

LOS DESCUBRIMIENTOS DEL MAR MUERTO

*Balance de veinticinco años
de hallazgos y estudio*

POR

ANTONIO GONZALEZ LAMADRID

SEGUNDA EDICION

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • MCMLXXIII

BIBLIOTECA

DE

AUTORES CRISTIANOS

Declarada de interés nacional

ESTA COLECCIÓN SE PUBLICA BAJO LOS AUSPICIOS Y ALTA DIRECCIÓN DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

LA COMISIÓN DE DICHA UNIVERSIDAD PONTIFICIA ENCARGADA DE LA INMEDIATA RELACIÓN CON LA BAC ESTÁ INTEGRADA EN EL AÑO 1973 POR LOS SEÑORES SIGUIENTES:

PRESIDENTE:

Excmo. y Rvdmo. Sr. Dr. MAXIMINO ROMERO DE LEMA,
Obispo de Avila y Gran Canciller de la Universidad Pontificia

VICEPRESIDENTE: Excmo. Sr. Dr. FERNANDO SEBASTIÁN AGUILAR, *Rector Magnífico*

VOCAL: Dr. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Decano de la Facultad de Teología*; Dr. JUAN SÁNCHEZ SÁNCHEZ, *Decano de la Facultad de Derecho Canónico*; Dr. ALFONSO ORTEGA CARMONA, *Decano de la Facultad de Filosofía y Letras*; Dr. MANUEL CAPELO MARTÍNEZ, *Decano de la Facultad de Ciencias Sociales*; Dr. SATURNINO ALVAREZ TURIENZO, *Vicedecano de la Sección de Filosofía*; Dr. CLAUDIO VILA PALÁ, *Vicedecano de la Sección de Pedagogía*; Dr. JOSÉ GUILLÉN CABAÑERO, *Vicedecano de la Sección de Filología Bíblica Trilingüe*; Dr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, O. P., *Catedrático de Sagrada Escritura*; Dr. CASIANO FLORISTÁN, *Director del Instituto Superior de Pastoral*

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. — APARTADO 466

MADRID • MCMLXXIII

A mis alumnos y alumnas de los «Cursos Bíblicos a Distancia».

© Biblioteca de Autores Cristianos, de La Editorial Católica, S. A. Madrid 1973

Con censura eclesiástica

Depósito legal M 11697-1973

ISBN 84-220-0425-9

Impreso en España. Printed in Spain

I N D I C E G E N E R A L

	<i>Págs.</i>
Presentación.....	XI
Nota a la segunda edición.....	XV
Selección bibliográfica.....	3
Siglas y abreviaturas.....	II

PRIMERA PARTE

HISTORIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

1. Jerusalén, 18 de febrero de 1948.....	15
2. Era necesario fotografiar los rollos.....	18
3. Los sirios dicen parte de la verdad.....	23
4. Se hace pública la noticia.....	25
5. Toda la verdad de los rollos.....	26
6. El Dr. Sukenik entra en escena.....	33
7. El arzobispo sirio y sus rollos, camino de América....	36
8. Venta de los rollos: diecisiete millones y medio de pe- setas.....	37
9. Excavaciones en la cueva.....	40
10. Violaciones sucesivas de la cueva.....	43
11. Excavaciones en Jirbet Qumrán.....	45
12. Más cuevas, más manuscritos.....	48
13. El desierto se convierte en biblioteca.....	56
14. Los manuscritos no respetan fronteras.....	58
15. Manuscritos de origen cristiano.....	58
16. La cueva más rica de todas.....	59
17. Una libra esterlina por centímetro cuadrado.....	61
18. El ejército y los arqueólogos israelitas exploran el de- sierto de Judá.....	63
19. La segunda expedición israelita.....	67
20. Masada, la Numancia judía.....	70
21. Los «Ta'amirehs» descubren nuevos manuscritos.....	75
22. Veinte bibliotecas y un millar de volúmenes.....	78
23. Publicación del material.....	86
24. Un monasterio esenio.....	90
25. Calendario de los descubrimientos.....	98

SEGUNDA PARTE

LA COMUNIDAD DE QUMRAN: HISTORIA, ORGANIZACIÓN, COSTUMBRES, RITOS, DOCTRINAS Y CREENCIAS

	<i>Págs.</i>
I. Identificación de la comunidad de Qumrán.....	109
II. Marco cronológico de la comunidad de Qumrán.....	113
III. Organización de la comunidad de Qumrán.....	126
1. Nombres de la comunidad.....	126
2. Miembros.....	127
3. Jerarquía y órganos de gobierno.....	128
4. Admisión de nuevos miembros.....	132
5. Liturgia de entrada.....	134
IV. Costumbres y ritos.....	137
1. Ideal de la comunidad.....	137
2. Vida común.....	142
3. Pobreza, obediencia y castidad.....	145
4. Vida diaria.....	147
5. Ritos.....	149
6. El calendario.....	154
V. Doctrinas y creencias.....	160
1. Escatología.....	160
2. Mesianismo.....	169
3. El Resto, la Nueva Alianza, el Nuevo Templo, los Santos.....	172
4. Dualismo.....	176
5. Predestinación y libertad.....	186
6. La figura teológica del Maestro de Justicia.....	189
VI. Pluralismo dentro del movimiento esenio.....	211
1. Los esenios según Josefo.....	212
2. Comunidad de Damasco.....	213
3. Terapeutas.....	215
4. Asociaciones judías.....	217
5. Los caraitas.....	220

TERCERA PARTE

SIGNIFICADO DE LOS DESCUBRIMIENTOS

	<i>Págs.</i>
CAPÍTULO 1. ^o —Los manuscritos del desierto de Judá y el Antiguo Testamento.....	225
I. Historia del texto del Antiguo Testamento.....	225
a) Antes de los descubrimientos.....	225
1. Los tres códices más antiguos.....	225
2. Uniformidad monolítica del texto masorético.....	227
b) Después de los descubrimientos.....	230
1. Manuscritos doce siglos más antiguos.....	230
2. Se recupera la pluralidad inicial.....	231
3. La traducción griega de los LXX.....	236
II. Problemas literarios y Canon.....	238
CAPÍTULO 2. ^o —Los descubrimientos del desierto de Judá y el judaísmo.....	242
CAPÍTULO 3. ^o —Los manuscritos del desierto de Judá y el Nuevo Testamento.....	245
1. Declaraciones sensacionalistas.....	245
2. El verdadero interés de los descubrimientos.....	250
3. Khenoboskion y judeo-cristianismo.....	251
4. Juan el Bautista y Qumrán.....	254
5. Jesús de Nazaret y Qumrán.....	264
6. Jesús de Nazaret y el Maestro de Justicia.....	271
7. Primitiva comunidad cristiana y comunidad de Qumrán.....	280
8. Qumrán y San Pablo.....	299
9. Qumrán y San Juan.....	318
10. Qumrán y la carta a los Hebreos.....	323
11. Qumrán y el evangelio de San Marcos.....	324
INDICE BÍBLICO.....	327
INDICE DE AUTORES Y OBRAS ANTIGUAS.....	331
INDICE DE LA LITERATURA DE QUMRÂN.....	332
INDICE ONOMÁSTICO.....	334

P R E S E N T A C I O N

«¡MI felicitación más cordial por el descubrimiento de manuscritos más importante de los tiempos modernos!»

Si estas palabras pudieron ser pronunciadas por el gran orientalista americano W. F. Albright en 1948 a la vista de los primeros manuscritos, ¿qué calificativos habría que emplear hoy, cuando no es una cueva, sino 20 cuevas; cuando ya no es un lote de cuatro rollos, sino 20 lotes, que suman un total de cerca de un millar de documentos?

Realmente, los hallazgos que se han ido sucediendo en el desierto de Judá entre los años 1946-1965 se salen de lo ordinario, no sólo por su volumen, sino también por su antigüedad y por la importancia que tienen para la historia judía y para la ciencia bíblica.

En los primeros momentos, el impacto de los descubrimientos del mar Muerto fue tan fuerte, que se hizo eco de él la prensa diaria, la cual llevó la noticia hasta el gran público.

En algunos países, por ejemplo en Francia, Inglaterra y los Estados Unidos, la noticia de los descubrimientos se vio envuelta en una dialéctica polémica, debido a las declaraciones sensacionalistas y tendenciosas de algunos autores, según los cuales los nuevos documentos ponían en peligro la originalidad y carácter sobrenatural del cristianismo y de su propio fundador, Jesús. Nada había en el cristianismo que no figurara ya en la secta de los esenios, a la que pertenecen la mayoría de los nuevos manuscritos. Jesús mismo, siempre según estos autores, no sería más que una réplica y una «reencarnación» del Maestro de Justicia, el fundador de la secta esenia.

Incluso el órgano del partido comunista ruso tomó pie de estas declaraciones en beneficio de la propaganda atea. El 9 de enero de 1958 escribía la *Komsomolskaja Prawda* que los descubrimientos del mar Muerto constituían «una prueba irrefutable del carácter mítico de Moisés y de Jesús».

Como sucede con todos los acontecimientos que dejan de ser novedad, el interés del gran público por los descubrimien-

tos fue disminuyendo poco a poco, y hoy sólo queda un remoto recuerdo.

Es curioso, y quizá natural, que este desinterés del pueblo haya coincidido con los comienzos del período más fecundo del estudio serio sobre los manuscritos. Pasados los primeros años, que estuvieron marcados por la natural euforia y las declaraciones más o menos sensacionalistas, los especialistas se entregaron al estudio sereno y concienzudo de los documentos. Entre los años 1956 y 1962, por ejemplo, aparecieron 2.790 publicaciones sobre los manuscritos del desierto de Judá, es decir, casi 400 publicaciones por año. A éstas hay que añadir 1.750 recensiones escritas por 1.291 autores en treinta lenguas diferentes.

Entre las instituciones científicas dedicadas al estudio de los nuevos manuscritos se destaca la Universidad de Heidelberg. No son sólo los valiosos trabajos personales de su profesor Karl Georg Kuhn, sino que, además, el Dr. Kuhn ha fundado un Seminario de Qumranología, que ha agrupado en torno suyo un plantel de jóvenes, los cuales han publicado ya concordancias, otros elementos de trabajo y monografías de gran calidad.

También merece mención especial el sacerdote francés Jean Carmignac, fundador y secretario de la *Revue de Qumrán*, que se viene publicando regularmente desde 1958.

Los nuevos descubrimientos presentan aspectos muy variados, y son muchas las ciencias que se benefician y enriquecen: la arqueología, la filología, la paleografía, la numismática, la historia de la cultura en general. Piénsese a este propósito en la llamada «cueva del tesoro» de Wadi Mahras, que ha dado a luz un lote de 432 objetos preciosos y gran cantidad de grano y otros alimentos, perteneciente todo ello al período calcolítico (4000-3200 a. J.C.).

Pero el interés principal de los recientes hallazgos se centra en tres campos principales: a) historia del texto hebreo del Antiguo Testamento; b) historia del judaísmo, y c) Nuevo Testamento.

En cuanto al *texto del Antiguo Testamento*, entre los nuevos manuscritos se hallan copias diez, once y hasta doce siglos más antiguas que las existentes hasta 1946. En la biblioteca de Qumrán están representados todos los libros del texto

hebreo del A.T., menos el de Ester. Están representados, además, con tal riqueza de copias, pertenecientes a distintas familias y recensiones, que la crítica textual se enriquece de manera extraordinaria. Aunque no muy numerosas, entre los manuscritos de Qumrán y Wadi Jabra hay copias de la versión griega de los Setenta.

Respecto de la *historia del judaísmo*, la importancia de los nuevos descubrimientos aparece con facilidad: se recupera la biblioteca de los esenios, una de las sectas más importantes del judaísmo tardío. Entre los ejemplares de esta biblioteca, la mayoría son obras nuevas, desconocidas anteriormente, y se han recuperado, además, los originales de obras que habían llegado hasta nosotros sólo a través de traducciones; por ejemplo, el Libro de los Jubileos, el de Henoc y los Testamentos de los Doce Patriarcas. Las excavaciones de Masada y los descubrimientos en las cuevas de los Wadis Seiyal, Jabra y Mahras, ilustran y enriquecen de manera asombrosa la historia de las revoluciones judías de los años 66-73 y 132-135 de nuestra era, respectivamente.

Por lo que se refiere al *Nuevo Testamento*, los manuscritos de Qumrán, rigurosamente contemporáneos del nacimiento del cristianismo, nos ponen en contacto directo con parte del ambiente histórico, literario y religioso en que nace la Iglesia y los escritos del N. T. La afinidad entre la literatura de Qumrán y algunos escritos del N. T. es innegable. Y, además, es natural. Ambas comunidades, la esenia y la cristiana, se encuadran en un mismo marco geográfico, histórico y religioso, y este medio ambiente común tenía que traslucirse necesariamente en sus escritos. En su obra *Qumrán y el Nuevo Testamento*, H. Braun enumera 739 pasajes neotestamentarios en los que los autores, más o menos fundadamente, descubren paralelismos con los manuscritos de Qumrán. Ciertamente; paralelismo y afinidad no quiere decir dependencia necesariamente. Aun en aquellos casos en que se demuestra una dependencia, los temas de Qumrán, al pasar al N. T., sufren una transformación sustancial.

A la vista de la importancia excepcional de los descubrimientos del mar Muerto y de su extraordinaria significación en campos tan vitales para nosotros como son el Antiguo y Nuevo Testamento, no cabe otra opción que felicitar a los editores de

la BAC por haber incluido en sus colecciones una obra sobre el tema. El haberlo hecho con cierto retraso tiene en esta ocasión una ventaja, pues el autor ha podido recoger en su libro el resultado de veinticinco años de hallazgos y de estudio.

Alguien podría pensar que el autor se extiende excesivamente en relatar la historia de los descubrimientos. Es un tema muy repetido y sabido—se dirá—, que podía haber sido suprimido. Sin embargo, si el lector, incluso el especializado, lee despacio esas páginas podrá comprobar que el Dr. Lamadrid aporta datos nuevos y corrige versiones ampliamente difundidas que no responden a la verdad. Por ejemplo, por mucho tiempo se ha venido diciendo que los primeros rollos habían sido descubiertos a comienzos del verano de 1947 por un joven de la tribu Ta'amireh, que andaba buscando una cabra perdida. Pero la verdad es que no fue uno, sino tres beduinos; que no fue en 1947, sino en 1946, y que no hubo cabra perdida...

El autor de este libro es, efectivamente, un gran experto en la materia. Antonio G. Lamadrid es una figura descollante de ese grupo de biblistas españoles que componen la Casa de la Biblia. Hace muchos años que lo conocemos y admiramos. Cuando hace años organizamos la publicación de la *Enciclopedia de la Biblia*, al Dr. Lamadrid acudimos para que redactara el artículo sobre Qumrán. Quizá como ningún español ha vivido él las investigaciones de Qumrán. Incluso participó *in situ* en investigaciones sobre el famoso cenobio de los esenios. En 1956 aparecía en Madrid el primer libro español sobre el tema de Qumrán. Su autor era A. G. Lamadrid. Posteriormente la Casa de la Biblia publicaba otra obra del mismo especialista, *Beduinos, monjes y tesoros*, también sobre el tema de Qumrán. La Dirección de la BAC ha escogido, pues, con mucho acierto el tema y el autor.

ALEJANDRO DÍEZ MACHO
Universidad de Barcelona

NOTA A LA SEGUNDA EDICION

DEDICO esta segunda edición a mis alumnos de los «Cursos Bíblicos a Distancia», pues a ellos se debe, sin duda, en gran parte, la rápida desaparición de la primera edición del libro. Puesto a pensar en otros posibles factores que hayan contribuido a agotar en tan breve espacio de tiempo una obra de tema no demasiado ameno y vital, se me ocurren los siguientes: la actualidad que el conflicto entre árabes y judíos da a todos los temas relacionados con la Tierra Santa; el interés que suscita la Biblia y todo cuanto a ella se refiere de manera más o menos directa; la extraordinaria importancia de los manuscritos del mar Muerto para encuadrar en su marco histórico, cultural y religioso los orígenes del cristianismo; la admiración que despierta la presencia y la vida de los esenios en medio del desierto de Judá; el descubrimiento de una vida cuasi monástica anterior al cristianismo; el atractivo y curiosidad que acompañan siempre a los descubrimientos arqueológicos.

Hay un último factor; posiblemente el más decisivo. En el corto espacio de tiempo que media entre la primera y la segunda edición de este libro, los descubrimientos del mar Muerto han vuelto a ser noticia y han llegado una vez más al hombre de la calle por obra del papirologo español P. José O'Callaghan, que afirma haber descubierto fragmentos del evangelio de San Marcos entre los manuscritos de la cueva número 7 de Qumrán.

Al final de esta segunda edición he añadido un nuevo apartado para informar a los lectores sobre la hipótesis del P. O'Callaghan y sobre las primeras reacciones que se han producido al respecto en el mundo de la ciencia bíblica. Se incluye, además, una nueva lámina con fotografías del célebre papiro del P. O'Callaghan y otros datos más, con el fin de poner al lector en contacto más directo con el problema y darle la oportunidad de opinar por su cuenta.

Por último, en esta segunda edición he redactado de nuevo algunas páginas, y he retocado otras, con el fin de dar mayor fluidez al texto y suprimir algunos duplicados y repeticiones que se habían deslizado inadvertidamente en la primera.

ANTONIO GONZÁLEZ LAMADRID.

**LOS DESCUBRIMIENTOS
DEL MAR MUERTO**

SELECCION BIBLIOGRAFICA

I. BIBLIOGRAFÍAS

- C. BURCHARD, *Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer I*: BZAW 76 (Berlin 1957; 21959) (recoge las publicaciones sobre los descubrimientos del desierto de Judá desde sus orígenes hasta el año 1955); II: BZAW 89 (Berlin 1965) (recoge las publicaciones entre 1956-1962). C. Burchard es exhaustivo.
- W. LA SOR, *Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948-1957* (Pasadena 1958).
- B. JONGELING, *A Classified Bibliography of the Finds in the Desert of Judah 1958-1969* (Studies on the texts of the Desert of Judah, vol.7) (Leiden 1971).
- M. YIZHAR, *Bibliography of Hebrew Publications on the Dead Sea Scrolls 1948-1964*: HTS 23 (Cambridge, Mass., 1967).

Pueden verse además las secciones bibliográficas dedicadas a los descubrimientos en las revistas: *Biblica*, *Internationale Zeitschriftenschau für die Bibelwissenschaft und Grenzgebiete* y *Revue de Qumrán*.

II. LOS TEXTOS

a) Ediciones príncipes

- S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries. I: Fragments of a Zadokite Work*, edited from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah. Collection now in possession of the University Library, Cambridge, and provided with an English traduction, introduction and notes (Cambridge 1910).
- M. BURROWS, J. C. TREVER, W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery. I: The Isaiah Manuscript and the Habakkuk Commentary* (New Haven 1950). II fasc.2: *Plates and Transcription of the Manual of Discipline* (New Haven 1951).
- E. L. SUKENIK, *Ošár hammegillót haggénúzót* (Jerusalén 1954).
— *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955) (es la edición inglesa de la obra anterior).
- D. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Qumrán Cave I*, en *Discoveries in the Judaean Desert I* (Oxford 1955).
- N. AVIGAD-Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon: A Scroll from the Wilderness of Judaea. Description and Contents of the Scroll, Facsimiles, Transcription and Translation of Columns II, XIX-XXII* (Jerusalén 1956).
- P. BENOIT, J. T. MILIK, R. DE VAUX, avec de contributions de Mr. G. M. CROWFOOT et Miss. CROWFOOT, A. GROHMANN, *Les Grottes de Murabba'at*, en *Discoveries in the Judaean Desert II* (Oxford 1961).
- M. BAILLET, J. T. MILIK, R. DE VAUX, avec une contribution de H. W. BAKER, *Les «Petites Grottes» de Qumrán. Exploration de la falaise. Les grot-*

- tes 2Q, 3Q, 5Q, 6Q, 7Q à 10Q. *Le rouleau de cuivre*, en *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan III* (Oxford 1962).
- J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrán Cave 11* (11QPs^a), en *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV* (Oxford 1965).
- JOHN M. ALLEGRO, with the collaboration of ARNOLD A. ANDERSON, *Qumrán Cave 4.I* (4Q158-4Q186), en *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan V* (Oxford 1968).
- J. P. M. VAN DER PLOEG, O. P., y A. S. VAN DER WOUDE, CON LA COLABORACIÓN DE B. JONGELING, *Le Targum de Job de la grotte XI de Qumrán* (Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen) (Leiden 1971).

b) Ediciones manuales

- A. M. HABERMANN, 'Edah we-'Eduth. *Three Scrolls from the Judaean Desert. The Legacy of a Community*, edited with Vocalization, Introduction, Notes and Indices (Jerusalén 1952).
- Megilloth Midbar Yehuda. *The Scrolls from the Judaean Desert*, edited with Vocalization, Introduction, Notes and Concordance (Jerusalén 1959).
- C. RABIN, *The Zadokite Documents. I: The Admonitions. II: The Laws. Edited with a Translation and Notes* (Oxford 1954; 21958).
- E. LOHSE, *Die Texte aus Qumrán, Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punktation, Uebersetzung, Einführung und Anmerkungen* (München 1964).

c) Concordancias

- K. G. KUHN y otros, *Konkordanz zu den Qumrántexten* (Gotinga 1960).
Debe completarse con el suplemento publicado en RQ 4 (1963) 163-234.

d) Traducciones

Al alemán

- H. BARDTKE, *Die Handschriftenfunde am Toten Meer* (I, Berlin 1952, 21953; II, 1958, 21961).
- J. MAIER, *Die Texte vom Toten Meer. I: Uebersetzung. II: Anmerkungen* (München-Basel 1960).

Al inglés

- TH. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation* (New York 1956).
- *The Scriptures of the Dead Sea Sect* (London 1957).
- G. VERMÈS, *The Dead Sea Scrolls in English* (Harmondsworth 1962).

Al francés

- A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits Ésséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959, 21960).
- J. CARMIGNAC y otros, *Les Textes de Qumrán traduits et annotés*, 2 vols. (Paris 1961 y 1963).

Al italiano

- M. TOCCI, *I manoscritti del Mar Morto. Introduzione, traduzione e commento* (Bari 1967).
- LUIGI MORALDI, *I manoscritti di Qumrán* (Torino 1971).

Al latín

- P. BOCCACCIO-G. BERARDI, *Regula Unionis seu Manuale Disciplinae* (1QS); *Interpretatio Habacuc* (1QpHab); *Regula Belli seu Bellum Filiorum Lucis contra Filios Obscuritatis* (1QM + 4QMa); *Regula Congregationis* (1QSa) (Fano 1953-1959).

e) Estudios especiales

Regla de la Comunidad (1QS)

- W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and Notes*: BASOR. Suppl. Studies 10-12 (New Haven 1951).
- P. WERNBERG-MOLLER, *The Manual of Discipline, translated and annotated with an Introduction* (Leiden 1957).
- A. R. C. LEANEY, *The Rule of Qumrán and its Meaning. Introduction, Translation and Commentary* (London 1966).
- J. MURPHY O'CONNOR, *La genèse littéraire de la Règle de la Communauté*: RB 76 (1969) 528-549.

Documento de Damasco (DD)

- OTILIA J. R. SCHWARZ, *Der erste Teil der Damaskusschrift und das Alte Testament* (Lichtland-Diest 1965).
- A.-M. DENIS, *Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas*: Studia Hellenistica 15 (Lovaina 1967).

Los Salmos de Acción de Gracias (1QH)

- J. LIGHT, *The Thanksgiving Scroll* (1QH). *A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Jerusalén 1957). (En hebreo moderno.)
- J. CARMIGNAC, *Remarques sur le texte des Hymnes de Qumrán*: B 39 (1958) 139-155.
- *Localisation des fragments 15, 18 et 22 des Hymnes*: RQ 1 (1959) 426-430.
- *Compléments au texte des Hymnes de Qumrán*: RQ 2 (1960) 267-276.
- S. HOLM-NIELSEN, *Hodayot. Psalms from Qumrán*: Acta Theologica Danica 2 (Aarhus 1960).
- M. MANSOOR, *The Thanksgiving Hymns*: STDJ 3 (Leiden 1961).
- G. MORAWE, *Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrán. Studien zur Gattungsgeschichtlichen Einordnung der 1Q Hodayoth*: Theologische Arbeiten 16 (Berlin 1961).
- M. DELCOR, *Les Hymnes de Qumrán (Hodayot)*. *Texte Hébreu, Introduction, Traduction, Commentaire* (Paris 1962).
- H. STEGEMANN, *Rekonstruktion der Hodayot. Die ursprüngliche Gestalt der Hymnenrolle aus Höhle 1 von Qumrán* (Gotinga 1964).

