben ser hechas en el día mismo en el que se ha presenciado la falta, cosa que no es exigida para las acusaciones ante los *Rabbim*. Aún menos probable me parece la opinión de M. Knibb, que cree ver tres etapas en la repreñión qumránica, *The Qumran Community*, 115.

25. Ver J. Murphy-O'Connor, «A Literary Analysis of Damascus Document XIX,33-XX,34»: *Revue Biblique* 79 (1972), 544-564; P. Davies, *The Damascus Covenant*, 181-182, y M. Knibb, *The Qumran Community*, 72.

26. Ver el estudio de H. Burgmann, «TWKT in 1QpHab V,10. Ein Schlsselwort mit verhngnisvollen historischen Konsequenzen»: *Revue de Qumrn* 10 (1979-81), 293-300.

27. Ver 1QH VII,29; IX,33; XII,21.31; a comparar con 1QH IX,9.24. El mismo manuscrito emplea igualmente el verbo *ykh* con un sentido ligeramente diferente y que no implica la repreñión fraterna en sentido estricto, ver 1QH I,25; VI,4; IX,23; XII,28; a comparar con XVIII,12.

empleos en el *pesher* de Habacuc (1QpHab V,10) proporciona un buen ejemplo de la repreñión qumránica, en este caso la repreñión del Maestro de Justicia al Mentiroso en medio de la comunidad de la que ambos forman parte²⁸.

En 1QS V,24-VI,1, junto con la obligatoriedad de la repreñión y con la precisión de que ésta debe ser hecha «en el día», encontramos la motivación de esta obligación: los miembros de la comunidad deben reprender al culpable para evitar incurrir en la culpa presenciada. Leaney traduce la frase: «pero en el mismo día lo reprender y no amontonar iniquidad sobre él» y niega expresamente la interpretación que aquí proponemos²⁹, prefiriendo interpretar el texto como un mandato cuya finalidad sería la de evitar que el transgresor caiga en poder de Belial, el príncipe de las tinieblas, cuando las tinieblas suceden al día. Pero aunque su interpretación de «en el día», como designación no de un período de 24 horas sino como el intervalo hasta el ocaso, es la más probable, su comprensión del resto de la frase me parece forzada: obliga a dar a la forma *qal* del verbo *nasha'* el valor de un *hif'il* y olvida el influjo que Lv 19,17 tiene en la formulación de la ley de la repreñión qumránica. La idea de que el testigo que omite el reprender una falta incurre en la culpa por él presenciada es uno de los elementos básicos de la repreñión qumránica y se deriva de la exégesis de Lv 19,17-18 hecha en CD IX, 2-8.

El último de los elementos característicos de la ley de la repreñión qumránica es el que únicamente se aplica a los miembros de la secta. Esta limitación, provenga, como supone Schiffman, del hecho de que el resto del judasimo de la época ignoraba este proceso jurídico de repreñin³⁰ o, como me parece más probable, de la actitud aislacionista de la secta que le lleva a considerar a todos los que no son miembros como excluidos de la «nueva alianza», está claramente expresada en una de las leyes que deben gobernar la conducta del *Maškil*:

1QS IX,16-18

Y que no reprenda (*lhwyk*) ni se dispute con los hombres de la fosa, sino que esconda el consejo de la ley en medio de los hombres de iniquidad; y que reprenda (*wlhwyk*) con conocimiento verdadero y juicio justo a los que han escogido el camino (TQ, 60)³¹.

28. Se trata de un texto que describe el cisma fundacional de la comunidad: el Mentiroso es presentado como violando la ley, el Maestro de Justicia como ejercitando su deber de repreñión, y el consejo manteniéndose silencioso sin apoyar al Maestro de Justicia en esta repreñión del Mentiroso. La consecuencia sería la ruptura en el interior del grupo del que tanto el Maestro de Justicia como el Mentiroso forman parte y la instalación en el desierto de los partidarios del Maestro de Justicia.

29. A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran*, 179.

30. *Sectarian Law*, 96; «Reproof», 72.

31. Una de las copias de la Cueva 4, 4QS^d, en vez de «los que escogen el camino» lee «los escogidos del camino». En ambos casos se trata de una designación de los miembros de la secta, ver CD I, 13-16 y II,15-16.

Así, pues, podemos resumir el proceso de reprensión qumránica como un proceso jurídico específico deducido de la exégesis de Lv 19,16-18 y aplicable únicamente a los miembros de la secta. Todo miembro que presencia la falta cometida por otro miembro está obligado a reprenderle ante testigos en el día mismo en el que la ofensa ha sido cometida y en presencia del *Mebaqqer*, que toma nota del hecho, so pena de incurrir él mismo en la culpa de la falta cometida. Esta reprensión ante testigos es además una condición imprescindible para el posterior juicio del transgresor ante la asamblea.