Regla de la Guerra (IQM)

- Y. YADIN, *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness* (Jerusalén 1955). (En hebreo moderno.) (Traducción inglesa: *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*, Oxford 1962.)
- J. VAN DER PLOEG, *Le Rouleau de la Guerre*: STDJ 2 (Leiden 1959).
- B. JONGELING, *Le Rouleau de la Guerre des Manuscrits de Qumrán* (Assen 1962).

Comentarios bíblicos (pesharim)

- W. H. BROWNLEE, *Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls*: BA (1951) 54-76.
- K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Tubinga 1953).
- G. VERMÈS, *A propos des Commentaires bibliques découverts à Qumrán: La Bible et l'Orient* (1955) 95-103.
- C. ROTH, *The subject matter of Qumrán exegesis*: VT (1960) 51-65.
- F. F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumrán Texts* (London 1960).
- J. C. ORTIZ DE URBINA, *El Comentario de Habacuc de Qumrán*. Textos y Estudios del Seminario Filológico Cardenal Cisneros (Madrid-Barcelona 1960).
- O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumránsekte* (Tubinga 1960); véase espec. las p.77-86.
- L. H. SILBERMAN, *Unriddling the Riddle. A Study in the Structure and Language of the Habakkuk Peshar*: RQ 3 (1961) 323-364.
- F. DAUMAS, *Littérature prophétique et exégétique égyptienne et commentaires esséniens (A la Rencontre de Dieu. Memorial A. Gelin)* (Le Puy 1961) p.203-221.

III. HISTORIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

a) Cuevas de la zona árabe

- A. Y. SAMUEL, *The Purchase of the Jerusalem Scrolls*: BA (1949) 26-31.
- G. LANKESTER HARDING, *A Bible Discovery: The Times* (de Londres), 9 de agosto de 1949 (véase también «The Illustrated London News», 1 de octubre de 1949, p.494-495).
- E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* (Jerusalén 1955) p.13-17.
- W. H. BROWNLEE, *Muhammad Ed-Deeb's Own Story of His Scroll Discovery*: JNES (1957) 236-239.
- J. C. TREVER, *When Was Qumrán Cave I Discovered?*: RQ 3 (1961) 135-141.
- W. H. BROWNLEE, *Edh-Dheeb's Story of His Scroll Discovery*: RQ 3 (1962) 483-494; 4 (1963) 417-420.
- J. C. TREVER, *The Untold Story of Qumrán* (Westwood 1965).

b) Cuevas de la zona israelita

- N. AVIGAD y otros, *The Expedition to the Judean Desert*, 1960: IEJ 11 (1961) 3-72.
- *The Expedition to the Judean Desert*, 1961: IEJ 12 (1962) 165-262.
- Y. YADIN, *New Discoveries in the Judean Desert*: BA 24 (1961) 34-50.
- ANÓNIMO, *Chronique Archéologique. Les Grottes du Désert de Juda*: RB 68 (1961) 464-467; 69 (1962) 381-384.
- Y. YADIN, *The Finds from the Bar-Kokhba Period in the Cave of Letters* (Jerusalén 1963).
- *The Excavation of Masada (1963-1964). Preliminary Report*: IEJ 15 (1965) 1-120.

IV. ARQUEOLOGÍA

- R. DE VAUX, *La grotte des manuscrits hébreux*: RB (1949) 586-609.
- G. L. HARDING, *Khibert Qumrán and Wady Murabba'at*: PEQ (1952) 104-109.
- R. DE VAUX, *Fouille au Khibert Qumrán*: RB (1953) 83-106.
- *Les grottes de Murabba'at et leurs documents. Rapport préliminaire*: RB (1953) 245-267.
- *Exploration de la région de Qumrán*: RB (1953) 540-561.
- *Fouilles au Khirbet Qumrán. Rapport préliminaire sur la deuxième campagne*: RB (1954) 206-236.
- *Fouilles au Khirbet Qumrán. Rapport préliminaire sur les troisième, quatrième et cinquième campagnes*: RB (1956) 533-577.
- *Les fouilles de Feshkha. Rapport préliminaire*: RB (1959) 225-255.
- *L'Archéologie et les manuscrits de la Mer Morte* (Schweich Lectures 1959) (London 1961).
- Y. YADIN, *Masada. Herod's Fortress and Zealot's Last Stand* (London 1966). Traducción francesa: *Masada, la dernière citadelle d'Israel* (Paris 1966).

V. LA COMUNIDAD DE QUMRÁN

- C. T. FRITSCH, *The Qumrán Community. Its History and Scrolls* (New York 1956).
- F. NÖTSCHER, *Zur theologischen Terminologie der Qumrán-Texte*: BBB 10 (Bonn 1956).
- K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer. Ihre Entstehung und ihre Lehren* (Munich 1958). Traducción castellana: *La Comunidad del Mar Muerto* (México 1961).
- E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumrán as depicted in the Dead Sea Scrolls* (London 1960).
- F. NÖTSCHER, *Vom Alten zum Neuen Testament*: BBB 17 (Bonn 1962). Recoge ocho estudios teológicos sobre Qumrán.
- S. H. SIEDL, *Qumrán. Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund* (Roma 1963).
- H. RINGGREN, *The Faith of Qumrán. Theology of the Dead Sea Scrolls* (Philadelphia 1963).
- J. M. CASCIARO, *El vocabulario técnico de Qumrán en relación con el concepto de Comunidad*: Scripta Theologica 1 (1969) 7-56; 243-313.

VI. LOS NUEVOS MANUSCRITOS Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

- W. F. ALBRIGHT, *New Light on Early Recension of the Hebrew Bible*: BASOR 140 (1955) 27-33.
- M. GREENBERG, *The Stabilization of the Text of the Hebrew Bible*: JAOS 76 (1956) 157-167.
- F. M. CROSS, JR., *The Ancient Library of Qumrán and Modern Biblical Studies* (London 1958; New York 1961).
- P. W. SKEHAN, *Qumrán and the Present State of Old Testament Text Studies: The Masoretic Text*: JBL 78 (1959) 21-25.
- A. Díez MACHO, *El Texto Bíblico del Comentario de Habacuc de Qumrán* (Festsch. H. Junker) (Trier 1961) p.59-64.
- F. M. CROSS, JR., *The History of the Biblical Text in the Light of Discoveries in the Judaean Desert*: HarvTR 57 (1964) 281-299.
- W. H. BROWNLEE, *The Meaning of the Qumrán Scrolls for the Bible, with special attention to the Book of Isaiah* (New York 1964).
- S. TALMON, *Aspects of the Textual Transmission of the Bible in the Light of the Qumrán Manuscripts*: Textus 4 (1964) 95-132.
- P. W. SKEHAN, *The Biblical Scrolls from Qumrán and the Text of the Old Testament*: BA 28 (1965) 87-100.
- *The Scrolls and the Old Testament Text*: McCormick Quarterly 21 (1968) 273-283.
- *Hebrew Text of The Old Testament*, en *The Jerome Biblical Commentary* (London 1968) p.563-569.
- F. M. CROSS, JR., *New directions in the Study of Apocalyptic*: Journal for Theology and the Church 6 (1969) 157-165.
- SIDNEY JELICOE, *The Septuagint and Modern Study* (Oxford 1968).

VII. LOS MANUSCRITOS Y EL NUEVO TESTAMENTO

a) En general

- W. GROSSOUW, *The Dead Sea Scrolls an the New Testament*: Studia Catholica (1951) 289-299; (1952) 1-8.
- K. G. KUHN, *Zur Bedeutung der neuen palästinischen Handschriftenfunde für die neutestamentliche Wissenschaft*: TLZ 75 (1950) 81-86.
- *Die in Palästina gefundenen hebraischen Texte und das Neue Testament*: ZThK 47 (1950) 192-211.
- O. CULLMANN, *The Significance of the Qumrán Texts for Research into the Beginnings of Christianity*: JBL 74 (1955) 213-226.
- F. F. BRUCE, *Qumrán and Early Christianity*: NTS 2 (1955-56) 176-190.
- W. D. DAVIES, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*: Religion in Life 26 (1957) 246-264.
- H. H. ROWLEY, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (London 1957).
- D. HOWLETT, *The Essenes and Christianity. An Interpretation of the Dead Sea Scrolls* (New York 1957).
- K. STENDAHL, *The Scrolls and the New Testament* (New York) (recoge 14 estudios de distintos autores).

- J. DANIELOU, *Les Manuscrits de la Mer Morte et les Origines du Christianisme* (Paris 1957). Traducción española: *Los Manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del Cristianismo* (Madrid 1961).
- M. G. CORDERO, *Los Descubrimientos del Desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo*: CiTom 85 (1958) 59-137.
- VARIOS, *La secte de Qumrán et les origines du Christianisme*: RechBib 4 (Brujas 1959).
- P. BENOIT, *Qumrán et le Nouveau Testament*: NTS 7 (1960-61) 276-296.
- M. BLACK, *The Scrolls and Christian Origins* (London 1961).
- L. MOWRY, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (Chicago 1962).
- F. M.^a LÓPEZ MELÚS, *El Cristianismo y los Esenios de Qumrán* (Madrid 1965).
- H. BRAUN, *Qumrán und das Neue Testament*, 2 vols. (Tubinga 1966). (Se trata de una obra sumamente importante y valiosa. Recoge y valora el pensamiento de 88 autores y 165 publicaciones sobre las relaciones entre Qumrán y el Nuevo Testamento.)
- M. BLACK, *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance*: Theological Collections 11 (London 1969). (Recoge ocho estudios de distintos autores.)

b) Comunidad primitiva

- J. SCHMITT, *L'organisation de l'Église primitive et Qumrán (La secte de Qumrán et les origines du Christianisme)*: Recherches Bibliques 4 (Brujas 1959) 217-231.
- L. ARNALDICH, *Influencias de Qumrán en la primitiva Comunidad judío-cristiana de Jerusalén*: Salmant 7 (1960) 3-66.

c) San Pablo

- J. MURPHY O'CONNOR, *Paul and Qumrán. Studies in New Testament Exegesis* (London 1968). (Recoge los ocho estudios más importantes de distintos autores sobre las relaciones entre la literatura de Qumrán y las cartas de San Pablo.)

d) San Juan

- L. MOWRY, *The Dead Sea Scrolls and the Gospel of John*: BA (1954) 78-97.
- F. M. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance*: RB 62 (1955) 5-44.
- R. E. BROWN, *The Qumrán Scrolls and the Johannine Gospel and Epistles*: CBQ 17 (1955) 403-419; 559-574.
- W. F. ALBRIGHT, *Recent Discoveries in Palestine and the Gospel of St. John (The Background of the New Testament and its Eschatology: Studies in Honour of C. H. Dodd, ed. por W. D. Davies and Daube)* (Cambridge 1956) p.153-171.
- J. PRECEDO LAFUENTE, *San Juan Bautista y los Manuscritos del Mar Muerto*: Compostellanum 4 (1959) 5-38.

- K. G. KUHN, *Johannesevangelium und Qumrântexte*: Supplements to NT 6 (Leiden 1962).
- J. H. CHARLESWORTH, *A critical comparison of dualism in 1QS 3,13-4,26 and the dualism of the fourth gospel*: NTS 15 (1969) 389-418.
- J. H. CHARLESWORTH (ED.), *John and Qumrán* (London 1972). (Recoge nueve estudios sobre la teología de Juan a la luz de la literatura de Qumrán. Los autores son: Raymond E. Brown, James L. Price, A. R. C. Leane, A. Jaubert, James H. Charlesworth (dos estudios), Gilles Quispel, Marie-Emile Boismard, William H. Brownlee).

e) Carta a los Hebreos

- Y. YADIN, *The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews* (Aspects of the Dead Sea Scrolls): Scripta Hierosolymitana IV (Jerusalén 1957).
- C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Apollos, Jean Baptiste, les hellénistes et Qumrán: RQ 1 (1958-59) 365-390.
- J. COPPENS, *Les analogies qumrâniennes de l'Épître aux Hébreux*: NRTh 83 (1961) 128-141; 84 (1962) 257-282.

VIII. OBRAS DE CARÁCTER GENERAL

- A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1950).
- *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1953).
- G. VERMÈS, *Les Manuscrits du Désert de Juda* (Paris 1953; 21954; 31955).
- A. VINCENT, *Les Manuscrits Hébreux du Désert de Juda* (Paris 1955). Traducción castellana: *Los Manuscritos del Desierto de Judá* (Madrid 1957).
- M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York 1955). Traducción castellana: *Los Rollos del Mar Muerto* (México-Buenos Aires 1958).
- *More Light on the Dead Sea Scrolls. New Scrolls and New Interpretations* (New York 1958).
- N. B.—Estas dos obras del Dr. Burrows, que se complementan mutuamente, son lo más completo y seguro publicado hasta la fecha sobre los descubrimientos del desierto de Judá.
- A. G. LAMADRID, *Los Descubrimientos de Qumrán* (Madrid 1956). (Es la única obra de una cierta amplitud publicada en castellano por un autor español.)
- J. T. MILIK, *Dix ans de découverts dans le Désert de Juda* (Paris 1957). Traducción castellana: *Diez años de descubrimientos en el Desierto de Judá* (Madrid 1961).
- Y. YADIN, *The Message of the Scrolls* (London 1957). Traducción castellana: *Los Rollos del Mar Muerto* (Buenos Aires 1959).
- G. R. DRIVER, *The Judean Scrolls* (Oxford 1965).

SIGLAS Y ABREVIATURAS

a) Cuevas y manuscritos

1Q, 2Q, 3Q ... 11Q.	Cuevas núms. 1,2,3 ... 11 de Qumrán.
1Mur, 2Mur.	Cuevas núms. 1 y 2 de Murabba'at.
34S.	Cueva núm. 34 de Nahal Se'elim.
1Mis.	Cueva núm. 1 de Nahal Mishmar.
5/6Hev.	La llamada «Cueva de las Cartas» de Nahal Hever (wadi Jabra). Lleva dos números porque tiene dos entradas.
8Hev.	Cueva núm. 8 de Nahal Hever.
1QIs ^a .	Primer rollo de Isaías de 1Q.
1QIs ^b .	Segundo rollo de Isaías de 1Q.
1QS.	Regla (Serek) de la Comunidad de 1Q.
1QSa.	Regla de la Congregación o primer anexo de 1QS.
1QSB.	Libro de las Bendiciones o segundo anexo de 1QS.
1QH.	Salmos de Acción de Gracias (Hodayot) de 1Q.
1GM.	Regla de la Guerra (Milhama) de 1Q.
1QpHab.	Comentario (Peshar) de Habacuc de 1Q.
2QLev.	Rollo del Levítico de 2Q.
3QPs 2.	Fragmentos del Salmo 2 de 3Q.
4QSam ^a .	Primera copia de Samuel de 4Q.
4QSam ^b .	Segunda copia de Samuel de 4Q.
4QJer ^a .	Primera copia de Jeremías de 4Q.
4QFlor.	Florilegio de 4Q.
4QpPs 37.	Comentario (Peshar) al Salmo 37 de 4Q.
4QTest.	Testimonia de 4Q.
4QPB.	Patriarchal Benedictions de 4Q.
5QIs.	Copia de Isaías de 5Q.
6QD.	Copia del Documento de Damasco de 6Q.
pap7QLXXEx.	Fragmentos del Exodo en papiro, pertenecientes a una copia de los LXX encontrados en 7Q.
8QFil.	Flacteria encontrada en 8Q.
11QPs.	El rollo de los Salmos de 11Q.
11QTS.	Rollo del Templo.
Mur6.	Documento núm. 6 de 1-2Mur en pergamino.
papMur18.	Documento núm. 18 de 1-2Mur en papiro.
osMur72.	Texto núm. 72 de 1-2Mur, óstraka.
pap34SeFiagn.8.	Fragmentos del documento núm. 8 de 34Se.
pap5/6Hev2 ar.	Documento arameo núm. 2 en papiro de 5/6Hev.

b) Revistas y colecciones

BA.	The Biblical Archaeologist. New Haven, Conn.
BASOR.	Bulletin of the American Schools of Oriental Research. New Haven, Conn.
BBB.	Bonner Biblische Beiträge. Bonn.
BeitrHistTh.	Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen.
B.	Biblica. Roma.

BO.....	Bibliotheca Orientalis. Leiden.
BZ.....	Biblische Zeitschrift. Paderborn.
CBQ.....	The Catholic Biblical Quarterly. Washington.
CiTom.....	La Ciencia Tomista. Salamanca.
CRAIBL.....	Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes-Rendus des Séances. Paris.
DJD.....	Discoveries in the Judaean Desert (a partir del vol.3 se añade: of Jordan).
EB.....	Estudios Bíblicos. Madrid.
ETL.....	Ephemerides Theologicae Lovanienses. Lovaina.
EvTh.....	Evangelische Theologie. Munich.
ExpT.....	The Expository Times. Edimburgo.
HarvTR.....	Harvard Theological Review. Cambridge, Mass.
IEJ.....	Israel Exploration Journal. Jerusalem.
JBL.....	Journal of Biblical Literature. Philadelphia.
JNES.....	Journal of Near Eastern Studies. Chicago.
JQR.....	The Jewish Quarterly Review. Philadelphia.
NClío.....	La Nouvelle Clío. Bruselas.
NRTh.....	Nouvelle Revue Théologique. Lovaina.
NT.....	Novum Testamentum. Leiden.
NTS.....	New Testament Studies. Cambridge.
PEQ.....	Palestine Exploration Quarterly. London.
Prot.....	Protestantesimo. Roma.
RB.....	Revue Biblique. Paris.
RHPhR.....	Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Paris.
RHR.....	Revue de l'Histoire des Religions. Paris.
RQ.....	Revue de Qumrán. Paris.
SUNT.....	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments. Göttinga.
TLZ.....	Theologische Literaturzeitung. Berlin.
ThWNT.....	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Stuttgart.
VD.....	Verbum Domini. Roma.
VT.....	Vetus Testamentum. Leiden.
ZAW.....	Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
ZKT.....	Zeitschrift für Katholische Theologie. Viena.
ZNW.....	Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche. Berlin.
ZThK.....	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübinga.

c) Otras siglas

AJ.....	Josefo, Antiquitates Judaicae.
BJ.....	Josefo, Bellum Judaicum.
DD.....	Documento de Damasco.
LXX.....	Traducción griega de los Setenta.
TM.....	Texto Masorético.

PRIMERA PARTE

HISTORIA DE LOS DESCUBRIMIENTOS

1. Jerusalén, 18 de febrero de 1948

Hacia las cuatro treinta de la tarde del día 18 de febrero de 1948 se recibía en la Escuela Americana de Jerusalén una llamada telefónica que iba a ser histórica y que, en principio, iba dirigida para William H. Brownlee, pero que, por ausencia de éste, recogió John C. Trever. El que llamaba era el P. Butros (Pedro) Sowmy, monje del monasterio sirio-ortodoxo de San Marcos de la Ciudad Santa ¹. Vino a decir que, como bibliotecario ² del monasterio, se hallaba organizando la colección de obras raras para preparar el catálogo de las mismas. Entre éstas se había encontrado con unos rollos escritos en hebreo antiguo, que llevaban en el monasterio unos cuarenta años, pero que no tenía más información sobre ellos. Recurría, por tanto, a la Escuela Americana en busca de un especialista que le pudiera dar algunos datos para ficharlos en el catálogo ³.

Palestina se hallaba en plena guerra judío-árabe. Concretamente en Jerusalén, los tiroteos y los actos de sabotaje estaban a la orden del día. Además, la Escuela Americana estaba situada en la parte nueva de la ciudad, y la entrada en la ciudad vieja, controlada por los árabes y donde se hallaba el monasterio de San Marcos, resultaba difícil y hasta peligrosa para los

¹ El monasterio de San Marcos está muy cerca de la iglesia de Santiago el Mayor, lugar donde la tradición coloca el martirio de este apóstol (Act 12,1-2). En uno de los patios interiores del monasterio se levanta una pequeña iglesia que conmemora el lugar donde la tradición sitúa la casa de la madre de Marcos, por nombre María; aquí se refugió San Pedro cuando fue liberado de la cárcel (Act 12,12-17).

² En realidad, era el secretario del monasterio y también profesor.

³ Sabiendo que el arzobispo anglicano de San Jorge de Jerusalén, cuya residencia está muy próxima a la Escuela Americana, tenía estrechas relaciones con los profesores y alumnos de ésta, el P. Butros había preguntado el día anterior a Mons. Stewart, el arzobispo anglicano, qué profesor había actualmente en la Escuela que le pudiera dar la información que necesitaba. El arzobispo le habló de M. Burrows, director de la Escuela, el cual se hallaba de momento ausente con motivo de un viaje a Bagdad. Había quedado como director interino John C. Trever, y también estaba William H. Brownlee. Lo más seguro sería llamar a este último, pues no tenía cargo alguno y era más fácil encontrarlo en casa. De hecho sucedió lo contrario.

extranjeros, que eran considerados *a priori* espías al servicio de los judíos⁴.

En estas circunstancias, el Dr. Trever juzgó más oportuno que fuera el monje sirio quien se desplazara con sus rollos a la Escuela Americana. Los religiosos, sean de la creencia que sean, siempre han sido respetados por árabes y judíos. Se concertó la entrevista para el día siguiente, a las dos treinta de la tarde, y a esa hora exactamente llegó el P. Butros a la Escuela, acompañado por su hermano Abraham Sowmy, oficial de aduanas en el puente Allenby del Jordán al servicio del mandato inglés.

El Dr. Trever introdujo a los visitantes en su despacho; el P. Butros abrió su maleta de cuero y aparecieron cinco rollos de pergamino de color más o menos oscuro, en mejor o peor estado de conservación, de más o menos volumen. Al Dr. Trever le llamó la atención uno de ellos, por sus dimensiones y por su buen estado de conservación.

A la vista de aquel formato de rollos y de aquel tipo de escritura, el profesor americano quedó de momento desconcertado. Trajo de la biblioteca de la Escuela algunos facsímiles de los códices más antiguos del texto hebreo, de los siglos IX y X de nuestra era, para cotejarlos, pero los rollos del monasterio sirio eran distintos. Se acordó entonces del famoso papiro Nash, que databa, según W. F. Albright, de la segunda mitad del siglo II a. J.C.⁵

Comparadas las fotografías del papiro Nash con la escritura de los rollos y cotejada de cerca la forma de las letras, etc., el Dr. Trever pudo comprobar con gran emoción que se trataba de una grafía y de una escritura muy similar. «Mi corazón empezó a latir con fuerza. ¿Es posible que este manuscrito tan bien conservado sea tan antiguo como el papiro Nash? Por una parte me parecía increíble, pero la semejanza con el

⁴ Durante los últimos años del mandato inglés, la tensión entre árabes y judíos fue *in crescendo*: explosiones, emboscadas, sabotajes... La situación se agravó todavía más a partir del 29 de noviembre de 1947, fecha en que las Naciones Unidas decretaron la partición de Palestina. La ciencia también pagó su tributo a este estado de cosas. En 1938 fue asesinado el arqueólogo inglés James L. Starkey, cuando regresaba a Jerusalén desde Lakish, donde dirigía unas excavaciones.

⁵ W. F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment From the Maccabean Age: The Nash Papyrus*: JBL 56 (1937) 145-176. Es una hoja de papiro escrita en hebreo que contiene el Decálogo (Ex 20,2-17 = Dt 5,6-21) y el Shema (Dt 6,4-5). Fue adquirida por W. L. Nash en Egipto; de ahí su nombre.

papiro Nash constituía un fuerte argumento que señalaba en esa dirección»⁶.

John C. Trever hizo todo lo posible por contener su emoción ante los sirios, pues, en circunstancias similares, Constantino Tischendorf se había dejado llevar del entusiasmo y luego le costó quince años de laboriosas negociaciones con los monjes de Santa Catalina del Sinaí antes de que pudiera ofrecer al mundo su famoso *Codex Sinaiticus*⁷.

El Dr. Trever se limitó a decir que no podía pronunciarse de momento. Le hubiera gustado tomar algunas fotografías de los rollos, pero todo su instrumental fotográfico estaba en el Museo Rockefeller⁸. Pidió permiso a los hermanos Sowmy para copiar unas líneas del rollo grande.

Mientras Trever copiaba, el P. Butros empezó a relatar la historia de los rollos. Había sido durante el pontificado del arzobispo anterior cuando habían sido adquiridos para el monasterio, es decir, hacía unos cuarenta años. Procedían de unos beduinos del desierto de Judá, que los habían encontrado en las inmediaciones del mar Muerto; al parecer estaban guardados en tinajas de barro; uno de ellos debía de ser la profecía de Isaías.

Abraham Sowmy refirió que, durante su estancia como oficial de aduanas en el puente Allenby, se había dedicado a estudiar la historia de Jericó, y en general del área del mar Muerto. En su estudio había aprendido que, durante el tiempo de Cristo, esta zona estaba poblada por los esenios. El creía, y así se lo había sugerido a los sirios, que los rollos pertenecían seguramente a esta secta judía, que los habría depositado en la cueva en tiempo de persecución, por ejemplo, con motivo de la invasión romana del año 70. Uno de los argumentos que

⁶ *The Untold Story of Qumran* p.24.

⁷ En una visita al monasterio ortodoxo de Santa Catalina del Sinaí, en 1844, C. Tischendorf descubrió en una papelería del monasterio 43 hojas de un códice griego, más antiguo que ninguno de los conocidos hasta el momento. Llevado de la emoción, descubrió a los monjes la extraordinaria importancia y valor, y éstos no le entregaron, mejor dicho, no le vendieron el resto del códice hasta pasados quince años. Desde 1933 está en el Museo Británico de Londres, que pagó ya entonces la hermosa cantidad de 500.000 dólares por él.

⁸ Fue construido a expensas de John D. Rockefeller, Jr., en Jerusalén durante el mandato inglés, entre los años 1930 y 40. Costó un millón de dólares; es uno de los más bellos del mundo. Recibe el nombre de Museo Palestino.

aducía Abraham Sowmy en favor de su tesis era que los rollos habían aparecido envueltos en lienzos como momias; ahora bien, la costumbre de momificar había dejado de usarse a partir de entonces. Más adelante veremos que parte de estas afirmaciones eran válidas. Abraham Sowmy había tenido una verdadera intuición del problema ⁹.

Una vez que Trever terminó de copiar las líneas del rollo grande y dio una última ojeada a todos los demás, de nuevo fueron recogidos en la maleta, y el profesor americano les repitió que necesitaba tiempo para consultar a otros especialistas antes de poder emitir un juicio exacto sobre la antigüedad de los rollos. En principio le parecía que eran antiguos. Los hermanos Sowmy abandonaron la Escuela camino del monasterio.

Nervioso y excitado, Trever puso en conocimiento de Brownlee, que ya había regresado a la Escuela, todo lo ocurrido, y ambos se pusieron a estudiar y ver si podían identificar las líneas copiadas. Ayudados de diccionarios y concordancias, no tardaron mucho en concluir que el texto copiado correspondía al versículo primero del capítulo 65 de Isaías. La emoción se apoderó de los dos jóvenes profesores americanos. He aquí las propias palabras de Trever: «Dormir aquella noche era casi imposible. Numerosas cuestiones se amontonaban en mi mente. ¿Cómo era de largo el rollo grande? ¿Cuánto se contenía en él de la profecía de Isaías? ¿Sería auténtico? Las correcciones de una segunda mano que se apreciaban en las doce últimas columnas parecían una prueba en favor de la autenticidad. Pero ¿cómo era posible que un manuscrito tan perfecto fuera tan antiguo como el papiro *Nash*? Fatigado y exhausto, caí dormido, pero discutiendo todavía conmigo mismo» ¹⁰.

2. Era necesario fotografiar los rollos

Trever se sentía protagonista de uno de tantos sensacionales descubrimientos como conoce la arqueología y la ciencia en general, y ya no le importaban los tiroteos por las calles de Jerusalén o las barricadas y alambradas que protegían las puer-

⁹ Abraham Sowmy era aficionado a la historia; tenía sus publicaciones; luego emigró hacia América del Sur, donde ha publicado recientemente una historia de la literatura siria.

¹⁰ JOHN C. TREVER, *The Untold Story...* p.27; antes en BA 11 (1948) 50.

tas de la ciudad vieja. Era necesario llegar hasta el monasterio sirio para ver de nuevo los rollos y conseguir permiso para fotografiarlos. Sólo a la vista de unas líneas copiadas con nervios, no se podía emitir un juicio, y menos dos jóvenes como eran ellos.

Acompañado de la Srta. Basimah Faris, de nacionalidad árabe y empleada de la Escuela Americana, Trever abandonó la Escuela hacia el monasterio de San Marcos poco después de las ocho de la mañana del día 19. Rigurosos trámites para cruzar la puerta de Jafa, pero la presencia de la Srta. Faris disipó sospechas, y Trever obtuvo permiso para entrar en la ciudad vieja. A los pocos minutos ya estaba en el monasterio de San Marcos.

El Dr. Trever pudo ya comunicar a los sirios, al P. Butros y a Su Gracia Atanasio Josué Samuel, metropolitano de la comunidad siria, presente también en la entrevista, que el rollo grande, por lo menos en parte, contenía la profecía de Isaías. Pero respecto de la edad precisa de los rollos no podía emitir un juicio exacto. Las líneas copiadas eran insuficientes. Era necesario fotografiar los manuscritos y publicarlos, para ponerlos al alcance de los sabios y que éstos opinaran por sí mismos a la vista de las fotografías. Con esto los rollos no perderían nada de su valor, sino todo lo contrario. Con el fin de convencerles, Trever les recordó el ejemplo del *Códice Sináítico*, el cual, una vez que fueron publicadas sus fotografías y se hicieron facsímiles, alcanzó una estima y un valor tan alto que el Museo Británico pagó a Rusia por él la cantidad de 500.000 dólares. El arzobispo opuso en principio alguna resistencia, pues sólo raras veces se había concedido permiso para fotografiar material de la biblioteca, y la experiencia en este sentido era poco halagüeña. Al fin, sin embargo, Trever obtuvo el permiso y, además, logró hacerles ver la conveniencia de trasladar de nuevo los rollos a la Escuela para fotografiarlos en el laboratorio, adaptado al efecto.

A las nueve treinta del día siguiente, 20 de febrero, los rollos entraban de nuevo en la Escuela Americana, acompañados del P. Butros y de la figura solemne del metropolitano sirio, Su Gracia Atanasio Josué Samuel. Una vez instalados en el laboratorio, que había sido cuidadosamente preparado el día anterior, la primera operación fue medir los rollos, para

calcular el número de fotografías que serían necesarias y las columnas que podían entrar en cada una de ellas. Desenrollado y extendido en el suelo, el rollo grande medía 7,34 metros de largo, unos 26 centímetros de alto; constaba de 17 membranas de pergamino cosidas entre sí, sobre las que había escritas 54 columnas de texto en hebreo.

A la hora de fotografiar, los rollos presentaban cierta dificultad: por algunas partes estaban deteriorados y necesitaban ser reajustados para que quedara bien iluminado y legible el texto; se habían desprendido algunos fragmentos de los bordes y era necesario colocarlos en su sitio. Todo esto llevaba tiempo. En principio creían que la operación estaría terminada para la hora de comer, pero llegó el mediodía y sólo habían fotografiado 41 columnas del rollo grande. El arzobispo y el monje sirios fueron invitados a comer en la Escuela con el fin de continuar la labor después de la comida. Pero para las cuatro quince, hora en que los sirios debían regresar al monasterio, sólo dos rollos estaban fotografiados: el grande, que resultaría ser la profecía de Isaías completa; y uno de los pequeños, que resultaría ser un comentario al profeta Habacuc. Es decir, cuando les llegó a los sirios la hora de abandonar la Escuela, quedaban todavía tres rollos sin tocar, mejor dicho, dos, porque el tercero, dado el mal estado en que se encontraba, no podía ser fácilmente desenrollado, y los sirios lo habían dejado en el monasterio. Trever les pidió que le dejaran en la Escuela los dos rollos con el fin de fotografiarlos también. Le dieron de plazo hasta las dos treinta del martes siguiente, ya que estaba el domingo de por medio, y el lunes, Trever tenía adquirido compromiso de visitar las excavaciones de Mafyir, cerca de Jericó, en compañía de Mr. Harry Iliffe, conservador del Museo Rockefeller.

El cumplimiento de sus deberes religiosos y sociales le dejaron todavía tiempo libre a Trever para estudiar y recrearse en los rollos que los sirios habían dejado en la Escuela. Fue precisamente este domingo cuando Trever comprobó que estos dos rollos, en realidad, no eran más que uno, que se había separado en dos: siete columnas por un lado, y cuatro por otro. Trever los unió de nuevo, y las dos partes se acoplaban perfectamente. Este rollo recibiría más tarde el nombre de *Manuscript of Discipline*. Actualmente se le conoce con el de *Regla*

de la Comunidad. De esta manera, los cinco rollos iniciales quedaban reducidos a cuatro.

A Trever y a Brownlee les sobró tiempo para fotografiar los dos rollos, que se habían convertido en uno, el lunes después de regresar de Mafyir. Y el martes, a la hora concertada, lo devolvieron al monasterio sirio.

La tarde del martes y los días siguientes fueron dedicados al revelado de todos los negativos impresos. Dado que el monasterio de San Marcos estaba justamente en el límite con el barrio judío de la ciudad vieja, en el que los tiroteos y las explosiones eran más frecuentes, los americanos temían por la integridad de los rollos. Por miedo a que pudieran desaparecer los originales y también para facilitar el estudio, hicieron tres copias fotográficas de cada uno de los rollos. Total: 78 columnas fotografiadas y unas 250 fotografías, ya que algunas columnas fueron fotografiadas también en color; además de las fotografías de los manuscritos se hicieron otras de los protagonistas, tanto de los monjes sirios como de los profesores americanos. La afición que Trever tenía a la fotografía desde pequeño fue providencial en esta ocasión, pues le llevó a recoger en su máquina los momentos más significativos del proceso seguido por los rollos, lo cual constituye actualmente un valioso archivo fotográfico.

El jueves, día 26, Trever envió algunas fotografías al mejor orientalista de los Estados Unidos, y quizá del mundo entero, W. F. Albright, acompañadas de una carta en la que le decía:

«Adjuntas le remito algunas muestras de un manuscrito que he descubierto aquí en Jerusalén durante la ausencia de M. Burrows... De ser ciertas las fechas que usted propone para el papiro *Nash*, entonces yo creo que estas fotografías que le incluyo pertenecen al manuscrito bíblico más antiguo actualmente conocido... Yo estoy convencido de que este manuscrito es anterior al siglo II de nuestra era (fragmento de Dura), y hay indicios de que puede ser anterior al papiro *Nash*... Estoy seguro que se hará cargo de mi ansiedad e inquietud acerca de la seguridad de los manuscritos; le ruego, por lo tanto, reserva total. Si la noticia saltara a la calle, podría peligrar la integridad de los mismos»¹¹.

¹¹ O.c., p.60.

El día 28 de febrero, el director titular de la Escuela Americana, M. Burrows, regresó de su viaje a Bagdad, e inmediatamente tuvo conocimiento de todo el asunto de los rollos. Mostró gran interés por ver los manuscritos, y se concertó una visita al monasterio el día 1 de marzo. Le acompañó Trever, que aprovechó para llevar al metropolitano sirio un informe preliminar, que le había prometido, acerca de su opinión sobre los rollos, especialmente sobre su antigüedad. También le llevó una colección completa de fotografías de los tres rollos. Además, las fotos correspondientes al rollo de Isaías las había empalmado una detrás de otra en forma de rollo: venía a ser un rollo en miniatura; este detalle agradó especialmente a Su Gracia el arzobispo. Personalmente, Trever estaba convencido de la gran antigüedad de los rollos, pero no se atrevía ni juzgaba oportuno declararlo abiertamente a los sirios.

En esta entrevista, Trever aprovechó la ocasión para hacer ver a los sirios la conveniencia de fotografiar de nuevo los rollos de Isaías y de Habacuc, en orden a la publicación. El Dr. Burrows añadió que todos los gastos de la publicación correrían a cargo de la Escuela Americana. Las fotos anteriores habían sido hechas en placas muy pequeñas y no reunían las condiciones necesarias para una buena impresión. Eran necesarias placas de 13 por 18 centímetros. Los sirios accedieron al deseo de los americanos, y la operación se llevaría a cabo una vez que Trever encontrara las placas grandes. No fue cosa fácil. Trever hubo de recorrer, muchas veces con riesgo de la vida, casi todos los negocios de Jerusalén. Por fin encontró placas de las dimensiones requeridas, pero cuyo margen de validez había caducado hacía meses. Con todo, se decidieron a probar con ellas y fotografiar de nuevo los dos rollos.

Trever visitó de nuevo al metropolitano sirio el miércoles, día 3 de marzo, para comunicarle que ya tenía en su poder las placas necesarias para fotografiar de nuevo los dos rollos. En esta ocasión llevó, además, consigo Trever una caja de cartón para guardar en ella el rollo que permanecía sin desenrollar debido a sus malas condiciones. Trever temía por él, porque estaba muy deteriorado y corría peligro de desintegrarse. No se podía desenrollar porque estaban pegadas unas vueltas con otras y casi fusionadas; presentaba el aspecto de un todo casi continuo. Lo único que se sabía ya de este rollo, por un frag-

mento que se había desprendido, era que estaba escrito en arameo.

Los sirios se comprometieron a llevar de nuevo los rollos de Isaías y Habacuc a la Escuela el viernes próximo, día 5 de marzo, para ser fotografiados en orden a la publicación, que se haría a expensas de A. S. O. R. (American Schools of Oriental Research).

3. Los sirios dicen parte de la verdad

El invierno daba sus últimos coletazos. El viernes se presentó con frío y cellisca. Temiendo que los sirios se acobardaran por la crudeza del día y desistieran de lo prometido, Trever se trasladó personalmente al monasterio de San Marcos. Llegó calado y con mucho frío. Los sirios le acogieron, si cabe, con más cordialidad que otras veces. Encendieron una estufa para que se secara y se calentara y le ofrecieron el café de rigor en el protocolo oriental. Dentro de este marco de intimidad y de calor de hogar, los sirios le iban a decir a Trever parte de la verdad. Después de cruzarse entre el metropolitano y P. Sowmy unas palabras en árabe ininteligibles para Trever, el P. Sowmy se dirigió hacia el visitante y le dijo: «Doctor John, hasta la fecha no le hemos dicho toda la verdad. Necesitábamos saber si nos podíamos confiar a usted. Los rollos no llevan en nuestro monasterio cuarenta años, como yo le había dicho. Fueron adquiridos en agosto pasado de manos de unos beduinos que viven cerca de Belén»¹². El P. Sowmy continuó diciendo que el P. Yusif (José), monje del monasterio, había visitado con los beduinos la cueva en la que habían sido encontrados los rollos. La cueva se hallaba cerca de Ain Fesja, en las inmediaciones del mar Muerto. Allí había visto una de las tinajas en las que estaban guardados los manuscritos, y otras muchas rotas en pedazos. Había visto también un montón de pequeños fragmentos desprendidos de los rollos y trozos de lienzos en los que los rollos estaban envueltos. Dos de las tinajas habían sido llevadas por los beduinos a Belén, donde se usaban como depósitos de agua. Ellos—continuó diciendo el P. Sowmy—habían intentado hacerse con alguna de estas tinajas, pero no habían podido. El proyecto de nuestro metropolitano es visi-

¹² O.c., p.75.

tar y explorar detenidamente la cueva, y tenemos sumo interés que usted nos acompañe. Pero es necesario esperar a que se normalice algo la situación.

A Trever le parecía esto algo similar a las *Mil y una noches*. Llevaba dos semanas largas sometido a intensas emociones, y ahora parecía llegar el *suspense* a su culminación. Según confesión del propio Trever, eran tantos los interrogantes que se amontonaron de repente en su mente, que quedó sumido en la confusión. Hizo un esfuerzo para liberarse de todos ellos y volver al terreno real. Era necesario tiempo para ir asimilando todo lo que el P. Sowmy acababa de decir. De momento, lo práctico era regresar a la Escuela con los dos rollos para fotografíarlos de nuevo. Así lo hicieron. Trever y el P. Butros se dirigieron hacia la Escuela con los dos rollos. Una vez allí, el P. Sowmy regresó al monasterio y dio de plazo a Trever hasta el próximo lunes, día 8 de marzo.

Durante los días siguientes continuó la elaboración de las fotografías, la traducción y el estudio de los textos, en orden a ir preparando la publicación.

Al mismo tiempo, Trever, en quien el director Burrows había hecho recaer la mayor responsabilidad en el asunto de los manuscritos, estudiaba, en colaboración con los sirios y con el Departamento de Antigüedades, la posibilidad de preparar una expedición para estudiar arqueológicamente la cueva. Este último intento fracasó. Los judíos tenían instalada una factoría de potasa en la ribera norte del mar Muerto y controlaban toda aquella zona.

El día 15 de marzo, Trever recibió la ansiada respuesta de W. F. Albright:

«Querido Trever:

Su carta aérea, juntamente con las muestras en ella incluidas, llegaron esta mañana. Inmediatamente cogí la lupa y puse manos a la obra... ¡Mi felicitación más cordial por el descubrimiento más importante de manuscritos de los tiempos modernos! Yo creo firmemente que la escritura es más arcaica que la del papiro *Nash*; se acerca mucho a los papiros y *óstraca* arameos egipcios del siglo III a. J. C. Ciertamente, dado el estado en que se encuentra actualmente la paleografía hebrea, lo más se-

guro es contentarse con fecharlos en el período macabeo, i. e., no más tarde de la subida de Herodes el Grande al trono. Yo los fecharía hacia el año 100 a. J. C. Le repito que, en mi opinión, usted ha hecho el descubrimiento más grande de manuscritos de los tiempos modernos...»¹³

4. Se hace pública la noticia

Por razones tácticas y de seguridad, el proceso se había llevado hasta la fecha por parte de todos con la máxima reserva. Pero los americanos creían que era llegada la hora de dar a conocer al mundo la gran noticia. Había que empezar, ante todo, por informar objetivamente a los sirios de la edad de los manuscritos y del extraordinario valor que tenían. El Dr. Burrows convocó al metropolitano para una reunión en la Escuela, que tendría lugar el día 18 de marzo. Previamente, Trever preparó un informe escrito en varias copias, en el que se subrayaba la gran antigüedad de los manuscritos, lo cual les daba un valor excepcional.

A las diez treinta del día 18, Su Gracia Atanasio Josué Samuel llegaba a la Escuela. La reunión tuvo lugar en el despacho del director. Le fue entregada al arzobispo una copia del informe preparado por Trever. Intentó leerlo mientras los demás contenían la respiración, pero la solemnidad del momento y un conocimiento no muy perfecto del inglés no le permitieron percatarse exactamente del contenido. Le rogó a Burrows que se lo leyera él en voz alta y que le aclarara algunos puntos. Al terminar Burrows, el metropolitano exclamó en tono defensivo: «¡Sí, pero los rollos son *míos!*» Burrows le hizo ver que el hecho de dar a conocer la noticia y el hecho de que la Escuela publicara los manuscritos en nada afectaba a la propiedad de los rollos. Para tratar de convencerle, el Dr. Burrows le invitó a visitar la biblioteca de la Escuela, donde le mostró la gran calidad de las publicaciones hechas por A. S. O. R. (American Schools of Oriental Research).

En esta ocasión, como ya en otras anteriores, los americanos insistieron en la necesidad de poner a salvo los rollos. En general, la situación de Jerusalén era precaria e insegura, sobre todo en el monasterio de San Marcos, que limitaba con el ba-

¹³ O.c., p.85.

rrio judío. Se atrevieron a recomendarles sacarlos de Jerusalén a alguno de los monasterios que los sirios tenían por Palestina.

En lo referente a la publicación de la noticia, al final llegaron a un acuerdo. El Dr. Burrows preparó la nota con las instrucciones pertinentes y la envió a la central de A. S. O. R. en New Haven, Connecticut (USA). Desde aquí se hizo pública la noticia de los importantes descubrimientos el 11 de abril de 1948.

Durante los días que siguieron al 18 de marzo, Trever intensificó sus gestiones para ver la manera de llegar hasta la cueva de los manuscritos. Era muy necesario estudiarla arqueológicamente y recoger todos los restos que aún quedaban en ella, pues todo ello era un material precioso para poder precisar mejor la fecha de los manuscritos y otros muchos extremos. Pero al fin hubo de desistir definitivamente de la idea. El clima era en Palestina cada vez más tenso. Debido a las instalaciones de potasa que los judíos tenían en la orilla noroccidental del mar Muerto, era ésta una de las zonas más explosivas; las riérgas entre árabes y judíos eran diarias en esta región.

No solamente no se llevó a cabo la expedición arqueológica a la cueva, sino que los americanos recibieron orden de su consulado de abandonar el país lo antes posible.

Un índice del sesgo que iban tomando los acontecimientos nos lo puede dar el hecho de que los sirios, que tan confiados se habían mostrado hasta la fecha, el día 25 de marzo tomaron la decisión de sacar los rollos de Palestina. Fue el P. Butros quien se trasladó con ellos a Beirut para depositarlos en la caja fuerte de un banco.

5. Toda la verdad de los rollos ¹⁴

Hemos visto que, a partir del día 18 de febrero, la historia de los rollos está perfectamente controlada y documentada, incluso fotográficamente. Pero, para esa fecha, los rollos llevaban ya muchos meses, incluso años, en manos de los beduinos y de los anticuarios. El proceso seguido por los manuscritos durante esos meses y años constituye una prehistoria envuelta

¹⁴ Véase la bibliografía al apartado III, titulado «Historia de los descubrimientos».

en confusión, contradicciones y misterio. Durante muchos años se ha estado creyendo que los rollos habían sido descubiertos en los comienzos del verano de 1947 por un joven de la tribu ta'amireh, que andaba buscando una cabra perdida. Ahora resulta que no fue uno, sino tres beduinos; que no fue en 1947, sino en 1946; y que no hubo cabra perdida...

Gracias al diario de Trever y a los datos que, por correspondencia y a través de visitas personales, ha ido recogiendo, durante muchos años, de los protagonistas mismos de esta verdadera aventura arqueológica, hoy tenemos un relato bastante objetivo de los hechos. No digo totalmente objetivo, porque cuando entra de por medio Oriente, y sobre todo los beduinos, la objetividad según la concepción occidental no existe ¹⁵.

La tribu ta'amireh puebla el desierto de Judá desde hace casi trescientos años. Es una tribu seminómada. Quiere esto decir que, además del camello, crían ovejas y cabras, y que sus desplazamientos por el desierto no alcanzan las distancias de los propiamente nómadas. El oasis de Ain Fesja, en la parte noroeste del mar Muerto, ofrece pasto, agua y buena temperatura en los meses de invierno a los rebaños de los ta'amirehs. En el invierno de 1946-1947 pastoreaban sus rebaños por esta región tres beduinos, cuyos nombres eran: Jalil Musa, Yuma Mahoma Jalil y Mahoma Ahmed el-Hamed, que llevaba el apodo de *ed-Dib* (el lobo), porque se decía que su padre era fiero como un lobo.

Según confesión de Jalil Musa (Moisés), Yuma tenía la obsesión de explorar cuevas, porque tenía la convicción de que en alguna de ellas se escondía algún preciado tesoro. El tiem-

¹⁵ Entre los muchos esfuerzos y gestiones hechos por Trever en busca de una información objetiva de los hechos, están los siguientes: a) En el otoño de 1961 movilizó al Sr. Antón Kiraz, miembro destacado de la comunidad siria ortodoxa de Jerusalén, y al Sr. Ayub Mussalam, alcalde de Belén, para que se entrevistaran con Mahoma ed-Dib y Yuma Mahoma, dos de los tres beduinos que habían descubierto la primera cueva. Trever le envió al Sr. Kiraz 63 preguntas que habría de presentar a los beduinos para que las contestaran. El Sr. Docmac, director de las Escuelas Luteranas de Belén, asistió también a la entrevista en calidad de intérprete. b) El 10 de diciembre de 1961, el mismo Sr. Kiraz envió al Dr. Trever los datos obtenidos en una entrevista con Abraham Iyha, un carpintero de Belén que también negociaba en antigüedades; en su taller estuvieron durante algún tiempo los rollos. c) El propio Trever, acompañado de los Sres. Kiraz y Docmac, entrevistó personalmente a los tres beduinos que descubrieron la cueva y a otras personas más, anticuarios en su mayoría, relacionadas con el asunto de los rollos, los días 29 de julio y 10 de agosto de 1962.

po que el rebaño le dejaba libre lo empleaba en recorrer los acantilados de los wadis del desierto para explorar sus escondrijos.