II. LA REPRESION EN MT 18,15-17

Todos los comentaristas están de acuerdo en que Mt 18,15-17 representa una legislación sobre la reprensión fraterna que es *única* dentro del Nuevo Testamento³², por lo que aquí podemos dejar de lado las demás alusiones a la reprensión que se encuentran dentro del Nuevo Testamento, tanto las que se hallan expresadas mediante *noutheteô-nouthesia* o con *epitimaô*, como aquellas en las que aparecen los términos claves *elenchô-elenchos*³³ (los términos preferidos por los LXX para traducir *ykh* y *twkht*), e incluso las referencias, frecuentes en las cartas pastorales, a la obligación que tienen de reprender a los que yerran quienes poseen autoridad dentro de la comunidad³⁴. Todos los comentaristas están de acuerdo en que estas alusiones a la reprensión fraterna indican únicamente una obligación moral o pastoral, esencialmente diversa del proceso jurídico preciso delineado en Mt 18,15-17.

Los comentaristas están igualmente de acuerdo en que los versículos 15-17 forman una unidad distinta y completa en sí misma, no sólo en el nivel del contenido sino en el nivel formal, y que esta unidad ha sido incorporada sin alteraciones mayores dentro del contexto actual proporcionado por el capítulo 18 de Mateo. Las modificaciones de significado que este nuevo contexto aporta al contenido de la unidad considerada aisladamente han sido abundante y excelentemente estudiadas³⁵, por lo que aquí no necesitamos detenernos en el significado que el texto adquiere una vez leído en el contexto del capítulo 18 y en general en el actual evangelio de Mateo. Sólo nos interesa el significado que la perícopa ofrece en cuanto unidad aislada, ya que sólo a este nivel es posible establecer una comparación con el proceso de reprensión qumránica delineado para ver si los supuestos influjos son reales o no.

32. Ver los estudios citados en la nota 6 y la bibliografía indicada en el último comentario a Mateo publicado: J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 142.

33. Referencias en TWNT y Bauer-Aland, *Griechisch-deutsches Wörterbuch* (Gruyter, Berlin, 1988), en las palabras correspondientes.

34. 1 Tim 5,20; 2 Tim 4,2; Tit 1,9.13; 2,15.

35. Sobre todo por Bornkamm, «Die Binde- und Lösegewalt», 40-45; G. Forkman, *The Limits*, 129-132 y G. Barth, «Kirchenzucht», 174-175.

En cuanto a los orígenes de esta unidad independiente y autónoma, las opiniones de los comentaristas son menos uniformes. Pero en una forma u otra todos ellos la ponen en relación con Lc 17,3. Brooks considera la unidad como una expansión de uno de los dichos de Q, conservado en su forma más original en Lc 17,3, debida al redactor del evangelio de Mateo que refleja en ella la disciplina de su propia época³⁶. La mayoría, sin embargo, aun manteniendo la dependencia con relación a Lc 17,3, considera que esta forma más antigua del *logion* había sido ya transformada en una norma de disciplina eclesiástica en una comunidad judeo-cristiana³⁷ y que es de allí de donde Mateo la toma.

En mi opinión, sin embargo, ninguna de estas dos soluciones explica correctamente los textos: ni Mt 18,15-17 me parece una expansión de un *logion* mejor reflejado en Lc 17,3, ni la disciplina penitencial reflejada en el texto de Mateo parece ser un desarrollo de la prescripción lucana.

Que Mateo conoce la serie de dichos recogidos en Lc 17,1-4 es evidente por la correspondencia entre Lc 17,1-2 // Mt 18,6-7, Lc 17,3 // Mt 18,15-17 y Lc 17,4 // Mt 18,21-22; pero si comparamos la formulación respectiva de Lc 17,3 y de Mt 18,15-17, es difícil percibir en Lucas signo alguno de anterioridad o constatar una dependencia en la formulación de Mateo con relación a Lucas. El texto de Mateo tiene unas resonancias semíticas más acentuadas que el de Lucas; aunque es cierto que, en general, el lenguaje de Mateo refleja un griego más popular y menos estilizado que el de Lucas, en este caso es Lucas quien emplea verbos mucho más comunes que Mateo para expresar el sentido de «obedecer»³⁸; además, y éste es el argumento más importante, Mt 18,15-17 depende directamente de Lv 19,17 y de Dt 19,15 (LXX), textos que no tienen ningún influjo en Lc 17,3 pero que condicionan la formulación y el contenido de Mt 18,15-17. La conclusión que parece imponerse es que Mateo, que conoce la serie de *logia* conservados en Lc 17,1-4 (y en este orden) ha aprovechado la presencia del *logion* sobre la corrección fraterna para insertar su ley sobre la reprensión (de temática relacionada), sustituyendo con ella el *logion* que conocemos por Lc 17,3. Nuestro texto no sería, pues, un desarrollo sino un *sustituto* de Lc 17,3, y su significado original puede perfectamente haber sido distinto del de Lc 17,3.