Durante el invierno de 1946-1947 (los beduinos dicen que en noviembre o diciembre de 1946), mientras los tres pastores apacentaban su rebaño en la región de Qumrân, cerca de Ain Fesja, fue Yuma precisamente quien fijó su atención en dos agujeros que, a modo de pequeñas ventanas, se abrían en una de las paredes del acantilado. El agujero inferior era muy pequeño, apenas si podía entrar un gato; el agujero de la parte superior, que estaba aproximadamente a la altura de los ojos, permitía la entrada de un hombre delgado. Yuma arrojó una piedra a través del agujero superior, que produjo dentro un ruido inesperado; algo así como si la piedra se hubiera estrellado con una vasija de barro cocido. Yuma pensó inmediatamente en el tesoro tan soñado y llamó a sus dos compañeros para mostrarles aquellos agujeros tan curiosos.

La noche se echaba encima, y al día siguiente tenían que dirigir los rebaños hacia el oasis de Ain Fesja con el fin de abrevarlos. Total, que concertaron la exploración detenida de los agujeros y de lo que detrás de ellos se escondía para dos días después.

Apenas había amanecido el tercer día, cuando todavía Jalil y Yuma dormían al lado del rebaño en la majada, Mahoma *ed-Dib* salió sin que se dieran cuenta sus compañeros y se llegó hasta la cueva, que estaba a escasa distancia. Colocó piedras unas encima de otras que le permitieran alzarse hasta la altura del agujero mayor y poder entrar. Dentro pudo comprobar la presencia de unas diez tinajas cilíndricas alineadas en torno a las paredes de la cueva. Muchas de ellas estaban tapadas. En el suelo de la cueva había muchas piedras desprendidas del cielo de la misma, las cuales, al caer, habían roto varias tinajas, según demostraba la abundancia de cascotes que había en tierra. Todas las tinajas, menos dos, estaban vacías. La una estaba llena de tierra rojiza; de la otra, que tenía tapadera, Mahoma extrajo dos atadijos envueltos en lienzos de color verdusco y un rollo de pergamino sin envolver.

Por la descripción hecha por Mahoma y por otros detalles recogidos de los demás protagonistas, uno de los rollos correspondía al famoso manuscrito de Isaías (1QIs^a), y los otros dos

atadijos, al comentario de Habacuc (1QpHab) y a la *Regla de la Comunidad* (1QS). De hecho, estos tres rollos son los mejor conservados de todos los procedentes de la primera cueva de Qumrân. Este estado de conservación confirma el hecho de que estuvieran guardados en la tinaja.

Cuando Mahoma regresó con los tres rollos y se los mostró a sus dos compañeros, éstos se irritaron contra él y le acusaron de traidor y de ladrón: junto a los rollos había encontrado seguramente monedas de oro, que habría escondido en algún sitio. Mahoma regresó con ellos a la cueva y, después de reconocerla de nuevo, lo único que hicieron fue sacar dos de las tinajas, que dejaron allí junto a la roca.

Días más tarde trasladaron los tres rollos a uno de los centros permanentes que tienen los ta'amirehs al sudeste de Belén, donde estuvieron varias semanas colgados de un poste de una de las tiendas.

En marzo de 1947, Yuma y Jalil Musa trasladaron los tres rollos y las dos tinajas a Belén y los depositaron en el taller de Abraham Iyha, carpintero y anticuario al mismo tiempo, que les prometió hacer gestiones para venderlos. Abraham Iyha, que sigue haciendo astas para hachas y azadones y traficando en antigüedades, ha declarado en las entrevistas que se le han hecho que los rollos estuvieron en su taller durante varias semanas. Durante este tiempo se los mostró a otro anticuario, Faidi Salahi. Este último sospechaba que los beduinos habían robado los rollos de alguna sinagoga, y aconsejó a Abraham que se desentendiera de ellos. Cuando Yuma regresó, al parecer, el día 5 de abril, para interesarse por los rollos, Iyha se los devolvió y le dijo que no tenían interés arqueológico alguno. Las dos tinajas continuaron todavía allí en su taller.

Cuando Yuma salió con los rollos camino del zoco de Belén, se encontró con Jorge Isaías Shamoun, un sirio ortodoxo que frecuentaba mucho Belén para vender ropas a los beduinos. Isaías se ofreció para venderle los rollos, pero Yuma desconfió. Mientras estaban hablando, llegó otro beduino ta'amireh, amigo de Yuma, y sugirió que los debían llevar al taller de Jalil Iskandar Shalim, mitad zapatero y mitad anticuario. Acertó a llegar también Jalil Musa e hicieron con Iskandar (Kando) el siguiente acuerdo: los beduinos recibirían las dos terceras partes de lo que Kando e Isaías sacaran de la venta de los rollos.

Durante la semana santa del calendario sirio (7-13 de abril de 1947), Isaías entró en contacto con el monasterio sirio de San Marcos de Jerusalén, y acordaron que trajera uno de los rollos para que lo viera el metropolitano. Cuando le dijeron a Su Gracia Atanasio que los rollos habían aparecido envueltos en lienzos como momias, se interesó vivamente por ellos, pues le parecía que este hecho garantizaba su antigüedad. Posiblemente, esta ecuación entre momia y antigüedad había sido sugerida al arzobispo por Abraham Sowmy, el hermano del P. Butros.

De todas maneras, los trámites de la venta se llevaron sin prisas, pues parece que los sirios no adquirieron definitivamente los rollos hasta el 19 de julio.

En los comienzos del verano de 1947—la fecha exacta no se ha podido precisar—se hallaba un día en Belén Yuma, cuando he aquí que se encontró con su colega de tribu Jalil Musa y con Isaías, el sirio ortodoxo, que llevaban dos rollos más de la misma cueva. Efectivamente, se sabe que Jalil visitó más tarde, por lo menos en dos ocasiones, la cueva en compañía de Isaías, y que en la segunda visita encontraron debajo de los escombros cuatro rollos más.

De estos cuatro rollos últimos, uno se quedó con él Kando, que había adelantado el dinero para pagar los taxis en las dos visitas hechas a la cueva por Jalil e Isaías, ya que fueron en coche hasta las inmediaciones del mar Muerto. Este rollo corresponde al cuarto de los sirios, que estaba en malas condiciones y no se pudo abrir de momento. Con el tiempo se vería que era una especie de *Génesis* apócrifo (1QApGen).

Los otros tres rollos del segundo lote fueron adquiridos por Faiidi Salahi en la cantidad de 7 £P (= 28,35 dólares). En esta misma ocasión adquirió también las dos tinajas que estaban en el taller Iyha por 20 piastras cada una (unos 80 céntimos de dólar).

Este lote completo, los tres rollos y las dos tinajas, fueron a parar al Dr. E. L. Sukenik, rector de la Universidad judía de Jerusalén, el día 29 de noviembre de 1947, precisamente el día en que las Naciones Unidas decretaron la partición de Palestina.

Respecto del lote de los sirios, fue probablemente el día 5 de julio de 1947 cuando Kando concertó con el metropoli-

tano la visita de Isaías con los dos beduinos Yuma y Jalil, que llevarían los rollos. Los dos beduinos fueron primero a la casa de Isaías, que vivía en Jerusalén, en el barrio de Katamon, y allí comieron. Luego todos, con sus tres rollos, fueron al monasterio de San Marcos. Pero el primero que los recibió fue el P. Bulos Gilf, que no sabía nada del asunto, y al ver a los beduinos andrajosos, sucios y malolientes, los echó a todos sin consideraciones. Isaías quiso hacerle saber que los esperaba el metropolitano, pero todo fue inútil. Enterado el arzobispo, se excusó ante Kando por teléfono y le comunicó que seguía interesado en los rollos.

Una vez que abandonaron la ciudad vieja se cruzaron con un anticuario judío, a quien mostraron los rollos. Se interesó por ellos y les pidió informes sobre la situación de la cueva. Cuando les rogó que le acompañaran a su tienda para coger el dinero, Isaías sospechó que podía ser una aña gaza en orden a poner el asunto en conocimiento de las autoridades gubernamentales, que terminaría con ellos en la cárcel. Desaparecieron de en medio camino de Belén, donde dejaron de nuevo los rollos en casa de Kando.

Fue dos semanas más tarde (19 de julio de 1947) cuando Kando vio de nuevo a los beduinos. Les comunicó que el metropolitano ofrecía por los rollos 16 libras (64,80 dólares). Tras el típico regateo oriental, el monasterio de San Marcos pagó por ellos 24 libras (97,20 dólares).

Los sirios no tardaron en solicitar informaciones de las distintas personalidades e instituciones de Jerusalén. En primer lugar se informaron de Esteban Hanna. Esteban era miembro de la comunidad siria que trabajaba en el Museo Rockefeller de Jerusalén. Estaba especializado en árabe y no supo valorar los manuscritos hebreos. En todo caso les dijo que no tenían ningún valor y que no merecía la pena dar nada por ellos.

Fue consultado también el P. S. Marmardyi, amigo de los sirios y profesor de árabe en la Escuela Bíblica Francesa de los padres dominicos de Jerusalén, el cual no reconoció la antigüedad de los rollos. Unos días más tarde, parece que todavía dentro del mes de julio, el metropolitano le rogó al P. Marmardyi que trajera consigo al monasterio sirio al P. J. Van der Ploeg, un profesor de Antiguo Testamento que estaba de

momento en la Escuela Francesa. Van der Ploeg se interesaba en la historia de los sirios ortodoxos y había visitado el monasterio por dos veces algunos meses antes. El P. Van der Ploeg había hecho su tesis doctoral sobre algunas perícopas de Isaías, y esto le ayudó, sin duda, a reconocer en el rollo grande la profecía de Isaías. Fue, por tanto, el primero que lo reconoció. Por la noche, en la Escuela Bíblica Francesa, el P. Van der Ploeg comunicó la noticia al anciano P. Vincent, pero éste se mostró tan escéptico y tan inclinado a creer que se trataba de alguna falsificación, que dejó de interesarse por los rollos.

A través del médico judío Dr. Maurice Brown, que tenía en arriendo una casa perteneciente a la comunidad siria, cerca de la calle de los Profetas, llegó la noticia de los rollos al presidente de la Universidad Hebrea, y éste envió a dos bibliotecarios especialistas en la materia al monasterio de San Marcos. Creyeron que se trataba de documentos samaritanos y decidieron consultar a un experto en la materia. Cuando llamaron de nuevo al monasterio después de un par de semanas, se enteraron de que el arzobispo estaba ausente.

También parece que los vio durante este tiempo un anticuario judío de nombre Sassún, que ofreció por ellos 100 libras (405 dólares).

A finales de agosto, el metropolitano pidió consejo al señor Antón Kiraz, un destacado miembro de la comunidad siria, hombre de la confianza del arzobispo. El Sr. Kiraz le manifestó que tenía intención de realizar un viaje por Líbano y Siria. El arzobispo decidió acompañarle, llevándose los rollos para mostrarlos a algunas personalidades que él conocía, especialmente al patriarca sirio, que residía en Homs (Siria), el cual gozaba de gran prestigio por su ciencia. Su Santidad Mar Ignacio Afram I, patriarca de los sirios, no compartía con Su Gracia Mar Atanasio la opinión sobre la antigüedad de los rollos. A lo sumo podían tener tres o cuatrocientos años, pero no más. En todo caso le recomendó que visitara al profesor de hebreo de la Universidad Americana de Beirut. Así lo hizo el día 22 de septiembre, pero el profesor estaba de vacaciones. En resumen, el metropolitano sirio regresó a Jerusalén el día 26 de septiembre sin haber obtenido ninguna información segura sobre los rollos.

Al regreso de su viaje por Líbano y Siria, el metropolitano sirio se encontró envuelto en algunas dificultades de orden económico, pues parece que fue objeto de una estafa por parte de un amigo a quien había prestado dinero. Para salir del aprieto pensó en vender los rollos. El anticuario judío Sr. Sassún le había ofrecido 100 libras. El arzobispo le preguntó al Sr. Kiraz, el hombre de su confianza, cuánto estaba dispuesto a dar él por ellos. En igualdad de circunstancias, prefería venderse los a él. El Sr. Kiraz le adelantó 75 libras para salir de la crisis actual a condición de que le considerara socio en el negocio de los rollos.

6. El Dr. Sukenik entra en escena ¹⁶

El día 23 de noviembre de 1947 se recibió en la Universidad Hebrea de Jerusalén la llamada telefónica de un anticuario armenio, que preguntaba por el profesor de arqueología, E. L. Sukenik, el cual hacía poco tiempo que había regresado de una larga estancia en los Estados Unidos. Ausente en ese momento de la Universidad, el profesor Sukenik habló esa misma tarde con el anticuario y concertó con él una entrevista para el día siguiente. El armenio le mostró un fragmento de pergamino escrito en hebreo y le habló de que en casa de su común amigo Faidi Salahi, anticuario de Belén, tenían depositado los beduinos más material de las mismas características. En los años anteriores, el profesor Sukenik había llevado a cabo excavaciones en Talpiot, uno de los barrios de Jerusalén, precisamente en una finca que pertenecía al Sr. Kiraz, el sirio, amigo y hombre de confianza de Su Gracia Mar Atanasio. En estas excavaciones había descubierto una necrópolis cristiana del siglo I, en la que aparecieron osarios con inscripciones hebreas. El Dr. Sukenik descubrió bastante afinidad entre la escritura hebrea del fragmento que le presentaba el anticuario armenio y las inscripciones cristianas de Talpiot. En definitiva, que se mostró muy interesado por el fragmento y le dijo al armenio que le trajera más material del depositado

¹⁶ Famoso profesor de arqueología de la Universidad Hebrea de Jerusalén, E. L. Sukenik fue el padre de Y. Yadin, el organizador del ejército israelí como su primer jefe de Estado Mayor. Y. Yadin está actualmente retirado del ejército y es profesor de arqueología en la Universidad de Jerusalén. Es el arqueólogo más famoso de Israel.

en casa de Faïdi Salahi. El día 27, Sukenik fue invitado a casa del armenio para ver más ejemplares que había traído de Belén. A la vista de todo este material, Sukenik llegó a la conclusión de que se trataba de manuscritos antiguos y auténticos y que era necesario llegar hasta Belén para adquirirlos para la Universidad Hebrea.

Téngase en cuenta que nos encontramos en vísperas del acuerdo de las Naciones Unidas de dividir Palestina y que los desplazamientos por el país implicaban un grave riesgo. Sin embargo, Sukenik, acompañado del anticuario armenio, llegó hasta Belén el día 29, sábado. Pudo ver en casa de Faïdi Salahi las dos tinajas y los rollos que éste había comprado a los ta'amirehs el verano anterior. Le pidió al Sr. Salahi permiso para llevárselos a Jerusalén, y le prometió que a los dos días recibiría la respuesta de si los compraba o no a través del armenio.

Aquella misma tarde, mientras Sukenik estudiaba los rollos que se había traído de Belén, las radios dieron la noticia de que las Naciones Unidas habían llegado a un acuerdo acerca de la partición de Palestina entre árabes y judíos. La población judía se lanzó a la calle en un paroxismo de alegría y entusiasmo. También el profesor Sukenik se sumó a aquel delirio colectivo, movido no sólo por el triunfo político, sino por el tesoro arqueológico que tenía en sus manos.

A pesar de la tensión y los graves incidentes que sucedieron a la decisión de la O. N. U., el Dr. Sukenik consiguió trasladar de Belén a Jerusalén las dos tinajas. Todavía más tarde, el día 22 de diciembre, adquirió un nuevo rollo.

En resumen: Sukenik adquirió de Faïdi Salahi, de Belén, a través del anticuario armenio de Jerusalén, tres rollos y dos tinajas. Los rollos resultaron ser: Una colección de salmos de acción de gracias (1QH); la *Regla de la Guerra* (1QM), y una copia muy fragmentada de la profecía de Isaías (1QIs^b). Todo ello fue adquirido para la Universidad Hebrea de Jerusalén.

Un día de primeros de diciembre, estando hablando el Dr. Sukenik con uno de los bibliotecarios que en agosto anterior había visto en el monasterio de San Marcos los rollos de los sirios, el profesor de la Universidad Hebrea hizo alguna referencia a los rollos que él había adquirido y que estaba estudiando. El bibliotecario automáticamente asoció los dos lotes

de manuscritos, y así se lo manifestó a Sukenik. El profesor Sukenik solicitó permiso del rector de la Universidad, Dr. Magnes, para establecer relación con los sirios y entablar negociaciones, pero todo fue inútil. Los sectores árabe y judío estaban ya acantonados y divididos.

A su vuelta de Siria, donde había estado durante los meses de diciembre y parte de enero, Mar Atanasio J. Samuel consultó al Sr. Kiraz qué gestiones se podrían hacer en torno a los manuscritos. Fue en este momento cuando el Sr. Kiraz se acordó de las excavaciones que el Dr. Sukenik había realizado en su finca de Talpiot. El profesor de la Universidad Hebrea —pensó Kiraz— podría emitir un juicio sobre los manuscritos. El metropolitano confió a Kiraz los rollos y le autorizó para ponerse en contacto con Sukenik. Tras difíciles gestiones lograron encontrarse Kiraz y Sukenik en la oficina del Sr. Malak Tannouryi, bibliotecario de la Y. M. C. A. (Youth Men Christian Association), que pertenecía también a la comunidad siria, el día 4 de febrero. El Dr. Sukenik pudo comprobar inmediatamente la afinidad entre estos manuscritos y los que él había adquirido en el mes de noviembre anterior. Sukenik se interesó vivamente por los rollos y solicitó permiso de Kiraz para llevárselos consigo y mostrarlos al Dr. Magnes. Hasta parece que ofreció en esta ocasión por ellos 100 £P, pero Kiraz dijo que tenía que consultarlo con su socio el metropolitano.

Cuando se encontraron de nuevo el día 6, las primeras palabras de Kiraz fueron para preguntar a Sukenik cuánto ofrecía por los rollos. Parece que Sukenik ofreció 500 £P (= 2.025 dólares). Con la excusa de que tenía que consultarlo con el arzobispo, el Sr. Kiraz siguió dando largas al asunto. Sukenik prometió a Kiraz una propina de 500 £P si lograba convencer al arzobispo para que vendiera los manuscritos a la Universidad Hebrea. Concertaron un nuevo encuentro en el consulado yugoslavo, en el que estarían presentes también el metropolitano y el Dr. Magnes.

En este medio tiempo, Sukenik recibió la visita de los señores Isaac Greenbaum y Moisés Gordon. A lo largo de ella se habló de los rollos, y el Sr. Greenbaum quedó tan impresionado que sugirió la conveniencia de poner el asunto en conocimiento de David Ben Gurión, presidente entonces del Co-

mité Ejecutivo de la Agencia Judía, y solicitar los recursos necesarios para adquirir los rollos del monasterio de San Marcos.

Unos quince días más tarde llegó el Sr. Greenbaum de Tel Aviv con la satisfactoria noticia de que el Comité Ejecutivo de la Agencia Judía estaba dispuesto a comprar los rollos.

Se pasaban los días—escribe Sukenik—y yo no recibía la carta que el Sr. Kiraz había quedado en escribirme para fijar la fecha en que nos habíamos de encontrar para tratar de la venta. El silencio continuaba, y Sukenik perdió toda esperanza. Los últimos días de febrero recibió la esperada carta del Sr. Kiraz, en la que le decía que la comunidad siria había decidido aplazar la venta de los manuscritos hasta que las relaciones entre árabes y judíos recobraran la normalidad¹⁷.

La entrevista concertada en el consulado yugoslavo nunca se llegó a tener, porque las ofertas de Sukenik y el interés que mostró por los manuscritos hicieron caer en la cuenta al señor Kiraz y al metropolitano del gran valor que debían de tener aquellos rollos. El mismo Tannouryi, bibliotecario de la Y. M. C. A., les recordó la historia del *Codex Sinaiticus* y cómo era necesario asesorarse mejor. Sugirió incluso que la Escuela Americana podía ser un buen sitio para solicitar una información.

Por estos días regresó del Líbano el P. Butros Sowmy, cuya opinión en todos estos asuntos pesaba mucho en las decisiones del metropolitano. Ahora bien, el P. Sowmy se mostró totalmente contrario a las negociaciones con Sukenik y, en cambio, vio con simpatía las gestiones con la Escuela Americana. Con el fin de saber a quién podían dirigirse en la Escuela Americana, el día 17 de febrero el P. Sowmy habló con Mons. Stewart, arzobispo anglicano de San Jorge.

7. El arzobispo sirio y sus rollos, camino de América

Cuando el 14 de mayo de 1948 los ingleses abandonaron Palestina, ésta quedó sumida en un caos de confusión. Un comité, formado por los cónsules generales de Estados Unidos, Francia y Bélgica, hizo lo imposible por conseguir un alto el fuego, pero los esfuerzos resultaron inútiles y la guerra estalló abiertamente. El P. Butros Sowmy fue una de sus muchas víc-

¹⁷ E. L. SUKENIK, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University* p.13ss.

timas y el monasterio de San Marcos también sufrió graves daños. El Sr. Kiraz, tan ligado a todo el *affaire* de los rollos, hombre adinerado, tratante de coches de segunda mano y gerente de la «Imperial Taxi Service», perdió todas sus cosas, se vio alejado de su casa y convertido en uno de tantos miles de refugiados. El metropolitano sirio, en primera instancia, se trasladó a Madaba, en Transjordania.

El enviado de la O. N. U., conde Folke Bernadotte, consiguió una primera tregua entre el 11 de junio y 9 de julio de 1948. Pero cuando se reanudaron las hostilidades, miles de refugiados vinieron a añadirse a los ya existentes. En una carta que el metropolitano sirio escribía al Dr. Trever, le decía:

«Como usted sabe, nuestro monasterio de Jerusalén ha sido seriamente siniestrado, hemos perdido nuestros ingresos y la comunidad siria ha huido, dejando atrás todas sus cosas, casas, mobiliario e incluso sus ropas. Ultimamente los he visitado y me he encontrado con unos 3.000 que necesitan ayuda urgente».

Con el fin de remediar todas estas necesidades, Mar Atanasio decidió trasladarse a los Estados Unidos y gestionar la venta de los manuscritos. Los señores M. Burrows y Trever apoyaron la idea y se comprometieron a prestarle toda la ayuda y el asesoramiento necesario. El día 29 de enero de 1949 llegó a Nueva York, en el barco *Excalibur*, el arzobispo sirio con sus cuatro rollos. El día 4 de febrero se reunió con Trever en el hotel Plaza de Jersey City.

8. Venta de los rollos: Diecisiete millones y medio de pesetas

Los cuatro rollos, por los que los sirios apenas habían pagado 7.000 pesetas, se vendieron en 17.500.000 pesetas. Pero fue una venta laboriosa, envuelta en complicaciones y dificultades.

En marzo de 1949 llegó a los Estados Unidos el profesor Sukenik con las pretensiones de boicotear la venta de los manuscritos, que, según él, pertenecían al recién creado Estado de Israel. Los rollos eran parte de la herencia judía y pertenecían a los judíos. En una entrevista que tuvo con el Dr. Trever en Nueva York, el día 22 de marzo, le comunicó que estaba

preparando un documento para enviarlo a todas las bibliotecas y centros científicos para advertirles que toda compra de los rollos sería ilegal: los rollos estaban sujetos a las leyes sobre tesoros y antigüedades, que podían ser invocadas para hacerlos volver al lugar de origen.

El 1 de diciembre de 1948 fueron unidas la región de Transjordania y la parte árabe de Palestina con el fin de formar el reino hachemita de Jordania, con capital en Ammán. Ahora bien, en esta delimitación geográfico-política, la cueva de los rollos caía en los dominios del nuevo reino de Jordania, que también se creyó con título de propiedad sobre los rollos y los reclamaba.

Todo esto creó un clima enrarecido en torno a los manuscritos, que retraía a las instituciones y a los mecenas a la hora de comprarlos.

Para complicar más el problema, incluso dentro del círculo de personas de la comunidad siria surgieron reclamaciones y pretensiones en torno al título de propiedad de los rollos. Enterados Kando e Isaías que el metropolitano pedía por los rollos un millón de dólares, hicieron una reclamación, basados en el hecho de que habían sido ellos quienes encaminaron los beduinos hacia el monasterio de San Marcos y que el metropolitano les había prometido una propina cuando fueran vendidos.

Más seria era la reclamación que presentaba el Sr. Kiraz, cuya relación con el metropolitano y los rollos ya conocemos. Habiendo perdido toda su hacienda con motivo de la guerra árabe-judía e internado ahora, por razón de una grave enfermedad, en un hospital de Beirut, el Sr. Kiraz esperaba mucho de la venta de los rollos y estaba dispuesto a nombrar un abogado para hacer valer sus derechos.

Todos estos factores y el precio desorbitado que el arzobispo exigía por los rollos debieron de pesar bastante en las instituciones científicas americanas, que se mostraron frías a la hora de comprar.

Los señores Burrows y Trever aconsejaron al metropolitano sirio que abandonara el sistema de regateo oriental y que fijara un precio razonable. Le hicieron ver que solamente en dos ocasiones un documento antiguo había alcanzado un precio extraordinario. La *Biblia de Gutenberg*, valorada en 375.000

dólares, y el *Codex Sinaiticus*, por el que Inglaterra había pagado 500.000 dólares. Después de haberse asesorado bien, ellos le aconsejaban pedir por los manuscritos 250.000 dólares.

Los rollos fueron expuestos en distintos centros científicos y bibliotecas: en la Biblioteca del Congreso, en la Walter Art Gallery de Baltimore, en la Universidad de Duke, en el Instituto de Estudios Orientales de Chicago, en el Museo de Arte de Worcester...

La Associated Press anunciaba el 22 de febrero de 1955 que el gobierno de Israel había adquirido los cuatro famosos rollos de Mar Atanasio. El protagonista de la compra fue Ygael Yadin, el hijo del profesor Sukenik, que había gestionado, a su vez, la adquisición de los otros tres rollos, que, junto con estos cuatro de los sirios, formaban el lote inicial.

Según E. Wilson, el proceso concreto de la adquisición habría seguido los siguientes pasos. En mayo de 1954, el general Y. Yadin visitó los Estados Unidos y tuvo una entrevista con el Dr. Albright, en la que se habló de los manuscritos de los sirios. Albright los valoraba en 500.000 dólares. El general judío se decidió a adquirir los rollos para el Estado de Israel, y con este fin escribió a Mar Atanasio, pero no obtuvo respuesta. Y. Yadin cayó en la cuenta de que en el fondo había una cuestión política: el arzobispo era de nacionalidad árabe y él era judío. Así quedaron las cosas hasta el mes de junio. Los tres primeros días del mes de junio, el diario estadounidense *Wall Street Journal* publicaba una nota que puso en la pista de nuevo a Y. Yadin. Decía la nota:

«Se venden los cuatro rollos encontrados en la orilla del mar Muerto. Podría ser éste un buen regalo para una institución científica o religiosa».

En esta ocasión, el Sr. Yadin actuó a través de un abogado que negoció la compra de los rollos por medio de un banco neoyorquino. Los sirios no sabían que los manuscritos iban con destino a Israel y se prestaron a la venta. El precio definitivo fueron 250.000 dólares (= 17.500.000 ptas.). Las complicaciones que surgieron de una y otra parte en torno al título de propiedad y legalidad de la venta contribuyeron, sin duda, a la devaluación de los manuscritos ¹⁸.

¹⁸ E. WILSON, *The Scrolls from the Dead Sea* (London 1955) p.149ss.

Los cuatro rollos de los sirios regresaron a Jerusalén y, junto con los tres adquiridos por Sukenik, estuvieron durante varios años en el sótano de uno de los pabellones de la Universidad. A partir de 1965 están en el llamado Palacio del Libro, construido precisamente con el fin de guardar dentro de sí los rollos y toda la bibliografía en torno a los mismos. El Palacio del Libro, exteriormente, presenta la forma de una cobertera de vasija del mismo tipo de las que guardaban los rollos en la cueva de Qumrán.

9. Excavaciones en la cueva

Un estudio arqueológico de la cueva había sido la aspiración de todos desde el primer momento. Toda la ilusión del Dr. Trever, una vez que tuvo conocimiento de los manuscritos, fue llegar hasta la cueva, pero todas sus gestiones y repetidos esfuerzos tropezaron siempre con la realidad de una situación política explosiva que no garantizaba ninguna seguridad por aquella zona. Lo mismo le ocurrió al profesor Sukenik. En enero de 1949, el director de la Escuela Americana de Jerusalén, Dr. Ovid Sellers¹⁹, buscó de nuevo el apoyo de los sirios para llegar a la cueva. El P. Bulos, que era el superior en ausencia del metropolitano, puso al Dr. Sellers en contacto con Jorge Isaías, el cual le pidió por adelantado 75£P (= 303 dólares). El Dr. Sellers creyó desorbitadas estas pretensiones y abandonó el proyecto.

Entre el personal de la O. N. U. destacado en Palestina para mantener la paz entre árabes y judíos estaba el capitán belga Felipe Lippens, que, al margen de sus servicios como observador de las Naciones Unidas, tenía afición personal por la arqueología y había mostrado desde que llegó a Jerusalén un gran interés por los recientes descubrimientos. Visitó la Escuela Americana, el monasterio de San Marcos, la Escuela Bíblica Francesa, y recogió toda la información que pudo. Se apasionó con la idea de preparar una expedición arqueológica a la cueva de los manuscritos. El día 24 de enero de 1949 logró

¹⁹ Aprovechando la tregua conseguida por el conde Folke Bernadotte entre el 11 de junio y 9 de julio de 1948 en la guerra árabe-judía, fue nombrado director de la Escuela Americana de Jerusalén el Dr. Ovid Sellers, decano y profesor de Antiguo Testamento en el McCormick Theological Seminary de Chicago. Se hizo cargo de la Escuela el 7 de julio de 1948.

una entrevista con el mayor general Lash, comandante de la tercera brigada de la Legión árabe, en Ramallah. El mayor inglés le puso en contacto con el coronel Ashton, su consejero en asuntos arqueológicos. Ashton abrió una encuesta entre los soldados, muchos de los cuales pertenecían precisamente a la tribu ta'amireh, tan relacionada con el *affaire* de los manuscritos. Los resultados fueron positivos. Había esperanzas de encontrar la cueva. El general Lash autorizó al coronel Ashton a desplazarse a la región en compañía de dos beduinos y del capitán árabe Akkash ez-Zebn en busca de la cueva. El día 28 de enero, después de setenta y dos horas de búsqueda, fue localizada por el capitán ez-Zebn. Se montó en la misma un puesto de guardia y fue avisado G. L. Harding, inspector jefe del Departamento de Antigüedades de Jordania.

Once días más tarde, el día 8 de febrero, estaban ya sobre el terreno el Sr. Harding y el P. De Vaux, director de la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa de Jerusalén, dispuestos a hacer un estudio científico y sistemático de la misma. Los trabajos duraron hasta el día 5 de marzo. La cueva se hallaba situada a unos 12 kilómetros al sur de Jericó y dos kilómetros al oeste del mar Muerto.

Ante todo pudieron comprobar que se trataba de una cueva natural abierta en la roca: medía unos ocho metros de larga por dos de ancha.

Los arqueólogos excavaron cuidadosamente el suelo de la cueva y recogieron todos los fragmentos de pergamino, los fragmentos de tela y los restos de cerámica.

El material fue trasladado al Museo Rockefeller de Jerusalén. Una vez estudiado y clasificado, el balance final arrojó las siguientes cifras: restos de unas 50 vasijas de cerámica; algunas de ellas pudieron ser reconstruidas después de mucho esfuerzo; cuatro lámparas de aceite; tres escudillas; una olla; un cántaro; restos de seis filacterias; un peine de madera; restos de otros objetos de madera; restos de tela; unos 600 fragmentos de pergamino escritos, correspondientes, por lo menos, a unos 70 manuscritos; varios de estos fragmentos pertenecían a los rollos vendidos por los beduinos a los sirios y a la Universidad de Jerusalén, con lo cual quedaba claro que aquéllos procedían ciertamente de esta cueva.

Entre los libros bíblicos representados por los fragmentos se encontraban: Génesis, Exodo, Levítico (en escritura arcaica), Deuteronomio (dos rollos), Jueces, Samuel, Salmos (tres rollos) y Ezequiel. Si a éstos se suman los dos ejemplares de Isaías, el de los sirios y el de la Universidad de Jerusalén, más fragmentos del libro de Daniel (dos rollos) retirados por los beduinos y anticuarios en sucesivas visitas a la cueva, tenemos un total de *quince manuscritos bíblicos* representados entre los fragmentos de la cueva primera de Qumrán.

Entre los libros *no bíblicos* se hallaban representados, al menos, 55 ejemplares: comentarios a los libros de Miqueas, Sofonías y los Salmos; además del comentario de Habacuc, que figuraba en el lote de los sirios; filacterias, *Libro de los Jubileos*, *Libro de Enoc*, *Testamento de Leví*, *Palabras de Moisés*, *Libro de los Misterios*, himnos, obras litúrgicas, otras obras apócrifas desconocidas.

Dado el estado tan deteriorado y tan fragmentario de todo el material recuperado por los arqueólogos, pudiera parecer a primera vista que el resultado de esta expedición arqueológica había sido pobre y de poco interés. Pero no es así. El estudio arqueológico de la cueva y los materiales encontrados tienen *gran importancia y significado*.

El hecho de que muchos de los fragmentos encontrados pertenecen a los rollos que dejamos en posesión del metropolitano sirio y de la Universidad de Jerusalén, sobre todo al comentario de Habacuc, himnos de acción de gracias y *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, este hecho, digo, asegura por sí solo la procedencia de los rollos y confirma definitivamente su autenticidad.

En segundo lugar, esta exploración de la cueva habla claramente sobre la naturaleza de este depósito de manuscritos. El hecho de este escondrijo de manuscritos perdido en el desierto había preocupado desde el primer momento a todo el mundo. El profesor Sukenik creía que se trataba de una *gueniza* de la secta de los esenios²⁰. La hipótesis de Sukenik queda descartada después de esta primera exploración:

«Estos rollos —dice el P. De Vaux—, diferentes por su edad, cuidadosamente guardados en vasijas de una

²⁰ *The Dead Sea Scrolls* p.22.

misma época, no son piezas entregadas al desecho, sino más bien un archivo o biblioteca escondida en un momento de peligro»²¹.

La cerámica reunida y clasificada aportaba, en tercer lugar, un argumento muy valioso para la datación de los manuscritos. Según el P. De Vaux:

«Teóricamente las tinajas pudieran ser más antiguas que algunos de los documentos en ellas contenidos; es, sin embargo, muy difícil admitir que sean mucho más antiguas que éstos, y lo más probable es que sean casi contemporáneas de los documentos más recientes en ellas depositados. Ningún documento es, por tanto, posterior a los comienzos del siglo I antes de Cristo, y algunos de ellos pudieran ser mucho más antiguos. A los paleógrafos corresponde precisar más, pero la arqueología les da ya un límite que ellos no pueden rebasar»²².

Resultó, finalmente, de esta primera exploración que las vasijas guardadas en la cueva habían sido unas cincuenta, cada una con capacidad para tres o cuatro rollos, es decir, que, aun suponiendo que no todas contenían manuscritos, se trataba de un depósito de considerable importancia. ¿Cuál había sido el paradero de los rollos restantes, puesto que sólo tenemos una docena escasa? ¿Percieron a lo largo de los siglos por los agentes naturales? ¿Estaban, quizá, en manos de los beduinos? ¿O es que la cueva fue ya violada en tiempos pasados?

10. Violaciones sucesivas de la cueva

Varios autores se habían acordado ya antes del hallazgo y, con más razón después de él, de que tanto Eusebio como Orígenes hablan de manuscritos griegos y hebreos encontrados en una vasija, en la región de Jericó, en tiempos del emperador Caracalla, año 217 de nuestra era, juntamente con una versión griega de los Salmos que el mismo Orígenes iba a emplear como la sexta de sus *Héxaplas*²³.

²¹ RB (1949) 236.

²² RB (1949) 236.

²³ P. KAHLE, *The Cairo Geniza* p.161-162.

Los restos de cerámica romana encontrados en la cueva pudieran ser los vestigios de esta visita a comienzos del siglo III de J.C.²⁴

También pudiera hacerse aquí memoria del *Pentateuco de Jericó*, un célebre manuscrito cuyas variantes suelen dar los masoretas, y ello es prueba de la gran estima en que se le tenía, sin duda por su venerable antigüedad²⁵.

O. Eissfeldt ha llamado la atención sobre otro testimonio que data del siglo VIII. Se trata de una carta del patriarca nestoriano Timoteo I a su colega Sergio, metropolitano de Elam²⁶:

«Nos hemos enterado por judíos dignos de crédito, que hasta han sido instruidos como catecúmenos en el cristianismo, de que hace unos diez años fueron encontrados unos libros en los alrededores de Jericó, en una gruta. Se dice que el perro de un árabe que andaba de caza entró, persiguiendo una bestia, por un agujero. Al ver que tardaba en salir, entró su dueño detrás de él y se encontró con una pequeña vivienda allá dentro y varios libros en ella. El cazador fue a Jerusalén e informó a los judíos. Ellos vinieron en gran número y encontraron libros del Antiguo Testamento y otros libros en escritura hebrea».

La carta no lleva fecha alguna, y solamente podemos decir que es posterior al nombramiento de Sergio para metropolitano de Elam, hacia el año 795²⁷.

Es sumamente interesante el paralelo de este hallazgo con el de los beduinos del año 1947: ¡Aquí, un cazador que sigue las huellas de un perro; allá, unos pastores que pastorean sus rebaños!

El P. De Vaux, recogiendo la sugerencia del P. Barthélemy, ha llamado la atención, finalmente, sobre una secta judía llamada por Jacobo al-Qirgisani, escritor caraíta, «los hombres de la

²⁴ RB (1949) 236.

²⁵ RB (1949) 236 y P. VERMÈS, *Les Manuscrits...* p.18.

²⁶ O. EISSFELDT, *Der Anlass zur Entdeckung der Höhle und ihr ähnliche Vorgänge*: ThLZ (1949) 595-600. La carta ha sido publicada por O. BRAUM, *Ein Brief des Katholikos Timotheos I: Oriens Christianus* (1901) 301.

²⁷ RB (1950) 419.

gruta» = (al-Magariya), debido a que sus libros fueron encontrados en una gruta. Este hallazgo pudiera ser muy bien el mismo a que se refiere el patriarca nestoriano Timoteo I.

II. Excavaciones en Jirbet Qumrán

La exploración de la cueva aseguraba la procedencia de los manuscritos, pero seguía en pie el misterio de los mismos: ¿Cuándo, por qué y quién los había depositado en la cueva?

Durante los trabajos llevados a cabo en la cueva en la primavera de 1949, Mr. Harding y el P. De Vaux habían explorado los alrededores en busca de algún establecimiento humano antiguo que pudiera estar relacionado con los manuscritos. Encontraron solamente unas ruinas a un kilómetro al sur de la cueva. Abrieron algunas de las tumbas del cementerio contiguo, pero no apreciaron indicio alguno que pudiera establecer relaciones entre las ruinas y los manuscritos. Mr. Harding consideraba las ruinas como restos de una fortaleza romana, es decir, pertenecientes a un mundo totalmente distinto del de los manuscritos.

Aquí se cumplía aquello de que los árboles no dejan ver el bosque. Veía más claro desde Europa el Dr. Paul Kahle cuando en una conferencia tenida en Oxford el día 3 de enero de 1951 decía:

«Creo que los documentos fueron depositados en la cueva cuando todavía vivían las ruinas de Qumrán. Es muy verosímil que las ruinas estén relacionadas de alguna manera con los manuscritos de la cueva».

Y continuaba diciendo:

«Es muy posible que una exploración de las ruinas aclare bastante el misterio de los manuscritos»²⁸.

La opinión del Dr. Kahle se fue generalizando en el mundo científico y, finalmente, se tomó también en Jerusalén la decisión de examinar detenidamente las ruinas de Qumrán.

Dirigen la excavación Mr. Harding y el P. De Vaux y participa el Museo Palestino. Duraron los trabajos desde el 24 de noviembre al 12 de diciembre de 1951. No era ésta la

²⁸ VT (1951) 41.

primera vez que los arqueólogos se detenían ante las ruinas de Qumrán. Ya en 1851, exactamente cien años antes, De Saulcy había reconocido erróneamente en las ruinas la antigua ciudad de Gomorra (Gumrán, Qumrán). Clermont Ganneau las visitó más tarde, en 1873, e hizo de ellas una valiosa descripción. En 1920, Dalman reconoció en ellas los restos de una fortaleza romana. Esta última había sido la opinión que se había impuesto y se había generalizado entre los arqueólogos y geógrafos de Palestina.

Esta primera excavación se limitó al edificio central de Qumrán y a unas cuantas sepulturas del cementerio contiguo. Bien pronto se llegó a la identificación de una gran construcción rectangular de 37 metros de larga por 30 de ancha, a la cual iban adosadas otras varias edificaciones. Fue identificado asimismo un acueducto que recogía en invierno las aguas del vecino wadi Qumrán y las llevaba hasta unas cisternas que se abrían en la parte sudoeste de las ruinas. Apareció gran cantidad de cerámica totalmente idéntica a la encontrada en la cueva de los manuscritos. Se encontró incluso una vasija exactamente igual que las tinajas de los rollos. Se verificaba de manera inequívoca y concluyente la hipótesis del doctor Kahle: entre las ruinas de Qumrán y los manuscritos de la cueva existía relación estrecha.

Se encontraron objetos de vidrio, cobre, bronce y hierro, muy valiosos todos ellos para reconstruir el género de vida de los habitantes de Qumrán y para datar los estratos de las ruinas. Se trataba generalmente de utensilios e instrumentos destinados a los usos ordinarios de la vida.

Aparecieron también algunas piezas de piedra cuidadosamente labradas, trozos de columnas y otros objetos más, que presentan gran interés, pues hacen pensar en una construcción anterior y más rica que la actual.

En la parte oriental del edificio, un poco separado de éste, se encontraba el cementerio donde los habitantes de Qumrán enterraban a sus muertos. A simple vista podían contarse más de mil tumbas. Ya en 1949, cuando estuvieron trabajando en la cueva de los primeros rollos, Mr. Harding y el P. De Vaux habían inspeccionado dos de ellas. Ahora abrieron nueve tumbas más y enviaron los esqueletos a París para ser examinados por el profesor H. V. Valois, director del Museo del Hombre.

Los cadáveres estaban enterrados sobre la espalda y con la cabeza generalmente hacia el sur. De las nueve personas, varias eran mujeres. Dos de los esqueletos pertenecían a individuos muertos entre los veinte y veinticinco años. Cuatro, a individuos de cuarenta años, y dos rebasaban los cincuenta. Todos ellos pertenecen al tipo alpino, o más bien armenoide, el cual domina, aún hoy día, en la población indígena de Palestina.

Un orden riguroso es la tónica dominante del cementerio de Qumrán. Más de mil tumbas, perfectamente alineadas, divididas en tres alas por dos paseos transversales. También llama la atención la ausencia de toda oferta funeraria y de todo objeto de adorno o compostura. Todo ello está muy a tono, como luego veremos, con el género de vida que llevaban los habitantes de Qumrán.

El misterio en torno a la procedencia última de los manuscritos se iba desplazando de lugar, pero seguía intacto si es que no iba siendo cada vez mayor.

Uno de los hallazgos más preciosos, no porque fuera a enriquecer a los excavadores, sino porque iba a ser uno de los argumentos más seguros en todo lo referente a la cuestión cronológica, fueron las monedas encontradas en casi todas las habitaciones del edificio. Las diez que pudieron ser identificadas siguen este orden:

Una de Herodes (37-4 a. J.C.).

Tres de Augusto (29 a. J.C. - 14 d. J.C.).

Dos de Tiberio (14-37 d. J.C.).

Dos de Agripa I (41-44 d. J.C.).

Una de Claudio (41-54 d. J.C.).

Una del segundo año de la segunda revolución judía (132-135 d. J.C.).

Las monedas nos colocan, por tanto, en los comienzos del cristianismo.

Todavía hemos de volver sobre las ruinas de Qumrán para continuar su estudio y sacar interesantes conclusiones. Ahora es preferible seguir cronológicamente el proceso de descubrimientos, para lo cual seguiremos detrás de los arqueólogos, que se disponen a realizar una exploración general de todo el desierto de Judá.

12. Más cuevas, más manuscritos

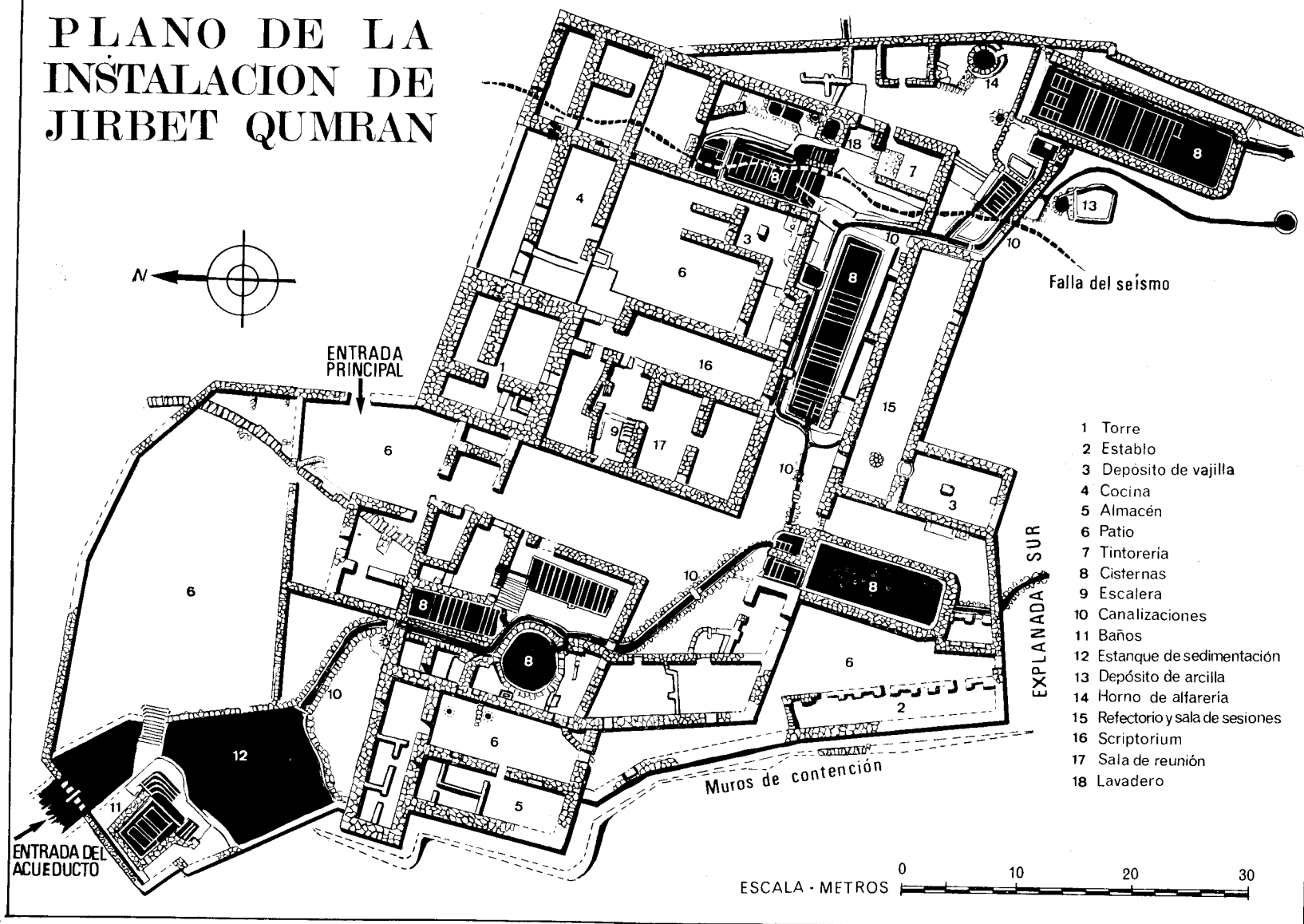
En el otoño de 1951 comenzaron a merodear por las distintas instituciones arqueológicas de Jerusalén beduinos ta'ami-rehs que traían envueltos en mucho misterio algunos fragmentos de pergamino escritos en hebreo y griego. Los últimos días de noviembre llamó a las puertas de la Escuela Bíblica y Arqueológica Francesa un anticuario de Belén que venía ofreciendo un lote considerable de fragmentos manuscritos. Decía que los fragmentos procedían de la cueva de 1947, lo cual era evidentemente falso. Acosado por las preguntas del P. De Vaux, director de la Escuela, vino a confesar que procedían de más lejos, pero muy cerca de allí. Quería a toda costa desviar la conversación para evitar indagaciones ulteriores. El P. De Vaux puso al anticuario en relación con Mr. Harding, el cual adquirió para el Museo Palestinese todos los fragmentos del mercader betlemita.