Tampoco me parece evidente que la disciplina eclesial reflejada en Mt 18,15-17 se haya desarrollado a partir del *logion* de Lc 17,3. Aunque la formulación de Lc 17,3 es general: «si tu hermano peca», el significado parece referirse a las ofensas entre hermanos, como lo indica claramente

36. *Matthew's Community*, 99-103.

37. Ya R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1964, 151; ver, por ejemplo, G. Bornkamm, «Die Binde- und Lösegewalt», 38-39; G. Barth, «Kirchenzucht», 168-169; y J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 135. Bornkamm es quien más argumentos aporta para caracterizar esta comunidad como judeo-cristiana. Gnllka atribuye la *halaká* de los vv. 15-17 a la escuela de Mateo.

38. Motivos por los que W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*, 234, supone que tanto Mateo como Lucas han transformado la tradición anterior, y que en este caso Mateo ha conservado mejor la formulación primitiva.

el hecho de que sea el hermano quien perdona y como precisa el «contra él» de 17,4³⁹. Es cierto que algunos manuscritos griegos incluyen «contra él» en Mt 18,15, pero este elemento es generalmente reconocido como una contaminación posterior de la tradición manuscrita, bajo el influjo de Lucas y de Mt 18,21, y las ediciones críticas lo relegan generalmente al aparato como adición⁴⁰. En el *logion*, pues, conservado en Lc 17,3 se trata de una corrección limitada a las ofensas que un hermano ha cometido contra otro; en Mt 18,15-17, por el contrario, se trata de cualquier ofensa, y no únicamente de las faltas cometidas contra los hermanos. Es cierto que es perfectamente posible que una prescripción limitada a la corrección entre hermanos haya sido ampliada posteriormente y dotada de un alcance general y, de hecho, Gál 6,1 apunta precisamente a este desarrollo; pero el que una obligación moral o pastoral se transforme en un proceso jurídico es mucho más problemático⁴¹. Y el problema es que Lc 17,3 se mantiene obviamente en el rango de obligación moral. En este sentido, no hay diferencia alguna entre el texto lucano y todas las demás alusiones neotestamentarias a la reprensión fraterna. Mt 18,15-17, por el contrario, contiene un verdadero proceso jurídico de reprensión fraterna. Es cierto que el texto parece mantenerse a un nivel puramente personal, pero el estilo legal en el que la perícopa está formulada, el influjo de Lv 19,17 y, sobre todo, la cita de Dt 19,15⁴² no dejan duda alguna de que se trata de un proceso jurídico cuyo resultado final es la expulsión del pecador de la comunidad.

La conclusión que me parece imponerse es que debemos considerar Mt 18,15-17 como un texto independiente de Lc 17,3, un texto que describe un proceso jurídico determinado de corrección fraterna al que se ha llegado mediante una exégesis de Lv 19,17 y de Dt 19,15 y que ha sido incorporado por el redactor de Mateo dentro de su evangelio para substituir al *logion* recogido por Lucas.

Separada de su contexto en el evangelio de Mateo, la perícopa ofrece una legislación precisa sobre la manera de conducirse con el miembro que se desvía de las normas comunitarias. La perícopa está fuertemente estructurada y se halla formulada en una serie de cláusulas condicionales de estilo claramente veterotestamentario que se corresponden y marcan una clara progresión: reprensión en privado, ante testigos, ante la comunidad. Que incluso la primera reprensión privada es considerada como parte del proceso jurídico queda claro por la correspondencia de

39. Que un cierto número de manuscritos, tanto griegos como latinos, han añadido incluso en 17,3.

40. Ver G. Barth, «Kirchenzucht», 168; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, 136.

41. La dificultad que encuentran los defensores de un desarrollo que parte de Lc 17,3 para salvar la distancia que hay entre el *logion* de Lucas y la praxis expresada en Mt 18,15-17 se halla excelentemente reflejada en G. Barth, «Kirchenzucht», 169-170.