Entretanto, el P. De Vaux había logrado entablar relaciones directas con los beduinos, los cuales le iban trayendo sucesivos lotes de fragmentos que él iba adquiriendo, a su vez, para el mismo museo.

Todo esto significaba que los beduinos se habían lanzado a la caza de manuscritos y que la exploración clandestina continuaba en el desierto. Era necesario contenerla o controlarla. Pero el asunto era delicado. Solamente la habilidad del P. De Vaux, gran conocedor del mundo del desierto, pudo insinuarse en el ánimo de los beduinos y ganarse su confianza. El mismo P. De Vaux nos cuenta la paciencia y el tacto que fueron necesarios:

«Cuando yo propuse a los beduinos ir a trabajar con ellos, éstos se asustaron y dijeron: es imposible; la presencia de un extranjero en el desierto amotinaria la policía y lo comprometería todo. En una visita ulterior, estando yo discutiendo con ellos el precio de una pieza, los beduinos insistieron en la lejanía del lugar, la dureza del trabajo, el personal que se necesitaba... Como yo permanecía escéptico, llegaron a decirme: '¡Tú no tienes más que venir y verlo!' Yo me detuve ante esta invitación. ¿Podía yo realmente adentrarme seguro en el desierto?

PLANO DE LA INSTALACION DE JIRBET QUMRAN



Los beduinos salieron responsables: yo no tenía nada que temer; pondrían guardias en todos los puntos estratégicos y, si la policía hacía su aparición en los alrededores, todos nos esconderíamos en las grutas, y los gendarmes no verían nada. Ganada su confianza, yo fui más lejos. ¿Y si yo obtenía del Departamento de Antigüedades permiso para trabajar en las cuevas sin riesgo de entrar en la cárcel? Les pareció bien. ¿Y si el mismo director de Antigüedades venía con nosotros? Le recibirían lo mismo que a mí. ¿Y si yo solicitaba una escolta de la Legión árabe, no para mí, que yo era su hermano, sino para protegerlos a ellos mismos contra los celos de sus colegas? Aprobaron la idea»²⁹.

Pasó el tiempo necesario para preparar todo el programa que el P. De Vaux había propuesto a sus hermanos, y el 21 de enero de 1952 abandonaron Jerusalén los arqueólogos, escoltados por un policía de Belén y dos soldados de la legión árabe. Los excavadores pertenecían al Departamento de Antigüedades de Jordania, a la Escuela Francesa de Jerusalén y al Museo Palestinese.

Después de una larga jornada, en la que fueron dejando atrás los coches, primero, y los mulos, más tarde, llegaron los arqueólogos, con el equipaje a cuestas, a unas cuevas que se abrían en la pared derecha de un barranco llamado wadi Murabba'at. A vuelo de pájaro nos encontramos a unos 25 kilómetros al sudeste de Jerusalén y a unos 18 al sur de Qumrán.

Delante de las cuevas no había más que un estrecho corredor, el cual hubo de ser ampliado para poder instalar en él las tiendas.

«Agua—dice el P. De Vaux—nos suministraban los charcos que las recientes lluvias habían formado en el fondo del barranco. Comida, teníamos que administrar bien la que nosotros habíamos llevado, pues los primeros establecimientos estaban en Belén, a una jornada larga y penosa de distancia»³⁰.

²⁹ RB (1953) 245-246.

³⁰ RB (1953) 247.

En estas condiciones trabajaron nuestros arqueólogos de vanguardia durante seis semanas. Todavía conservo en la memoria los rostros escuálidos, quemados por el sol, aire y hambre del desierto, de cuatro colegas míos de la Escuela Francesa de Jerusalén, que corrieron la aventura de la expedición a Murabba'at en los últimos días del curso de 1954. Me ayudó a comprender el sacrificio con que los arqueólogos van arrancando de las entrañas de la tierra los datos para la historia.

En estas grutas perdidas en el desierto, algunas de las cuales se internan hasta 50 metros por el corazón de la montaña, los excavadores pudieron distinguir ocupaciones humanas sucesivas, que van desde la época calcolítica (4000-3200 años antes J. C.), pasando por el Bronce medio (2000-1600), tiempo de la monarquía israelita (s. VIII-VII a. J. C.), imperio romano (s. I-II d. J. C.), hasta la época árabe (Edad Media).

Todas estas épocas se encuentran bien representadas por diversos objetos de orden lítico, óseo, fragmentos de cerámica y, lo que es más sorprendente, de madera y cuero para el calcolítico. Cascos de cerámica, dos pinzas de bronce, un pequeño vaso de alabastro y un escarabajo hiksos para el Bronce medio. Más pobremente representado está el periodo del Hierro, con algunos restos de cerámica solamente. Tampoco es muy rica la época árabe. La mejor representada y la de mayor interés es la época romana.

En un marco arqueológico bien determinado por la cerámica y, sobre todo, por unas veinte monedas, la gruta número 2 ha dado gran variedad de textos en hebreo, arameo, griego, latín y árabe.

De todos los documentos, los *semíticos* son los más importantes, aunque en su mayoría no son bíblicos.

Por orden de antigüedad, nos encontramos, en primer lugar, con un papiro palimpsesto que data, probablemente, del siglo VIII-VII a. J. C. La escritura de los dos textos superpuestos es la fenicia: el superior es una lista de nombres propios, y en el inferior puede distinguirse, aunque con dificultad, el encabezamiento de una carta.

«A propósito de los fragmentos del Levítico en caracteres fenicios descubiertos en la cueva de Qumrán

—dice el P. De Vaux—, se pudo discutir si la escritura era realmente arcaica o se trataba más bien de una escritura arcaizante utilizada en honor de los textos sagrados. Aquí la duda ya no es posible: se trata, en efecto, de dos textos profanos, con caracteres muy próximos a los de los *ostraca* de Lakish, con nombres propios de forma antigua. Dado que la arqueología atestigua una ocupación de las cuevas allá para los siglos VIII-VII a. J. C., es razonable colocar este documento a fines del periodo monárquico, antes del destierro»³¹.

Los restantes textos semíticos, lo mismo que los griegos y latinos, se centran de una manera general en los finales del siglo I de nuestra era y comienzos del II (s. I-II d. J. C.); más en concreto, están centrados en la segunda revolución judía.

Los textos bíblicos son pocos y bastante fragmentados: varios pasajes del Pentateuco, todos ellos en pergamino; parte de la primera columna de un rollo que contenía la profecía de Isaías; una filacteria completa con los cuatro textos prescritos por los rabinos³². Parte de otras filacterias se han encontrado en las grutas 1 y 4, que presentan el interés de contener el decálogo.

También el arameo está representado por un contrato que data del año 6 de nuestra era. En arameo están también escritos otros contratos y cartas en estado muy fragmentario, que tienen gran interés paleográfico.

Dentro de los documentos semíticos, los más importantes son, sin duda alguna, un lote de papiros fechados en los años de la «liberación de Israel por el ministerio de Simón bar Kosibah el Nasí (= príncipe) de Israel». Nos encontramos de lleno en la segunda revolución judía de los años 132-35 de nuestra era. En este mismo lote tenemos dos cartas autógrafas de Simón bar Kosibah³³. Están dirigidas a un tal

³¹ RB (1953) 261.

³² Esta filacteria se encuentra dividida en dos piezas: en la primera se contienen el Ex 13,1-10; 13,11-16 y Dt 11,13-21; en la segunda, que es del mismo material y con la misma caligrafía que la primera, Dt 4,4-9, es decir, el *Shema*. Los beduinos trajeron otra filacteria paralela a ésta al Museo Palestino, perteneciente al lote de manuscritos de procedencia desconocida o silenciada durante algún tiempo.

³³ Una ha sido publicada por Milik en RB (1953) 276-294.

Jesús ben Gilgola. Al mismo Jesús ben Gilgola va dirigida otra carta, que proviene de los administradores de una comunidad de judíos; en ella se le da a Jesús ben Gilgola el título de «jefe de campamento».

Finalmente, merecen citarse una quincena de *óstraca* o cascos de cerámica escrita, casi todos en hebreo. De éstos presentan un poco más de interés un fragmento grande de una tinaja, el cual contiene la primera parte del alfabeto hebreo, con la particularidad de que repite dos veces las letras, y un texto en hebreo de unas doce líneas incompletas, escrito sobre tres cascos de cerámica.

Para terminar con los textos semíticos vamos a hacer aquí mención, aunque no sea más, de los textos árabes encontrados. Pertenecen—como hemos dicho—a la Edad Media, y están bastante fragmentados.

Los *documentos griegos*, unos son de procedencia judía, otros de procedencia romana:

De procedencia judía: dos contratos que dicen relación a asuntos matrimoniales, el uno fragmentado y de difícil lectura. Con todo, pueden distinguirse las significativas palabras de «dote» y «heredad». El segundo, mejor conservado, data del año 7 del reinado de Adriano, es decir, año 124 de nuestra era.

De procedencia judía son también los fragmentos de una obra literaria que contienen los nombres de Salomé y Mariame, homónimos de la hermana y mujer de Herodes el Grande, y no sería difícil que fueran ellas mismas.

Las citadas obras están todas escritas en papiro. Hay otras en piel o pergamino que proceden seguramente de los archivos oficiales; están formadas por listas de nombres, como Josephos, Jesús, Saulos, Simón..., seguidos de números y siglas.

De procedencia romana: un quirógrafo o certificado de deuda, fechado en los años del cónsul Statilius Severus (171 después de J. C.).

A la vista de este documento, la terminología de San Pablo cobra viveza y realidad. Fue el curso de 1954, en Jerusalén, cuando el P. Benoit se nos presentó en clase con este quirógrafo de Murabba'at el día que comentaba, precisamente, el pasaje de la carta del Apóstol a los colosenses: Cristo ha borrado, con detrimento de las ordenanzas legales, la cédula

de nuestra deuda (= quirógrafo) que nos era contraria, la ha suprimido clavándola en la cruz (cf. Col 2,14).

Posterior también a la segunda revolución es otro documento bastante incompleto, en el que aparece el nombre del emperador Commodus (180-92 d. J. C.).

Estas fechas tardías inducen a pensar que los soldados romanos se quedaron viviendo por estos fuertes del desierto aun después de haber vencido a los judíos en la segunda revolución.

Aunque pobremente, sin embargo, también el *latín* está representado en Murabba'at por un documento escrito en caracteres minúsculos, pero bien verticales, que no puede ser posterior al siglo II de nuestra era.

Las cuevas de Murabba'at, ocupadas periódicamente durante más de cuatro mil años, presentan, en primer lugar, un *interés arqueológico* indudable. Recuérdese la buena representación que allí tienen algunas de las edades arqueológicas. Yo pienso ahora, por ejemplo, en los pedazos de madera y tejidos pertenecientes al calcolítico y que jamás hubieran sido esperados en sitio alguno de la franja siropalestinese.

El valor y significado mayor de los hallazgos de Murabba'at está, como siempre, en los *documentos escritos*.

«Vale más—nos solía decir el P. Vincent—una letra escrita que muchos montones de cascos de cerámica u otros objetos muertos de la arqueología».

Sobre todo, es importante y significativo el lote de fragmentos que se refiere a la *segunda revolución judía*. Tanto más importante y significativo cuanto era escasa la información que sobre ella teníamos hasta ahora. A este respecto, dice, por ejemplo, Ricciotti en su *Historia de Israel*:

«... sólo que, mientras de la del 70 (primera revolución judía) tenemos la minuciosa relación de un testigo ocular, Flavio Josefo, de esta rebelión (la segunda revolución) no tenemos más que noticias esporádicas y muchas veces fragmentarias. La misma figura del caudillo de la revolución aparece velada en su personalidad e incierta hasta en su nombre ³⁴.

³⁴ *Historia de Israel*. Traducción de la 4.^a ed. italiana por XAVIER ZUBIRI (Barcelona 1947) p.452.

En efecto, de esta segunda revolución judía no teníamos más que las informaciones lacónicas de Eusebio de Cesarea; de Dión Casio; las noticias, siempre difíciles de precisar, que nos dan las tradiciones rabínicas y las monedas acuñadas por los revolucionarios³⁵.

Pero he nos aquí ahora con documentos autógrafos del mismo jefe de la revolución, provenientes, además, de uno de los parapetos del desierto de Judá, allí donde nadie soñaba que hubieran podido llegar las operaciones militares.

Por Dión Casio sabíamos que los insurrectos adoptaban con frecuencia la antigua táctica de los Macabeos, es decir, las guerrillas. Se retiraban a la estepa, donde fortificaban rocas y cavernas y hasta abrían galerías que se comunicaban entre sí. En suma, una verdadera guerra de trincheras, frente a la cual se estrellaba la táctica romana, adaptada para campo abierto.

Todos estos datos de Dión Casio son hoy una realidad viviente, y basta haber pasado un día en Murabba'at para poder comprobar la veracidad más exacta de todo ello.

Los romanos lograron, por fin, someter este puesto militar, acaudillado por Jesús ben Gilgola, y que debió de ser uno de los últimos baluartes de los judíos. Tanto por las monedas como por los documentos arriba mencionados, sabemos que los romanos continuaron ocupando este puesto avanzado en el desierto, seguramente para dominar las rutas que conducía a Engaddi, ciudad importante en la ribera del mar Muerto.

Las firmas estampadas por el jefe de la revolución judía en las dos cartas escritas a su lugarteniente nos aclaran definitivamente su verdadero nombre, ya que hasta ahora no le conocíamos sino por dos apodos, peyorativo el uno, y el otro un título glorioso: «Bar Kozebah = hijo de la mentira», título de mofa, y «Bar Kokebah = hijo de la estrella», título mesiánico, respectivamente.

Gracias, además, a las grandes posibilidades que hoy tiene la psicología experimental, podrán distinguirse a través de sus firmas los rasgos fundamentales de su temperamento.

Además de este interés, sumariamente expuesto, relativo a la historia de la segunda revolución, los documentos de

³⁵ Un estudio de estas fuentes puede verse en el apéndice II del libro de S. YEIVIN, *Milhamat Barkhoba* (Jerusalén 21952).

Murabba'at tienen gran interés para la historia del *Texto masorético* (TM) y para la paleografía hebrea:

A modo de proposición general, que no cuida de casos particulares, puede afirmarse que en Qumrán las distintas recensiones que tenemos del texto hebreo del Antiguo Testamento se apartan más o menos de nuestro texto hebreo actual (TM); en Murabba'at, sin embargo, tenemos siempre una conformidad total entre los distintos documentos bíblicos encontrados y el TM. Ello nos lleva a una conclusión tan importante como la de poder determinar con bastante precisión el tiempo de la unificación del texto consonántico hebreo, es decir, que tenemos a Qumrán como término *a quo*, y a Murabba'at como término *ad quem* de la unificación del texto consonántico. Hemos de volver sobre esta cuestión más adelante; por eso ahora nos conformamos con haber apuntado el interés que en este particular ofrecen los documentos de Murabba'at.

Si se piensa que para los siglos III a. J. C. hasta III d. J. C. no teníamos ningún testimonio paleográfico hebreo, excepción hecha del papiro Nash³⁶, y que la edad de este papiro, lo mismo que la de los manuscritos de Qumrán, era objeto de vivas discusiones precisamente por falta de material bien fechado con el que compararlos, si se considera esto—decimos—, se verá la importancia de los manuscritos de Murabba'at. Ellos nos dan en paleografía un término de comparación bien definido y bien precisado en el tiempo, ya que algunos de los manuscritos van fechados explícitamente, y otros bien enmarcados por la arqueología y las monedas.

Es decir, y ahora no hacemos más que insinuarlo, si en Murabba'at tenemos algunos manuscritos con rasgos paleográficos un tanto evolucionados respecto de otros de Qumrán, sabiendo—como sabemos—que los de Murabba'at son del siglo II d. J. C., los de Qumrán habrá que colocarlos en el siglo I d. J. C., o antes, sobre todo si esa anterioridad está confirmada, a su vez, por la arqueología.

En Murabba'at son también interesantes, por su valor paleográfico, los manuscritos en escritura cursiva, ya que esta escritura nos era hasta ahora casi totalmente desconocida.

³⁶ En la parte tercera de este libro hablaré expresamente de él.

N. B.—Antes de volver a Qumrán conviene dejar bien clara la filiación de los documentos de Murabba'at, así como la posición que en el tiempo y en el espacio ocupa este puesto militar, para evitar posibles confusiones entre Murabba'at y Qumrán. En el espacio, ya dijimos que Murabba'at está a unos 18 ó 20 kilómetros al sur de Qumrán. Son, por tanto, dos puestos bien distanciados y sin relaciones mutuas.

Más aún, el contenido es, en cierto modo, distinto también, pues mientras en Qumrán tenemos una literatura de carácter sagrado, textos bíblicos o libros religiosos, en Murabba'at, por el contrario, predominan los documentos profanos de carácter público y administrativo.

Los medios que los produjeron fueron también distintos, pues Qumrán era el centro de una secta religiosa, y Murabba'at un puesto militar de nacionalistas judíos.

Finalmente, también en el tiempo están distanciados, pues los documentos de Qumrán terminan con la primera revolución judía, y sus paralelos de Murabba'at, es decir, los de escritura cuadrada, son todos ellos posteriores.

13. El desierto se convierte en biblioteca

Apenas habían regresado los arqueólogos de Murabba'at llegó a Jerusalén la noticia de que los beduinos acababan de encontrar una nueva cueva en la región de Qumrán. Se decía que no distaba mucho de la primera y que contenía también manuscritos. La noticia se confirmó cuando llegaron a la Ciudad Santa los hombres del desierto con fragmentos del libro de Rut, Salmos, Jeremías, Exodo, *Jubileos* y otros documentos litúrgicos, que fueron adquiridos por la Escuela Francesa y Museo Palestinense. Esta sería la cueva 2 de Qumrán (2Q).

El desierto parecía convertirse en biblioteca. Se hacía necesaria una exploración general y sistemática de toda la región de Qumrán, pues todo inclinaba a pensar en ulteriores cuevas con manuscritos y no se podía abandonar este tesoro en manos

de beduinos incontrolados. Se preparó una exploración conjunta, en la que tomaron parte las Escuelas Francesa y Americana de Jerusalén y el Museo Palestinense. La exploración tuvo lugar entre los días 10 y 22 de marzo de 1952. Durante casi dos semanas examinaron los arqueólogos, guiados por los beduinos, toda la región de Qumrán. Pasaron revista escrupulosamente a más de doscientas cuevas, escondrijos y fisuras en medio de peligros, penalidades y sacrificios enormes. Nunca podrá la ciencia agradecer suficientemente el sacrificio de estos hombres, que pasearon, con riesgo de sus vidas, por los riscos y acantilados del desierto abrupto y escarpado de Judá.

De las cuevas examinadas, treinta y siete contenían restos de cerámica y otras huellas de habitación humana. En veinticinco de estas cuevas la cerámica era idéntica a la de la primera cueva y a la de las ruinas de Qumrán. Esto significaba que habían estado habitadas simultáneamente con las ruinas de Qumrán y por las mismas gentes. Una de las veinticinco cuevas contenía fragmentos de pergaminos escritos, si bien en cantidad muy pequeña. Los restos de cuarenta vasijas y veintiséis coberteras hacían pensar en una biblioteca mayor, pero el techo de la cueva se había derrumbado mucho tiempo atrás y posiblemente la preciada mercancía había desaparecido entre los escombros. Con todo, esta cueva, que se llamaría cueva 3 de Qumrán (3Q), guardaba una grata sorpresa para los arqueólogos. En la parte superior de la pared próxima a la entrada había dos rollos de cobre muy oxidado, que por el relieve que presentaban en su cara exterior daban claramente a entender que tenían grabado un texto en hebreo o en arameo, el cual tenía que ser de una importancia extraordinaria. El cobre estaba completamente oxidado, y se planteaba el difícil problema de desenrollarlos. Después de muchas experiencias e intentos no fue posible la operación, y en 1955-56 fueron llevados a Manchester para ser cortados por renglones en los laboratorios del Colegio de Tecnología. De esta manera se pudo leer el texto íntegro. Más adelante daremos razón de su contenido.

14. Los manuscritos no respetan fronteras

En el mes de julio de 1952 empezaron a llegar a Jerusalén manuscritos pertenecientes a un lote cuya procedencia exacta se silenció durante mucho tiempo por razones de carácter político. Luego se supo que venía de wadi Seiyal (Naḥal Še'elim), mucho más al sur de Murabba'at, cerca ya de Masada, en pleno territorio de Israel. La frontera estaba poco vigilada a lo largo del desierto, y los beduinos árabes, hambrientos de manuscritos, se habían adentrado en dominio extranjero. Por esta razón se silenció al principio su lugar de origen y se conocía este lote de manuscritos como el «lote de procedencia desconocida».

Estaba integrado por una hermosa filacteria, dos contratos en arameo, una carta en hebreo, diversos documentos griegos y arameos, papiros nabateos y fragmentos de una traducción griega de los Profetas menores. Todos estos documentos habían sido traídos hasta estas cuevas inaccesibles del desierto de Judá por los guerrilleros de la segunda revolución judía (131-135 d. J. C.). Acosados por los romanos, los revolucionarios judíos, acaudillados por Bar Kosibah, se habían ido replegando hasta estos acantilados, donde la vigilancia romana los hizo caer muertos de hambre y de sed sobre sus armas y sus libros.

15. Manuscritos de origen cristiano

En el verano del fecundo año 1952 llegó también a Jerusalén un lote de manuscritos que procedía, lo mismo que los demás, del desierto de Judá, y había sido hallado por los ta'amirehs, pero no tenía nada que ver con ninguno de los manuscritos anteriores. Mientras los manuscritos de Qumrán, lo mismo que los de Murabba'at y wadi Seiyal, eran de origen judío y todos ellos anteriores a las dos revoluciones judías, la del 135 y la del 70, el nuevo lote procedía de ambientes cristianos y databa de la época bizantina y comienzos de la ocupación árabe.

Según se supo más tarde, estos manuscritos venían de las ruinas de Mird, a 14 kilómetros al sudeste de Jerusalén. Aquí había construido Juan Hircano (134-104 a. J. C.) una fortaleza

que sirvió de refugio a los últimos asmoneos. Tomada por Herodes en el 31 a. J. C., la convirtió en cárcel. Sobre sus ruinas construyó San Sabas en el 492 el cenobio llamado Castellion o Marda, que subsistió hasta el siglo ix. En una de las habitaciones de las ruinas del Castellion fue donde los beduinos encontraron este lote de fragmentos de papiros griegos y siríacos, algunos árabes y también restos de códices bíblicos. Fueron excavadas por una expedición arqueológica de la Universidad de Lovaina, dirigida por el profesor De Langhe, que trabajó en el desierto de Judá entre los meses de febrero y abril de 1953.

16. La cueva más rica de todas

Estimulados por las crecidas sumas de dinero que les proporcionaban los manuscritos, los beduinos continuaban incansables, examinando palmo a palmo todo el desierto de Judá. Mientras a los europeos la búsqueda de manuscritos les costaba dinero, tiempo y sacrificio, a los beduinos les servía de distracción.

Mientras un grupo de beduinos estaba comentando una noche la popularidad que les habían valido los manuscritos y los considerables ingresos que les habían proporcionado, de repente revivió en la memoria de uno de ellos un recuerdo de su juventud. Estando cazando en la región de Qumrán, cuando perseguía una perdiz herida, ésta desapareció a través de una hendidura que se abría en la pared norte de wadi Qumrán, no lejos de las ruinas. Entró a cogerla y se encontró con una cueva en la que había algunas lámparas de tierra cocida y otros objetos más. Era éste un recuerdo feliz que iba a ser el comienzo de nuevos descubrimientos, los más sensacionales después de la primera cueva (1Q). Los beduinos llegaron a Qumrán con las primeras luces del alba del día siguiente, bien pertrechados de cuerdas, picos, lámparas y con hambre de manuscritos. Con el terreno ante la vista, el cazador de antaño fue actualizando los recuerdos topográficos de su juventud, y pronto tuvieron ante sus ojos la vieja hendidura. Se descolgaron con cuerdas hasta ella, pues se abría en la pared casi vertical de wadi Qumrán, y reconocieron inmediatamente la presencia de objetos antiguos.

Mientras las cuevas anteriores estaban todas en acantilados rocosos, ésta, que iba a ser la cueva 4 de Qumrán (4Q), se abría en la pendiente arcillosa que se descuelga desde la pequeña meseta, donde están asentadas las ruinas de Qumrán, hacia el fondo del wadi. Por eso los desprendimientos dentro de la cueva habían sido continuos, y los ta'amirehs hubieron de remover varios metros cúbicos de tierra antes de dar con el nido de manuscritos que pertenecían a unas cuatrocientas obras distintas.

Pronto empezaron las visitas a las distintas instituciones arqueológicas de Jerusalén. Naturalmente, los beduinos venían dando referencias falsas con el fin de desorientar a los arqueólogos y autoridades del país y continuar impunemente sus actividades clandestinas. Pero las ganancias de los manuscritos habían enfrentado entre sí los clanes beduinos y se traicionaban mutuamente, descubriendo los secretos de la tribu. Es decir, no tardó mucho tiempo en saberse la verdad, y la policía de Jericó se personó sobre el lugar, poniendo en fuga a los excavadores clandestinos.

El 22 de septiembre llegaron también los arqueólogos, dirigidos por el P. De Vaux y el Rvdo. J. T. Milik. Durante una semana sometieron la cueva a un examen sistemático y científico, recogiendo cuanto habían pasado por alto los hombres del desierto. La fecunda y generosa cueva 4 les reservaba además un escondrijo de fragmentos de pergamino que había escapado a la vista de los beduinos.

Los arqueólogos tuvieron la satisfacción de descubrir otro pequeño depósito de manuscritos a pocos metros de distancia de la cueva 4: era una docena de fragmentos en total y en mal estado de conservación. Con todo, no dejaba de ser un hallazgo interesante, pues ésta, que recibiría el número 5 (5Q), juntamente con la número 3, eran las únicas cuevas que descubrían directamente los arqueólogos.

Días antes, el 13 de septiembre, el Museo Palestinese había adquirido otro lote de fragmentos procedentes de una cueva que se abría en la falda del acantilado de Qumrán: era la cueva 6 (6Q). Este lote presentaba un interés especial, ya que, entre sus fragmentos, había algunos que pertenecían al famoso *Documento de Damasco*. Era éste un manuscrito que se había encontrado en el año 1897 en una vieja sinagoga de

El Cairo. Se habían propuesto varias hipótesis en torno a su composición y procedencia, pero ninguna de ellas se imponía como definitiva. La presencia de esta obra en las cuevas de Qumrán nos ponía ya en una pista segura, como luego veremos.

El año 1952 se había mostrado pródigo y generoso, pero todavía no se habían agotado todos los secretos del fecundo desierto de Judá. Durante la cuarta campaña de excavaciones en las ruinas de Qumrán, en la primavera de 1955, se descubrieron cuatro grutas más (7Q, 8Q, 9Q, 10Q) al borde de la pequeña meseta de Qumrán, donde ésta se quiebra para descollarse hacia el wadi. Estaban medio hundidas y muy desmoronadas, pues su situación crítica al borde del barranco las hacía más vulnerables a la intensa erosión del desierto. Sólo quedaban en ellas algunas inscripciones en cascos de cerámica y un puñado de pergaminos manuscritos muy fragmentados. Lo demás había ido desapareciendo barranco abajo con la acción del tiempo.

Finalmente, en febrero de 1956, los incansables hombres del desierto encontraban una undécima cueva (11Q), con valiosos manuscritos en buen estado de conservación. Entre otros: un rollo de los Salmos bastante completo; otros dos rollos más de los Salmos muy fragmentados, uno de ellos con salmos apócrifos; parte del Levítico; un rollo de Ezequiel muy deteriorado; un *targum* de Job; fragmentos de un *midrash* escatológico sobre Melquisedec; un rollo apócrifo, cuyo tema central es el templo: tiene 66 columnas; es el más largo de todos los encontrados.

La cueva número 1, la 4 y esta número 11 son las más importantes de todas.

17. Una libra esterlina por centímetro cuadrado

Excepción hecha de las cuevas números 3 y 5 de Qumrán, todas las demás habían sido descubiertas por los beduinos, los cuales se posesionaban del material y lo retenían celosamente. Los arqueólogos se limitaban a estudiar científicamente los depósitos de manuscritos y a recoger los despojos de los beduinos. Quiere esto decir que fue necesario un río de dinero para hacer llegar todos los manuscritos hasta el Museo Pales-

tinense de Jerusalén. El arzobispo sirio y el doctor Sukenik habían pagado una miseria por los siete rollos de la primera cueva, pero aquellos tiempos habían pasado ya. A partir del año 1949 se había fijado el precio oficial de los manuscritos en una libra esterlina por centímetro cuadrado de manuscrito. Hasta 1952 las instituciones de Jerusalén habían ido pagando de sus fondos, pero el aluvión de manuscritos de 1952, sobre todo la voluminosa cueva 4, desbordó todas las posibilidades.

El mundo se había conmovido ante los recientes descubrimientos del desierto de Judá, que eran calificados como los más sensacionales de todos los tiempos. Se multiplicaban los artículos sobre ellos en las revistas técnicas, e incluso la prensa diaria y la radio habían interesado al gran público en el asunto. De todas partes llovían felicitaciones por tan feliz acontecimiento. Pero lo que hacía falta era dinero. Si los manuscritos no se rescataban a tiempo, corrían el peligro de salir clandestinamente del país y esparcirse por todo el mundo, con gran detrimento de la ciencia, pues dado el estado en que se encontraban casi todos los manuscritos, divididos en mil pedazos y fragmentos, se corría el riesgo de dispersarlos de tal manera que nunca jamás pudieran volver a recuperar la unidad inicial.

El gobierno de Jordania destinó 15.000 libras para la adquisición de manuscritos, pero no podía destinar más, ya que él mismo necesitaba de la ayuda inglesa y americana para cubrir sus necesidades más perentorias. Aunque el precio había bajado ya a media libra por centímetro cuadrado, los miles de libras del gobierno jordano desaparecieron en seguida. Cabía una solución: solicitar del gobierno permiso para exportar los manuscritos fuera del país una vez reconstruidos y publicados. Sin duda alguna habría instituciones extranjeras que enviarían ahora dinero con la esperanza de ver algún día en sus museos los manuscritos correspondientes. El gobierno otorgó permiso, y Mr. Harding recibió autorización para cursar una circular a todas las grandes instituciones científicas del mundo, ofreciéndoles los documentos en las referidas condiciones; es decir, habrían de enviar inmediatamente el dinero, pero no recibirían los manuscritos hasta que éstos fueran reconstruidos y publicados. La primera en contestar fue la Universidad canadiense de McGill, con 15.000 dólares. Siguió la Biblioteca Vaticana

con 2.000 dólares y varios miles de libras esterlinas. La Universidad de Manchester envió 2.000 libras más. En 1955 llegaba el doctor Kuhn, profesor de la Universidad de Heidelberg, con 50.000 marcos alemanes. Un año más tarde enviaba una crecida suma de dólares el McCormick Theological Seminary de Chicago.

18. El ejército y los arqueólogos israelitas exploran el desierto de Judá

Enterados de que un lote de manuscritos de los que habían llegado a la Jerusalén árabe procedía de wadi Seiyal, en pleno territorio de Israel, los israelitas decidieron explorar exhaustivamente la zona del desierto de Judá que caía dentro de sus fronteras. Para ello organizaron una expedición, en la que participaron conjuntamente la Universidad Hebrea, el Departamento de Antigüedades y la Israel Exploration Society. El ejército puso al servicio de la expedición cuerpos especializados de montaña con sus correspondientes equipos, dos helicópteros, detectores de minas, tiendas, etc. En una palabra, los israelitas prepararon una expedición de altos vuelos, con abundancia de medios y con una técnica depurada.

El área a explorar comprendía los wadis que se abren en la zona occidental del mar Muerto, entre Engaddi y Masada. Fue dividida en cuatro secciones, correspondientes a los cuatro grupos en que fue distribuido el personal de la expedición. Estos cuatro grupos estaban dirigidos por N. Avigad, Y. Aharoni, P. Bar Adon e Y. Yadín, respectivamente. Como jefe coordinador actuó J. Aviram. Todos ellos profesores de la Universidad.

En concreto, la distribución de personal y de zonas fue la siguiente:

Al grupo A, dirigido por N. Avigad, le correspondió la ladera sur de Naḥal Še'elim (wadi Seiyal).

Al grupo B, dirigido por Y. Aharoni, le correspondió la ladera norte de Naḥal Še'elim y el Naḥal Hardof.

Al grupo C, dirigido por P. Bar Adon, le correspondieron los Naḥal Mishmar (wadi Mahrás), Naḥal Asahel y la ladera sur del Naḥal Hever (wadi Jabra).

Al grupo D, dirigido por Y. Yadín, le correspondieron la ladera norte del Naḥal Hever y el Naḥal Arugot.

Toda la zona fue sobrevolada previamente por los helicópteros, que la fotografiaron. Sobre las fotografías se hicieron los planos y se eligieron cuatro puntos estratégicos, que habrían de servir de base de operaciones para cada uno de los cuatro grupos. El ejército se encargó asimismo de instalar las tiendas y demás elementos necesarios en cada uno de estos cuatro campos.

La expedición propiamente dicha empezó sus trabajos el día 23 de marzo de 1960 y duraron hasta el día 5 de abril.

El 11 de mayo de ese mismo año 1960 los cuatro grupos dieron cuenta de los resultados de la expedición en la residencia del presidente de Israel, el Sr. I. Ben Zvi, con asistencia del primer ministro Ben Gurión, los miembros del gobierno y la Knesset, además de otros distinguidos huéspedes.

Voy a reseñar solamente las cuevas en que se encontraron manuscritos u otros objetos de interés.

El grupo encabezado por N. Avigad cumplió sus objetivos durante la primera semana y no descubrió ningún yacimiento de interés. En la segunda semana pasaron a reforzar los otros tres grupos.

Y. Aharoni, que dirigía el grupo B, trabajó sobre terreno conocido, pues ya había explorado el área personalmente entre el 25 de enero y 2 de febrero inmediatamente anteriores.

En wadi Seiyal descubrieron restos abundantes del período *calcolítico*, tanto en la superficie como en las cuevas. El florecimiento de la cultura y ocupación calcolíticas por esta zona ya era conocida por las excavaciones en wadi Murabba'at. También se encontraron restos de construcciones del *período israelita*, especialmente defensas y fortalezas.

Pero el período mejor representado y el que tiene para nosotros mayor interés es el *romano*. En la parte alta fueron hallados restos de cuatro fortalezas romanas, desde las cuales las legiones de Adriano dominaban las cuevas que se abrían en el valle, donde los guerrilleros de Bar Kosibah morían de hambre y de sed, bajo la vigilancia de los soldados romanos.

Fueron descubiertas cuatro cuevas con señales claras de haber sido ocupadas por los guerrilleros de Bar Kosibah, el héroe y caudillo de la segunda revolución judía (132-135 d. J. C.); tres de ellas en el mismo wadi Seiyal, y la cuarta en uno de sus afluentes, wadi Maradif. Fueron hallados en ellas mo-

nedas, cerámica, restos de vestidos, objetos de madera, lámparas, flechas...

En una de estas cuevas de wadi Seiyal, que lleva el número 34, fueron encontrados fragmentos de pergamino y papiro escritos; fragmentos de una filacteria; un fragmento insignificante de un rollo de pergamino; varios fragmentos de papiros, en griego y hebreo.

Dadas las huellas de intenso trabajo por parte de los beduinos en una de las cuatro cuevas aludidas, la número 32, los israelitas comprendieron que éste era el lugar de procedencia del lote de manuscritos llegado a Jerusalén árabe y sobre cuyo origen se guardaba silencio.

En el área explorada por el tercer grupo, dirigido por P. Bar Adon, se encontraron restos de la cultura calcolítica y de la ocupación israelita. En una cueva de Naħal Mishmar encontraron fragmentos muy pequeños de pergamino y papiro; en dos fragmentos de papiro quedaban restos de escritura, uno de ellos en griego, el otro en hebreo. Comparada la escritura con la de los manuscritos de los wadis Seiyal y Jabra, se vio que también estos fragmentos pertenecían a los guerrilleros de la segunda revolución.

El mayor esfuerzo del grupo dirigido por Y. Yadin se centró en una cueva de wadi Jabra (Naħal Hever), que había sido ya visitada en 1953 por Y. Aharoni. He aquí resumidos los hallazgos en esta enorme cueva de 150 metros de larga, con una serie de túneles que comunican tres grandes habitaciones interiores. Lleva los números 5-6 porque tiene dos puertas. Recibió el nombre de «Cueva de las Cartas»:

a) Un nicho de aspecto macabro: en él había depositadas varias espuelas llenas de cráneos, y junto a ellas un montón de huesos cubiertos con esteras. Se trata, sin duda, de guerrilleros que habían caído en el campo de batalla, cuyos restos fueron recogidos y depositados aquí por sus compañeros.

b) En la estancia número 1, el detector de minas descubrió a medio metro de profundidad una espuela en la que se contenía en perfecto estado de conservación un lote de objetos culturales romanos: una docena de vasos de distintas formas, todos ellos de cobre; tres paletas para

el servicio del incienso; una pátera ³⁷; dos copas; una llave. En total, 19 objetos de metal cuidadosamente colocados.

Se pudo comprobar claramente que estos objetos eran de procedencia pagana. Se advertían en ellos huellas de figuras e imágenes de divinidades paganas, que habían sido raspadas y borradas por los judíos. Seguramente se trataba de un botín capturado por los judíos en algún campamento romano. Se sabe que los ejércitos romanos llevaban consigo todos los vasos y equipo necesarios para el culto, los sacrificios y las libaciones.

c) También en la habitación número 1, un fragmento de un rollo de los Salmos.

d) En uno de los ángulos de la habitación número 3, en una cavidad de 80 por 80 centímetros que se abría en la roca, fue hallada la piel de una cabra en forma de odre, en la que se contenía una serie de objetos de mujer: ovillos de lana de color envueltos en un lienzo de tela, madejas de lana de distintos colores, ristras de cuentas, un collar de hueso, cuentas de metal y un huso, varias piezas de tela y algunos paquetes; estos paquetes contenían: una piedra de sal, pimienta y conchas de mar.

Se trataba, evidentemente, del pequeño tesoro de una mujer, que lo había escondido con todo cuidado en lo más profundo de la cueva.

e) En el mismo sitio apareció una colección de papiros escritos, junto con algunas tablillas de madera, escritas también.

El hecho de aparecer junto al odre que contenía el tesoro de una mujer hizo pensar a los arqueólogos que se trataría probablemente de documentación perteneciente a la misma dama; por ejemplo, el contrato matrimonial. De hecho, en las cuevas de Murabba'at habían aparecido contratos de este género. Las inscripciones sobre la madera podían ser fórmulas de encantamiento contra los espíritus maléficos.

El hallazgo de los papiros despertó entusiasmo y alegría

³⁷ El medallón que esta pátera lleva en el centro representa una escena típica de la mitología griega: Tetis, la madre de Aquiles, montada sobre un centauro marino, lleva las armas a su hijo.

en el equipo de Y. Yadin, pero había que esperar el regreso a Jerusalén para abrirlos y conocer el contenido de los mismos.

Una vez estudiados, se vio que tanto los papiros como las tabletas contenían una colección de 15 cartas, nueve en arameo, cuatro en hebreo y dos en griego, enviadas por el caudillo de la segunda revolución, Bar Kosibah, a distintos subjeses de sus guerrillas; dos de estos subjeses, a los que están dirigidas la mayoría de las cartas, llevan los nombres de Jonatán y Masabala, respectivamente.

Las cartas en griego tienen la particularidad de que nos dan la pronunciación exacta del nombre del caudillo judío, que hasta los recientes descubrimientos era incierta. Los documentos cristianos lo llamaban «Barcoquebas» ³⁸. Los textos rabínicos lo pronunciaban «Bar (Ben) Koziba». Generalmente, se le venía llamando «Bar Kokhba» o «Bar Kohkeba». Los recientes descubrimientos, tanto los de Murabba'at como estos de wadi Jabra, contienen la firma autógrafa del propio caudillo y no dejan lugar a duda; su nombre es *Simón bar Kosibah*.

19. La segunda expedición israelita

Alentados con los resultados de la expedición de 1960 y juzgando que el campo no estaba suficientemente estudiado, los arqueólogos israelitas organizaron una segunda campaña entre los días 14 y 27 de marzo de 1961.

Participaron las mismas instituciones del año anterior y el planteamiento de la expedición fue el mismo: cuatro áreas geográficas y cuatro grupos, dirigidos por las mismas personas. El ejército apoyó asimismo la expedición con personal, medios de transporte, telecomunicación y otros efectivos.

El grupo dirigido por N. Avigad exploró el Naħal David (wadi Sder), cerca de Engaddi, y comprobó la presencia de la cultura calcolítica, la ocupación israelita y, finalmente, la romana. Esta última es la mejor representada, sobre todo por la llamada «Cueva del Estanque». Recibe este nombre porque dentro de ella, excavado en la roca, hay un estanque de 5 metros de largo por 1,20 de ancho. La finalidad de este estanque era, sin duda, almacenar en él reservas de agua para estar prevenidos en caso de asedio. En esta cueva se encontraron otra

³⁸ EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* IV 6; JUSTINO, *Apología* I 31.

serie de objetos, entre ellos una moneda, que lleva la inscripción «Simón» y «Liberación de Jerusalén». Evidentemente, también aquí estuvieron refugiados los guerrilleros de Simón bar Kosibah, pero debieron de abandonar la cueva por propia voluntad, ya que no dejaron ni manuscritos ni otros objetos de valor.

El equipo encabezado por Y. Aharoni siguió explorando la ladera sur de wadi Jabra. Concentró sus esfuerzos en la llamada «Cueva del Horror», debido a los numerosos esqueletos de hombres, mujeres y niños que fueron encontrados en ella, los cuales murieron, sin duda, de hambre y de sed, bajo la vigilancia de los soldados romanos, que controlaban el valle desde los campamentos instalados en la parte alta.

La presencia de los guerrilleros de Bar Kosibah en esta cueva está bien documentada por objetos y utensilios de distintas clases: vestidos, sandalias, cestas, esteras, objetos de madera y de vidrio, restos de alimentos, armas, herramientas. Fueron halladas asimismo cuatro monedas de Simón bar Kosibah: tres de ellas llevan la fecha del primer año de la liberación y la cuarta pertenece al año tercero.

Merecen atención especial una serie de *óstraca* hebreos, sobre los que había escritos nombres propios enterrados en la cueva; así, por ejemplo: «Saúl, hijo de Saúl. Paz». Fueron encontrados asimismo fragmentos de pergamino y papiro escritos en hebreo y griego. Merecen atención especial los fragmentos en griego de Oseas, Amós, Joel, Jonás, Nahúm, Zacarías, pertenecientes a un rollo de los profetas menores que había sido llevado por los beduinos a la Jerusalén árabe en 1952³⁹. Con este hallazgo se demostraba claramente que la cueva había sido ya violada por los ta'amirehs.

El grupo de P. Bar Adon examinó de nuevo en Nahal Mishmar la llamada «Cueva de los Exploradores», y que a partir de esta campaña se llamó «Cueva del Tesoro», por el fabuloso tesoro que en ella fue descubierto: 432 objetos, seis de ellos de marfil y los demás de cobre. Lo más sorprendente es que todos estos objetos pertenecen al calcolítico, es decir, entre el 4000-3200 a. J. C. Estos objetos, de una gran perfección,

³⁹ Este rollo fragmentario de los Profetas menores fue publicado por J. D. BARTHÉLEMY, *Les Devanciers d'Aquila* (Leiden 1963); cf. RB (1953) 18-29.

reflejan una cultura muy depurada, que nos era ya conocida por las excavaciones en Teleilat Gasul y Berseba. Entre estos innumerables objetos hay: mazos, cuchillos, martillos, espuelas, una cacerola, cetros, coronas, banderas, etc.; muchos de ellos son objetos desconocidos y difíciles de nombrar. La técnica de fabricación y el gusto artístico plasmado en los relieves y decorado de los objetos es exquisito. Encontraron armas, joyas, cerámica y gran cantidad de grano y otros alimentos, perteneciente todo ello también al calcolítico.

También esta cueva estuvo ocupada por los guerrilleros de Bar Kosibah, que dejaron en ella objetos de vidrio, cuero, tejido y paja. Fueron encontrados asimismo dos papiros y dos *óstraca*.

La «Cueva de las Cartas», en la ladera norte de wadi Jabra, se mostró de nuevo generosa con el equipo dirigido por Y. Yadin. He aquí la lista de objetos encontrados:

a) Una red grande en buen estado de conservación, utilizada probablemente para cazar pájaros. Junto a ella fueron encontradas varias ollas.

b) Una moneda de la segunda revolución, con la inscripción «Simón» y «Por la liberación de Jerusalén».

c) Un manojo de seis llaves, una de ellas muy grande, que corresponde posiblemente a la fortaleza de la ciudad de Engaddi, que estuvo en manos de los guerrilleros, pero que se vieron obligados a abandonar.

d) Un conjunto formado por una hermosa fuente decorada y por dos platos. Todo ello de vidrio y cuidadosamente envuelto en fibras de palmera y atado con cuerdas.

e) Finalmente, un rico tesoro integrado por los objetos siguientes:

— Una espuela hecha de ramas, que contenía platos de madera, sandalias de mujer, una hoz, cuchillos, una llave, un estuche de madera.

— Tres pellejos de cabra en forma de odres, en los que había: piezas de tela, madejas de lino, un gran paquete de cuero envuelto en un lienzo de tela, que contenía unos 35 documentos escritos en papiro.

— También contenía el gran tesoro: un espejo, una

cacerola, un cuchillo y una paleta para servicio del incienso.

— Finalmente, en una bolsa de cuero, hermosamente decorada, había cinco papiros enrollados.

Naturalmente, de todo este rico tesoro, los más valiosos son los *cuarenta documentos en papiro*. Ya han sido descifrados. Pueden agruparse en dos lotes: a) documentos hebreos y arameos, pertenecientes todos ellos al tiempo de Bar Kosibah; b) documentos en griego, arameo y nabateo, cuya época oscila entre los últimos años del siglo I de nuestra era y los años de la segunda revolución (132-135). La mayoría de ellos constituyen el archivo de una familia judía que vivía al sur del mar Muerto, en los dominios del reino nabateo, y tenía parientes en Engaddi y otros poblados de la región. Se refieren, sobre todo, a Babata, hija de un cierto Simón; incluyen contratos matrimoniales, contratos referentes a la custodia de un huérfano de nombre Jesús, hijo de su primer marido; registros de propiedades, cuentas, etc.