42. S. H. Brooks, *Matthew's Community*, 101-102, ha probado, contra Barth y Thompson, que la referencia a Dt 19,15 (que se encuentra igualmente en 2 Cor 13,1 y 1 Tim 5,19) no es un añadido posterior sino que forma parte integral de la perícopa en su forma primitiva.

las expresiones empleadas: «si te escucha // si no te escucha // si no quiere escucharlos». Lo que indica que esta corrección, aunque dirigida en un primer término a ganar al hermano que yerra, es al mismo tiempo el comienzo de un proceso que, si no da el resultado deseado, termina con la expulsión del pecador de la comunidad.

Esta *halaká* presenta la reprensión como una obligación de cada miembro; el primer paso es la reprensión en privado, con la clara finalidad de atraer al buen camino al transgresor; si esta reprensión estrictamente individual no obtiene el resultado deseado, el reprecador está obligado a proceder a una nueva reprensión en presencia de uno o de dos testigos; aunque el texto no lo precisa, la función de los testigos (¿testigos de la falta o testigos de la reprensión?) parece ser no sólo la de dar una fuerza mayor a la corrección, sino la de atestiguar que ésta ha sido hecha y que la condición que precede a la tercera fase ha sido así cumplida; esta tercera fase es la reprensión ante la comunidad, la iglesia, hecha evidentemente por el mismo acusador (¿y en presencia de los testigos mencionados?); si tampoco esta reprensión obtiene el resultado deseado, el transgresor es considerado como uno que se ha situado efectivamente fuera de la comunidad.

En cuanto descripción de un proceso jurídico y a pesar de la claridad de su formulación, la perícopa no precisa una serie de elementos importantes: no especifica la forma en la que el reprecador tiene conocimiento de la ofensa ni exige que éste haya sido testigo presencial de la falta del acusado; tampoco precisa cuándo debe ser hecha la reprensión, ni explicita la motivación de la obligatoriedad de reprender; ni indica si el distinto número total de testigos (dos o tres) tiene o no relación con el tipo de la ofensa; la formulación general de la *halaká* implica que la reprensión es obligatoria en todo tipo de ofensas y lleva a suponer que la expulsión de la comunidad consecuencia del proceso de reprensión es definitiva, etc.

El origen de esta praxis de reprensión fraterna es imposible de determinar. Que se trata de una praxis desarrollada originalmente en un grupo judío o de raíces profundamente judías me parece claro por el empleo hecho de los textos bíblicos y por la terminología empleada para designar al que no acepta la reprensión hecha al interior de la comunidad («gentil» y «publicano»). Que se trata de un grupo en el que la lengua griega es predominante podría argüirse sobre la base del empleo de los LXX en las referencias a Lv 19,17 y Dt 19,15-16; pero esta indicación no es decisiva, ya que no puede excluirse que este influjo de los LXX no haya sido introducido por el redactor final que ha incorporado el bloque en el evangelio. Y puesto que ni en el Nuevo Testamento ni en la literatura rabínica posterior se menciona este proceso de reprensión, es imposible saber en qué grupo se originó⁴³.

43. El porqué este proceso de reprensión, a pesar de su precisa estructuración jurídica, resultó completamente estéril y no tuvo ningún influjo en la Iglesia primitiva es un problema muy interesan-

III. CONCLUSIONES

Esta somera discusión del significado original de la perícopa incorporada en Mt 18,15-17 y la descripción del proceso de reprensión en ella contenido es suficiente para establecer una comparación con el proceso de reprensión qumránica y para mostrar que las afirmaciones de quienes establecían sus orígenes, directa o indirectamente, en la praxis qumránica carecen de fundamento.

1) En Mt 18,15-17 el primer paso del proceso de reprensión es la reprensión privada; Qumrán no conoce esta reprensión privada destinada a ganar al transgresor.

2) En Mt 18,15-17 esta reprensión privada es obligatoria en todos los casos, como se deduce del carácter general de la formulación; en Qumrán toda reprensión privada está estrictamente prohibida y es equiparada a una reprensión motivada o por la cólera o por el deseo de desprestigiar al prójimo.

3) El elemento común en ambos procesos jurídicos de reprensión es la reprensión ante testigos; pero aun en este caso las diferencias entre Qumrán y Mt 18,15-17 son notables. En Qumrán está prevista y regulada la anotación de la reprensión ante testigos por el *Mebaqqer* y esta anotación permite tanto la acumulación de los testimonios como el empleo de la reprensión previa en un proceso ante la comunidad; en Qumrán se establece igualmente una distinción entre los delitos que acarrear la muerte y los delitos monetarios así como en el número de testigos necesarios en cada caso; en Qumrán se precisa que uno debe ser testigo presencial de una falta para poder reprender al infractor y que la reprensión debe efectuarse en el día; ninguno de estos elementos se hallan reflejados en la reprensión ante testigos neotestamentaria.

4) En Mt 18,15-17 la motivación de la obligatoriedad de esta reprensión se halla indirectamente explicitada como el deseo de «ganar» al hermano; en Qumrán la motivación explícita de la obligatoriedad es la de evitar el incurrir en la falta presenciada.

5) Tampoco hay una simetría exacta en el resultado de ambos procesos. En Mt 18,15-17, que no conoce distintos grados de incorporación a la comunidad, el resultado del proceso de reprensión que no conduce al arrepentimiento es la expulsión definitiva del miembro peca-

te pero que queda fuera de la perspectiva de este trabajo; ver las indicaciones al respecto de G. Barth, «Kirchenzucht», 177, y J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 141-142. Es interesante constatar que este proceso de reprensión se ha desarrollado únicamente en el interior de comunidades monacales y otras semejantes, ya que este hecho nos indica que los factores sociológicos juegan un papel, tal vez determinante, en la actividad exegética que lleva a la formulación de la ley de la reprensión.

dor; en Qumrán, éste no es necesariamente el caso y se prevé la relegación del transgresor a uno u otro de los estadios de incorporación previos, la separación temporal, o la separación definitiva según los casos.

En resumen, tanto la ley de la reprensión qumránica como la contenida en Mt 18,15-17 son dos procesos jurídicos de reprensión y en ambos se prevé que esta reprensión debe ser hecha ante testigos. Pero aquí se acaban las semejanzas entre ambas. Las diferencias, por otra parte, me parecen lo suficiente notables e importantes como para sugerir que la ley de la reprensión qumránica no ha podido funcionar como modelo o antecedente, mucho menos como origen, de la ley de la reprensión de Mt 18,15-17. Y si se considera que la ley más antigua (la qumránica) es a la vez la más completa y compleja, esta sugerencia se convierte en una certeza razonable. La identificación de ambos procesos jurídicos de reprensión, corriente en la primera década de estudios qumránicos, aparece como una conclusión apresurada, y las conclusiones más moderadas de estudios posteriores⁴⁴ deben relativizarse aún más.

Esta conclusión, sin embargo, no anula el interés de la ley de la reprensión qumránica para comprender mejor Mt 18,15-17, tanto en su forma original como dentro del contexto evangélico. Su existencia misma prueba que la praxis de un proceso jurídico de reprensión de las faltas cometidas por los miembros de un grupo no es algo insólito dentro del judaísmo pluriforme del siglo I. En Qumrán es más fácil percibir los fundamentos exegéticos que han llevado a la formulación de la ley de la reprensión y comprender su derivación haláquica de la Escritura. En Qumrán, igualmente, los condicionamientos sociológicos que estimularon la formulación de la ley de la reprensión son fácilmente discernibles. Este elemento lleva a suponer que la ley de la reprensión recogida en Mt 18,15-17 también se originó y estaba vigente en su origen dentro de un grupo de características más o menos sectarias, y, en todo caso, que nace como resultado de una actividad exegética.

Ambos procesos jurídicos de reprensión, paralelos pero distintos, prueban que, a pesar del silencio de las fuentes rabínicas al respecto, en el judaísmo pluriforme del siglo I la praxis de la reprensión fraterna, comprendida como una obligación legal deducida del texto bíblico, era algo perfectamente normal y corriente dentro de grupos más o menos sectarios. Es en esa praxis variada y no en un desarrollo de Lc 17,3 o en un influjo de la comunidad qumránica donde deben buscarse los orígenes de Mt 18,15-17.

44. Por ejemplo, G. Forkman, *The Limits*, 128: «Pero incluso si no se puede encontrar una dependencia literaria, está claro que de hecho Mt 18,15-17 ha tenido que haber sido influido por Qumrán o por otra comunidad semejante»; J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 139: «Qumrán ofrece la analogía más próxima. Una dependencia no puede probarse, pero tampoco puede excluirse completamente».

INDICE DE TEXTOS DE QUMRAN CITADOS

CD	Documento de Damasco	49, 51, 54, 60, 65-74, 78-81, 85-86, 96-97, 103, 105, 110, 112, 115, 114, 134, 138-139, 177-180, 197, 210-211, 214-219, 243, 249, 255, 258-265
1QIs ^a	1QIsaías ^a	14, 33, 123
1QIs ^b	1QIsaías ^b	14, 33, 36, 123, 143
1QpHab	<i>Pesher</i> Habacuc	14, 33, 68, 79, 86, 96, 100, 115, 134-136, 138, 238
1QapGen	Génesis apócrifo	14, 33, 36, 135, 242
1Q22	Dichos de Moisés	213
1Q27	Libro de los Misterios	137
1QS	Regla de la Comunidad	14, 33, 48, 51, 52, 54, 55, 65, 69-75, 78, 80, 86, 97, 103, 108, 114, 116, 134, 136, 139-140, 179-185, 195, 199, 208-210, 218, 221, 240, 248-251, 253-254, 258-260, 265
1QSa	Regla de la Congregación	53, 66, 73, 78, 185, 195, 211
1Qsb	Colección de bendiciones	66, 78, 194-197, 199
1Q30	1QTexto litúrgico (?)	220
1QM	Regla de la Guerra	14, 33, 36, 59, 71, 75, 79, 82, 84, 108-109, 134, 136
1Q39	1QTexto litúrgico (?)	185, 197, 199, 212, 249
1QH	<i>Hodayot</i>	14, 33, 36, 57-58, 67-68, 114, 134, 136, 140, 249-251, 264
4QEx ^a	4QÉxodo ^a	126
4QpaleoEx ^m	4QpaleoÉxodo ^m	125-126, 145, 147-150, 154
4QNum ^b	4QNúmeros ^b	125, 127, 145, 147, 150, 154, 162
4QDeut ⁿ	4QDeuteronomio ⁿ	125, 127, 131, 151, 154, 162
4QDeut ^q	4QDeuteronomio ^q	127, 130-131
4QJud ^a	4QJueces ^a	132
4QSam ^{abc}	4QSamuel ^{abc}	127, 143
4QJer ^a	4QJeremías ^a	127, 147
4QJer ^b	4QJeremías ^b	127, 147
4QJer ^c	4QJeremías ^c	127
4QpPs ^a	4QpSalmos ^a	68-69
4QEz ^{ab}	4QEzequiel ^{ab}	127
4QDan ^{a-c}	4QDaniel ^{a-c}	128
4Q161	<i>Pesher</i> Isaías ^a	193-194, 197

4Q169	<i>Pesher</i> Nahún	69, 77, 95, 137, 192
4Q171	<i>Pesher</i> Salmos ^a	110
4Q174	Florilegio	78, 86, 109, 125, 138-139, 141, 152, 214, 216
4Q175	<i>Testimonia</i>	87, 125, 136, 139, 152, 154, 218
4Q177	Cadena exegetica ^a	126, 152
4Q186	Horóscopos	52
4QEn ^{a-s}	Enoc ^{a-s}	38, 83-84, 106, 245
4Q246	Hijo de Dios	205-208, 235, 244
4Q252	Bendiciones patriarcales	86, 190-193
4Q285	Destrucción de los <i>Kittim</i>	96, 214
4Q287	Bendiciones	220
4Q364-7	Paráfrasis del Pentateuco	126, 152-154, 161-162
4Q372	Salmo de Josué	243
4Q375-6	Pseudo Moisés	126, 151, 213
4Q378-9	Salmos de Josué	126, 151
4Q385-9	Segundo Ezequiel	47, 151
4Q394-9	Carta haláquica	47, 63, 77, 111-112, 114, 116, 165, 175-177, 234
4Q400-5	Cánticos del sacrificio sabático	254
4Q477	Reprensiones	60
4Q504-6	Palabras de los Luceros	110
4Q510	Cánticos del Sabio ^a	56
4Q521	Sobre la Resurrección	59, 199-201
4Q525	Bienaventuranzas	232-233
4Q540	Testamento de Leví ^a	201-203
4Q544	'Amram ^b	56
4Q550	Proto Ester arameo	146, 155-160
6Q8	Gigantes	25
11QP ^s ^a	11QSalmos ^a	37, 74, 127-128
11QP ^s ^b	11QSalmos ^b	128
11Q10	11Q <i>targum</i> Job	37, 245-246
11QpaleoLev ^a	(paleoLevítico)	37-38, 126, 129, 145, 147-150
11Q19	Rollo del Templo	69, 75, 77, 80-82, 109, 111-112, 114, 116-117, 134-135, 151, 154, 165, 168-178, 242
11Q13	Melquisedec	141, 208, 218, 220, 245

INDICE GENERAL

<i>Contenido</i>	7
<i>Presentación</i>	9
I. LOS HOMBRES DE LA COMUNIDAD DE QUMRAN	
LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO: <i>Florentino García Martínez</i>	13
I. Beduinos, monjes y tesoros	13
II. El más importante descubrimiento de manuscritos de los tiempos modernos	17
III. ¿Biblioteca o geniza?	19
IV. Una comunidad sectaria	21
V. Los manuscritos de Qumrán y el Antiguo Testamento	23
VI. Los manuscritos de Qumrán y el cristianismo	23
VII. Un tesoro aún por explorar	28
LOS DESCUBRIMIENTOS DE QUMRÁN, SIN ÁNIMO DE ESCÁNDALO: <i>Julio Trebolle Barrera</i>	31
I. Los primeros manuscritos	32
II. Los manuscritos de la llamada «biblioteca de Qumrán»	35
III. Las últimas cuevas descubiertas. El trabajo de investigación por realizar	36
IV. Los móviles de un escándalo y las razones de un retraso o vice-versa	39
LOS HOMBRES DEL MAR MUERTO: <i>Florentino García Martínez</i>	45
I. ¿Por qué y cuándo se retiraron al desierto?	47
II. ¿Cómo vivían los hombres del Mar Muerto?	50
III. ¿Qué pensaban los hombres del Mar Muerto?	54
IV. ¿Quiénes eran los hombres del Mar Muerto?	60

LOS ESENIOS DE QUMRÁN, ENTRE EL DOMINIO DE LA LEY Y LA HUIDA APOCALÍPTICA: <i>Julio Treballe Barrera</i>	63
I. La comunidad de Qumrán	65
1. Escritos de la comunidad.....	65
a) La <i>Regla de la Comunidad (1QS)</i>	65
b) El <i>Documento de Damasco (CD)</i>	66
c) Los <i>Himnos</i>	67
2. Género de vida de la comunidad de Qumrán	67
a) El «Maestro de Justicia»	68
b) Sistema de gobierno	69
c) Condiciones de ingreso	71
d) Comidas rituales y reglas dietéticas	73
e) Calendario de fiestas	73
II. Los esenios de Qumrán, ¿quiénes eran y cuándo comenzaron a serlo?	75
III. Los esenios de Qumrán entre el nomismo y el apocalipticismo	79
1. El nomismo qumránico. El <i>Rollo del Templo</i> , segunda Torah	80
a) Rigorismo en la observancia de la Ley.....	80
b) El <i>Rollo del Templo</i> , segunda Torah	81
2. El apocalipticismo qumránico	82
a) El género literario de los apocalipsis	82
b) El mesianismo y la escatología apocalíptica.....	85
ORÍGENES DEL MOVIMIENTO ESENI Y DE LA SECTA QUMRÁNICA: <i>Florentino García Martínez</i>	91
I. Orígenes hasídicos	92
II. Orígenes babilónicos.....	97
III. Presupuestos metodológicos.....	99
IV. Nueva hipótesis	103
1. Orígenes del movimiento esenio	104
2. Orígenes de la secta qumránica	109
II. BIBLIA, PUREZA, ESPERANZA MESIANICA	
BIBLIA E INTERPRETACIÓN BÍBLICA EN QUMRÁN: <i>Julio Treballe Barrera</i>	121
I. Cuatro épocas y cuatro sorpresas en el estudio de los manuscritos bíblicos de Qumrán	122
1. Fiabilidad de la transmisión textual bíblica	123
2. Pluralidad de textos y duplicidad de ediciones.....	123
3. Textos afines al Pentateuco samaritano	124
4. Textos fronterizos entre lo bíblico y lo no-bíblico	125
II. Los manuscritos bíblicos más importantes hallados en Qumrán	126
III. El texto de la Biblia en la época anterior al cristianismo	128
IV. Importancia de los nuevos manuscritos. Tres ejemplos	130
V. El canon bíblico en Qumrán: libros canónicos y libros apócrifos	132
VI. La interpretación del Antiguo Testamento en los textos de Qumrán.	134
VII. Géneros de la importancia bíblica en Qumrán: el <i>pesher</i> y los <i>testimonias</i>	135

VIII. Afinidades entre la exégesis qumránica y la exégesis del Nuevo Testamento	137
1. El género <i>pesher</i> en el Nuevo Testamento	138
a) El <i>pesher</i> en los evangelios	138
b) El <i>pesher</i> en las cartas de Pablo	139
c) El <i>pesher</i> en otros escritos del Nuevo Testamento	140
2. El género qumránico de los <i>testimonias</i> en los escritos cristianos	140
LAS FRONTERAS DE LO BÍBLICO: <i>Florentino García Martínez</i>	145
I. Textos bíblicos.....	146
II. Textos fronterizos.....	151
III. <i>4QProtoester</i> arameo	154
IV. Los problemas planteados.....	161
EL PROBLEMA DE LA PUREZA: LA SOLUCIÓN QUMRÁNICA: <i>Florentino García Martínez</i>	165
I. La pureza en <i>11QTemple XLV-LI,10</i>	168
II. La pureza en <i>4QMMT</i>	175
III. La pureza en <i>CD IX-XII,20</i>	177
IV. La pureza en <i>1QS VI,24-VII,25</i>	180
ESPERANZAS MESIÁNICAS EN LOS ESCRITOS DE QUMRÁN: <i>Florentino García Martínez</i>	187
I. Textos que mencionan una sola figura mesiánica.....	190
1. Mesianismo davídico.....	190
1.1 <i>4Q252 (4QpGen^a)</i>	190
1.2 <i>4Q161 (4QpIsa^a)</i>	193
1.3 <i>1Q28b (1Qsb)</i> V,20-29	194
1.4 <i>4Q285 frag. 5</i>	196
1.5 <i>4Q521 2 II</i>	198
2. Mesianismo sacerdotal	201
2.1 <i>4Q540 frag. 9 col. I</i>	201
2.2 <i>4Q540 frag. 24 col. II</i>	203
3. Un «Mesías» celeste	203
II. Textos que mencionan varias figuras mesiánicas.....	208
1. Dos «Mesías»: los «Mesías de Aarón y de Israel»	208
1.1 <i>1QS IX,9-11</i>	208
1.2 <i>CD</i>	210
1.3 <i>1QSa</i>	211
2. Dos «Mesías»: el «Príncipe de la congregación» y el «Intérprete de la Ley»	214
2.1 <i>CD VII,18-21</i>	214
2.2 <i>4Q174 (4QFlorilegium)</i>	216
3. Dos «Mesías»: el «Mesías celeste» y el «Profeta escatológico»	216
4. Tres «Mesías»: el Profeta escatológico	218

III. QUMRAN Y LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

LOS MANUSCRITOS DE QUMRÁN, JESUCRISTO Y LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO: <i>Florentino García Martínez</i>	225
I.	226
1. La conspiración del silencio.....	226
2. La interpretación esotérica	229
II.	231
1. <i>4QBéat</i>	232
2. La <i>halaká</i>	233
3. La teología	234
LOS TEXTOS DE QUMRÁN Y EL NUEVO TESTAMENTO: <i>Julio Trebolle Barrera</i>	237
I. Juan el Bautista.....	239
II. Jesús de Nazaret	240
III. El evangelio de Mateo y los textos de Qumrán	246
IV. El evangelio de Juan y el dualismo qumránico	249
V. Las cartas de Pablo y los textos de Qumrán.....	251
LA REPRENSIÓN FRATERNA EN QUMRÁN Y MT 18,15-17: <i>Florentino García Martínez</i>	257
I. La reprensión qumránica	258
II. La reprensión en Mt 18,15-17	266
<i>Índice de textos de Qumrán citados</i>	273
<i>Índice general</i>	275

Florentino García Martínez

Trabaja directamente sobre los manuscritos de Qumrán desde hace más de quince años. En la actualidad lo hace como director del Qumrán Instituut, en la Universidad de Groningen (Holanda). Es miembro del Comité Internacional de Edición de los Manuscritos del Mar Muerto y secretario de redacción de la *Revue de Qumrán* y del *Journal for the Study of Judaism*.

Autor, entre otros libros y artículos sobre Qumrán, de *Textos de Qumrán* (1993), publicado en esta Editorial, y *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts of Qumran* (1992). Actualmente prepara el libro que llevará por título *Introducción a los textos de Qumrán*, que aparecerá simultáneamente en Italia, Holanda y España (en esta misma Editorial), así como el volumen correspondiente para la serie oficial «Discoveries in the Judaean Desert» de los textos hallados en la Cueva 11 encomendados a la Real Academia de Ciencias Holandesa.

Julio Trebolle Barrera

Es miembro del Comité Internacional de Edición de los Manuscritos del Mar Muerto. Profesor del Departamento de Estudios Hebreos y Arameos y actualmente director del Instituto de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid. Es doctor en Filología Semítica y en Teología, licenciado en Filosofía Pura y en Ciencias Bíblicas y *élève honoraire* de l'École Biblique de Jerusalén.

Autor de varios libros sobre crítica textual y literaria de la Biblia y sobre hermenéutica bíblica contemporánea, entre ellos *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (1993), publicado en esta Editorial.