20. Masada, la Numancia judía

Cuando el 26 de noviembre del año 70 fue conquistada Jerusalén, el futuro emperador Tito mandó imprimir monedas con la inscripción de «Iudaea capta» (Judea conquistada). Sin embargo, la conquista de Judea era sólo una verdad a medias. Los insurrectos se habían replegado hacia el desierto de Judá y organizaron la resistencia en torno a tres centros principales, representados por tres fortalezas de construcción herodiana: el Herodium, al sur de Belén; Maqueronte, en Transjordania, y Masada, en la parte sudeste del mar Muerto. Se fueron rindiendo el Herodium y Maqueronte, y quedó como último reducto Masada, defendida por los celotas o celosos de la causa de Dios y de Israel, acaudillados por Eleazar ben Yair. He aquí la descripción que Josefo hace de Masada:

«Una roca de amplio perímetro y gran altura, aislada toda en torno por profundos barrancos, de los que no se alcanza a ver el fondo⁴⁰. Son escarpados e inaccesibles

⁴⁰ Aquí Josefo exagera un poco, pues la altura de Masada oscila entre los 300 y 400 metros.

a los pies de todo ser viviente menos en dos puntos, en los que la roca permite el acceso, aunque siempre con dificultad. Estos dos accesos, el uno parte del mar Muerto, es decir, en el lado oriental, y el otro está en la ladera occidental; este último es menos difícil. El primero se llama «sierpe», a causa de su angostura y de sus innumerables rodeos; tropieza una y otra vez contra los salientes del terreno y se ve obligado a volver sobre sí mismo, y de esta manera progresa laboriosamente a través de toros un poco más amplios cada vez».

«Los que siguen este camino deben cuidar de apoyar bien el pie siguiente antes de dejar el anterior, pues la muerte acecha en cada momento, ya que de una y otra parte se abren abismos capaces de intimidar a los más valientes». «Cuando se ha coronado la subida de 30 estadios de larga (unos 5 kms.), uno no tiene delante más que una cima sin punta terminal, es decir, una especie de plataforma plana»⁴¹.

La roca de Masada forma, pues, una fortaleza natural, una especie de castillo o nido de águilas. Su altura sobre el nivel del terreno es de 300 a 400 metros. Su superficie mide 580 metros de norte a sur, y 200 metros de este a oeste.

Herodes el Grande, el hombre de los palacios y las fortalezas (Alexandreion, Herodium, Maqueronte, Torre Antonia, Palacio de Herodes, Palacio de Jericó...), no podía resistir a la tentación de completar y perfeccionar lo que la naturaleza le ofrecía en Masada. Rodeó toda la superficie superior con una muralla de 1.380 metros de larga, 4 metros de ancha y más de 5 de alta; levantó torres; construyó dos palacios, almacenes, sótanos, baños, etc. En una palabra, construyó la fortaleza más imponente e impresionante, no sólo de Palestina, sino de todo el Medio Oriente.

Aquí se hicieron fuertes los últimos guerrilleros de la primera revolución judía, y resistieron los asaltos de las legiones romanas durante tres años. Masada no cayó en manos de los romanos hasta el mes de mayo del año 73.

⁴¹ JOSEFO, BJ VII 8,3 = n.280-303.

El talante y estado de ánimo de los celotas se refleja en estas palabras que Josefo pone en boca de su caudillo, Eleazar ben Yair:

«Hace ya mucho tiempo que tomamos la resolución de no servir ni a los romanos ni a nadie, sino sólo a Dios, que es el solo verdadero, el solo justo Señor de los hombres. Ha llegado el momento de confirmar esta resolución con obras. No nos deshonremos, pues, nosotros, que no toleramos en el pasado una esclavitud exenta de peligro, y que ahora, junto con la esclavitud, habríamos de sufrir castigos inexorables en el caso de que cayésemos vivos en manos de los romanos».

«Paguemos, pues, con nuestras personas la pena de nuestros pecados, no a los romanos, nuestros enemigos, llenos de odio, sino a Dios, cuyos castigos son más suaves y moderados. ¡Que nuestras mujeres mueran sin conocer la deshonra; que nuestros hijos mueran sin conocer la esclavitud! Después de haberles dado muerte a ellos, pres-témonos unos a otros el mismo generoso servicio con el fin de conservar la libertad, que será nuestro común sudario. Pero antes destruyamos con el fuego nuestras riquezas y la fortaleza misma... Dejemos solamente los víveres, para que den testimonio sobre nosotros, ya muertos, de que no ha sido el hambre la que nos ha vencido, sino que, fieles a nuestra resolución primera, hemos preferido la muerte a la esclavitud»⁴².

Todos se declararon prontos a morir. Después de haber prendido fuego a todas sus cosas, dieron muerte a las mujeres y a los niños. Los hombres echaron a suertes sobre diez de ellos, que habrían de dar muerte a todos los demás; a su vez, estos diez eligieron el último superviviente, que, cuando se vio solo, se arrojó sobre su espada como última víctima de aquel holocausto colectivo: 960 cadáveres; toda la población de Masada⁴³.

⁴² JOSEFO, BJ VII 8,6-7 = n.320-401.

⁴³ No toda; cuando entraron los romanos les salieron al encuentro dos mujeres y cinco niños que se habían escondido en un subterráneo. Véase P. PRIGENT, *La fin de Jérusalem* (Neuchâtel 1969) p.65.

DOS CAMPAÑAS DE EXCAVACIONES

Sobre estas importantes ruinas se llevaron a cabo dos campañas de excavaciones, dirigidas por Y. Yadín: la primera, de octubre de 1963 a abril de 1964; la segunda, de noviembre de 1964 a abril de 1965. Participaron en las excavaciones la Universidad Hebrea, la *Israel Exploration Society*, el Departamento de Antigüedades y el Ejército, que puso a disposición de los arqueólogos abundancia de material (camiones, cabrias, grúas...) y personal especializado del Cuerpo de Ingenieros. Tomaron parte en estas famosas excavaciones 300 obreros voluntarios venidos de 28 países y pertenecientes a todos los estratos sociales.

DOCUMENTOS E INSCRIPCIONES

Es imposible reseñar aquí los resultados globales de las excavaciones. Me voy a limitar a enumerar los documentos escritos e inscripciones, que son los que interesan directamente a la finalidad de la presente obra.

a) Bíblicos

Salmos.—Parte de un rollo de los Salmos. Mal estado de conservación. Data probablemente de la primera mitad del siglo I d. J. C. Coincide con el TM.

Levítico.—Un fragmento que contiene parte de Lev 4, 3-9. Coincide con el TM.

Génesis.—Este fragmento contiene parte de Gén 46, 7-11. Data probablemente de comienzos del siglo I después de J. C.

Eclesiástico.—Parte de 13 columnas del rollo del Eclesiástico, correspondientes a los c.39,37-44,20. Algunos capítulos se conservan completos y otros sólo parcialmente. Este manuscrito es especialmente importante, puesto que el Eclesiástico había llegado hasta nosotros sólo a través de la traducción griega. Ahora se recupera el original hebreo. Además, este manuscrito apoya y garantiza la autenticidad y validez de los cuatro manuscritos encontrados en 1896-1900 en la gueniza de El Cairo.

b) *Extrabíblicos*

Apócrifo anónimo.—Es la alabanza de un hombre que luchó «por su pueblo contra los enemigos» y triunfó, «porque Dios estaba con ellos». Posiblemente se trata de un apócrifo de Samuel, porque alude a pasajes de este libro bíblico.

Fragmentos sin identificar.—Se trata de una serie de fragmentos pertenecientes a un solo rollo.

Fragmento esenio (?).—Un fragmento muy pequeño, perteneciente posiblemente a una obra de origen esenio.

Cánticos del sacrificio sabático.—Se trata de un fragmento perteneciente a una obra de la que se han encontrado en la cueva 4 de Qumrán cuatro copias fragmentadas⁴⁴. Este escrito tiene una importancia extraordinaria, pues establece una relación cierta entre Qumrán y Masada. Por vez primera encontramos una obra esenia fuera de las cuevas e incluso lejos de la región de Qumrán. ¿Cómo se explica la presencia de una obra de la comunidad de Qumrán en Masada? La explicación más probable es que —como dice Josefo—, en la segunda revolución judía, no sólo tomaron parte los celotas, sino también otras sectas, por ejemplo, los esenios; por lo menos algunos esenios. De hecho, Josefo enumera entre los jefes de la resistencia de la primera revolución a un «Juan el Esenio»⁴⁵.

c) *Papiros*

Fragmento de un papiro en hebreo.—Es tan pequeño que no permite identificar el contenido.

Carta en griego.—Trata del suministro de líquidos y vegetales. El remitente lleva el nombre de Abascantos, y el destinatario, el de Judá. El encabezamiento suena así: «Abáskantos Iouda tò adelphô chairein» = Abascantos a Judá el hermano. Saludos.

Un recibo militar en latín.—Pertenece seguramente al destacamento romano que quedó instalado en la fortaleza una vez conquistada.

⁴⁴ Parte de los fragmentos de las cuatro copias de 4Q han sido publicados por J. STRUGNELL, *The Angelic Liturgy at Qumran: 4Q Serek Sirot 'Olat Hassabat: VT Suppl. 7* (1960) 318ss.

⁴⁵ JOSEFO, BJ II 20,4 = n.566.

Varios fragmentos pertenecientes a distintos papiros en latín: cartas, listas, etc.

d) *Ostraca*

Más de 200 *ostraca* e inscripciones en hebreo y arameo fueron halladas en Masada sobre vasos y cerámica: contienen, generalmente, los nombres de los propietarios de los vasos u objetos; al contenido en ellos depositado; distancia hasta Jerusalén; existe una inscripción en arameo muy extensa.

21. Los «ta'amirehs» descubren nuevos manuscritos⁴⁶

En los primeros días de la primavera de 1962 empezaron a llegar noticias a Jerusalén de que los beduinos ta'amirehs, los mismos de las cuevas de Qumrán, habían encontrado una nueva cueva con manuscritos. Efectivamente, empujados por una pertinaz sequía, los beduinos se habían desplazado hacia la provincia de Samaria, y fue aquí, a unos 14 kilómetros al norte de Jericó y a unos 12 kilómetros al oeste del Jordán, donde los ta'amirehs descubrieron una cueva llena de esqueletos, en la que encontraron asimismo una serie de papiros escritos.

La noticia del descubrimiento y los primeros ejemplares llegaron a Jerusalén a través de Kando, el famoso anticuario de Belén, que se había ganado la confianza de los beduinos y acudían siempre a él. Kando mostró un fragmento a José Sa'ad, conservador del Museo Rockefeller; éste lo puso en conocimiento del P. De Vaux, director de la Escuela Francesa, y ambos fueron a visitar al Dr. Lapp, director de la Escuela Americana, para compartir con él la alegría del nuevo hallazgo.

Se hizo un llamamiento a distintas instituciones y mecenas con el fin de recabar fondos para adquirir todo el material, que estaba en manos de los beduinos y de Kando, y poder estudiar científicamente la cueva. A mitad de octubre se recibió una carta del Dr. F. M. Cross, profesor de la Universidad de Harvard, en la que decía que la Escuela Americana de Jerusalén, gracias a la Fundación Elizabeth Hay Bechtel, que acababa

⁴⁶ F. M. CROSS, JR., *The Discovery of the Samaria Papyri: BA 26* (1963) 110-121.

de recibir, ofrecía los fondos necesarios para adquirir los nuevos manuscritos. El día 14 de noviembre llegaba a Jerusalén el propio Dr. Cross, y el día 19, después de los habituales regateos orientales, llegó a un acuerdo con Kando y los beduinos. Los papiros quedaron depositados en el Museo Rockefeller de Jerusalén.

Urgía localizar la cueva para comprobar si efectivamente los papiros procedían de allí y para reconstruir el marco arqueológico de los mismos. El Sr. Sa'ad, de nacionalidad árabe, se ganó la confianza de los beduinos, que le revelaron el lugar de la cueva y le condujeron hasta ella el día 2 de diciembre. Estaba en wadi Daliyeh y llevaba el nombre de Mugaret Abu Sinyeh.

Inmediatamente, la Escuela Americana de Jerusalén empezó a tramitar todos los permisos y preparar todos los elementos necesarios, y el día 7 de enero de 1963 ya estaba sobre el lugar la expedición arqueológica, dirigida por el director de la Escuela, Dr. Lapp. Los trabajos iban a durar hasta el día 19 del mismo mes de enero.

La cueva tenía unos 65 metros de larga. Lo que más llamó la atención de los excavadores fue la gran cantidad de cadáveres encontrados. Pudieron contar unos ochenta, y todo hacía pensar que, de haber continuado excavando, habrían recuperado muchos más. Encontraron también dos sellos o bulas de barro cocido, trozos de tela, aderezos y joyas personales, restos de depósitos de alimentos y, sobre todo, abundancia de cerámica del siglo IV a. J. C.

Pero el hallazgo más importante fueron nuevos fragmentos de papiros de las mismas características que los llevados por los beduinos a Jerusalén. Este hecho era sumamente importante, pues demostraba la procedencia de los nuevos papiros y garantizaba su autenticidad.

Terminado el curso en la Universidad de Harvard, el Dr. Cross se trasladó a Jerusalén, en el mes de julio de 1963, con el fin de empezar el estudio del nuevo lote de papiros. Durante su estancia en la Ciudad Santa, concretamente el día 7 de agosto, fueron adquiridos todavía algunos fragmentos pertenecientes al mismo lote. Con la nueva adquisición, el total de documentos ascendía a unos 40; más de la mitad estaban representados por un fragmento o dos; los otros estaban bastante completos; completo totalmente no había ninguno. Junto con

los papiros, y muchas veces pegados a ellos, aparecieron 128 bulas o sellos, dos de ellos con inscripción. También fueron encontradas dos sortijas de oro con sello.

Los documentos de la cueva de wadi Daliyeh son todos extrabíblicos. Son de carácter jurídico-administrativo: comercio de esclavos, manumisión, contratos de compraventa, cesiones, transacciones, contratos, divorcios, préstamos, etc.

El extraordinario interés de los documentos de wadi Daliyeh radica en que están fechados. Las fechas que se conservan oscilan entre el año 375 y 335 a. J. C. Es decir, cubren un período de cuarenta años del siglo IV a. J. C. Precisamente es éste uno de los siglos más oscuros de la historia judía. Por eso todos los nuevos datos son doblemente valiosos.

Una pregunta surge inevitablemente: ¿Cómo se explica la presencia de estos papiros en la cueva Abu Sinyeh? ¿Quién y cuándo los depositó allí?

Según las informaciones de Josefo, los samaritanos, inicialmente, se conquistaron el favor de Alejandro Magno⁴⁷. Pero más tarde, mientras Alejandro estaba en Egipto, según refiere Curtius Rufus⁴⁸, los samaritanos quemaron vivo a Andrónico, prefecto de Alejandro en Siria. No solamente se trataba de un crimen nefando, sino que era, además, la primera señal de rebelión de Siria-Palestina. De ahí que Alejandro se apresuró a regresar a Samaria y, siempre según Curtius, tomó venganza de los asesinos e incluso destruyó la ciudad, sobre la que se levantó más tarde una colonia griega.

De acuerdo con esto, la reconstrucción de los hechos sería la siguiente: Los dirigentes de Samaria, responsables de la rebelión y de la muerte del prefecto, al enterarse que Alejandro se dirigía hacia Samaria, abandonaron la ciudad y se dirigieron por wadi Far'ah hacia el desierto y se refugiaron de momento en la cueva de Abu Sinyeh en wadi Daliyeh. Aquí fueron alcanzados por los soldados de Alejandro, bien porque los descubrieron ellos mismos, o bien porque fueron traicionados por sus vecinos de Samaria, y les dieron muerte a todos.

Con relación a los *manuscritos de Qumrán*, los papiros de wadi Daliyeh tienen también una gran importancia. Uno de los criterios más seguros para datar los manuscritos de Qumrán

⁴⁷ AJ XI 297-345.

⁴⁸ Q. CURTIUS RUFUS, *Hist. Alex.* (ed. Hedicke) IV 8,9-10.

es el paleográfico. Apoyado en este criterio, el Dr. Cross, como veremos más adelante, había fechado un manuscrito del Exodo y otro de Samuel de la cueva 4 de Qumrán hacia los años 250 y 225 a. J. C., respectivamente. Ahora bien, los documentos de wadi Daliyeh aportan nuevos datos paleográficos y confirman plenamente las fechas propuestas por el Dr. Cross.

22. Veinte bibliotecas y un millar de volúmenes

Todavía queda mucho material por publicar y no se pueden dar cifras exactas. Sin embargo, conscientes de que nos movemos dentro de un margen de error, podemos dar los siguientes números redondos y generales. Entre los años 1946-1966, es decir, durante veinte años, los beduinos y los arqueólogos exploraron cientos de cuevas a lo largo y a lo ancho del desierto de Judá. En 20 de esas cuevas o escondrijos fueron encontrados documentos escritos, cuyo total asciende a unos mil aproximadamente. Además de estos mil manuscritos, fueron hallados cientos de *óstraca* e inscripciones. Toda esta voluminosa literatura puede ser dividida en cinco grandes secciones:

a) *Textos bíblicos*.—Aproximadamente una cuarta parte de todo el material son copias de libros bíblicos. Están representados todos los libros del *Canon* hebreo del Antiguo Testamento, menos el de Ester.

b) *Libros apócrifos*.—La mayor parte de los nuevos documentos se encuadran en este apartado de libros apócrifos. Algunos de ellos son copias de apócrifos ya conocidos. Otros muchos hacen su aparición en la historia de la literatura judía por primera vez.

c) *Textos comunitarios*.—En este apartado se incluyen los textos relativos a la vida de la comunidad de Qumrán en sus múltiples aspectos. Aquí tienen su puesto preferente las distintas reglas: *Regla de la Comunidad*, *Regla de la Congregación*, *Regla de la Guerra*, *Regla de las comunidades de Damasco* (*Documento de Damasco*).

d) *Género epistolar*.—Este capítulo comprende la mejor parte del material hallado en las cuevas de la segunda revolución, que está integrado fundamentalmente por la correspondencia entre Bar Kosibah y los comandantes de los distintos puestos de la resistencia.

e) *Documentos jurídico-administrativos*.—Piénsese, por ejemplo, en los 35 documentos encontrados en 5/6 Hev, que componen el archivo de una familia judía, o en los documentos de wadi Daliyeh.

Todo este material se reparte en torno a ocho centros geográficos, históricos y humanos distintos.

A) QUMRÁN

En la región de Qumrán fueron encontradas 11 cuevas con manuscritos. Para distinguirlas entre sí se coloca un número árabe delante de la Q de Qumrán: 1Q, 2Q, 3Q, 4Q, etc. Las más abundantes en manuscritos fueron la 1Q, la 4Q y la 11Q, sobre todo la 4Q, en la que fueron encontrados más de 40.000 fragmentos, correspondientes a unos 400 manuscritos, de los cuales unos 100 representan libros bíblicos.

El material de las cuevas de Qumrán está encuadrado en un marco cronológico, histórico y religioso bien homogéneo. Pertenece a la comunidad esenia de Qumrán, que vivió en esta zona, aproximadamente, entre los años 130 a. J. C. al año 68 de nuestra era. Todos los manuscritos, por lo tanto, son anteriores al año 68 d. J. C. Los más antiguos se remontan al año 250 a. J. C., es decir, son anteriores a la instalación de la comunidad en Qumrán.

De los manuscritos bíblicos hablaré más adelante al tratar de su significación para la historia, la crítica textual y literaria del Antiguo Testamento. Ahora me voy a limitar a enumerar y describir brevemente los manuscritos extrabíblicos más importantes.

a) *Serek ha-Yahad* (= *Regla de la Comunidad*).—Su sigla es 1QS. Los dos primeros elementos «1Q» quieren decir que fue encontrado en la cueva de Qumrán número 1; la «S» es la primera letra del título de la obra en hebreo: «S(er)ek».

Es un pequeño rollo de once columnas muy bien conservado. Solamente tiene algunas lagunas correspondientes a pequeños fragmentos que se desprendieron con la acción del tiempo.

Además de la copia completa encontrada en 1Q, han aparecido fragmentos de otras 10 copias más en 4Q y fragmentos de otra copia en 5Q. El ejemplar más antiguo parece ser una

de las copias de 4Q. La Regla de la Comunidad debió de ser compuesta en su primera edición entre los años 150-125 a. J. C. Conoció distintas ediciones, cada vez más amplias.

Su contenido es bastante heterogéneo: Después de una introducción sobre los fines e ideal de la comunidad, habla del ritual de entrada en la misma; viene luego la sección de los «Dos espíritus», de carácter doctrinal; la tercera sección trata del régimen interno de la comunidad, incluido un código penal; a partir de la col.8 tiene lugar una especie de «Manifiesto» programático; según el P. Murphy O'Connor, esta parte sería el núcleo inicial de la Regla de la Comunidad⁴⁹; vienen a continuación reglas para el reclutamiento y formación de los nuevos miembros; y se termina con cuatro himnos.

b) *Serek ha-'edat* = Regla de la Congregación (1QSa) y Colección de Bendiciones (1QSB).—Estos dos manuscritos forman dos anexos o apéndices de la Regla de la Comunidad. Fueron encontrados entre los restos que dejaron los beduinos en 1Q. El primero, la Regla de la Congregación, es de carácter escatológico: describe la vida y el banquete de la comunidad en la edad final. El segundo, bastante mal conservado, es una colección de fórmulas para bendecir a los grupos y personas de la comunidad.

c) *Hodayot* = Salmos de acción de gracias (1QH).—Es una colección de himnos o salmos apócrifos. Parte de ellos debieron de ser compuestos por el «Maestro de Justicia», y los demás, por otros miembros de la comunidad. Este rollo está muy deteriorado. En 4Q fueron encontrados fragmentos de seis copias más. Más adelante daré la traducción de algunos de estos salmos. Se inspiran bastante en los salmos canónicos y guardan afinidad con los que se conservan en 1-2 Mac y con los himnos del Magnificat y Benedictus.

d) *Documento de Damasco* (DD).—Esta obra nos era ya conocida a través de dos manuscritos encontrados en 1896-97 en la famosa *gueniza* de una antigua sinagoga de El Cairo. Pero, hasta los recientes descubrimientos, esta obra había constituido un enigma: no se sabía su procedencia ni a qué grupo de gentes se refería. En las cuevas de Qumrán han aparecido fragmentos pertenecientes a nueve copias de esta misma obra

⁴⁹ J. MURPHY O'CONNOR, *La genèse littéraire...* p.528-549.

(7 en 4Q, 1 en 5Q, 1 en 6Q). Es decir, no cabe duda de que se trata de una obra oriunda de la comunidad de Qumrán. Consta de dos partes bien definidas: a) *Exhortaciones*, basadas en la historia; b) *Leyes*.

e) *Serek ha-Milhama* = Regla de la Guerra de los Hijos de Dios contra los Hijos de las Tinieblas (1QM).—En 4Q aparecieron fragmentos pertenecientes a cinco copias más de esta obra. Describe la batalla escatológica entre el Bien y el Mal. El ejército de la Luz está acaudillado por los ángeles Micael, Rafael y Sariel; y el de las Tinieblas, por Belial. La lucha termina con el triunfo del Bien.

f) *Génesis apócrifo* (1QapGen).—Este es el cuarto rollo del lote del monasterio de San Marcos, que, por su mal estado de conservación, no pudo ser desenrollado en un principio. Luego el mismo Mar Atanasio se opuso a que fuera abierto y publicado, pues creía que sin abrir tendría más valor. Fue sólo en 1956 cuando N. Avigad y Y. Yadin hicieron una publicación parcial. A partir de este momento se empezó a llamar el *Apócrifo del Génesis*, o mejor, un *Génesis apócrifo*. Viene a ser una reelaboración libre de los relatos del libro canónico del Génesis, a la manera de los *Jubileos* o de *Enoc*. En un principio se le dio el nombre de *Apocalipsis de Lamec*.

A pesar de su mal estado de conservación, este manuscrito tiene un gran valor histórico, y sobre todo lingüístico. Es el documento arameo más extenso de todos los de Qumrán.

g) *Pesharim* = Comentarios.—«Pesharim» es el plural de «peshar», que quiere decir «explicación», «significación». Es una palabra que aparece constantemente en este género de escritos, sobre todo en el *Comentario de Habacuc*⁵⁰; el comentarista esenio va citando versículo a versículo, a veces incluso frases más cortas, y a continuación introduce su comentario: «La explicación («peshar») de esto se refiere...» Estos comentarios a los libros bíblicos llevan la sigla siguiente: 1QpHab; 1QpMiq; 4QpOs; 4QpPs 37, etc., que quiere decir: Comentario a Habacuc, a Miqueas, a Oseas, al salmo 37, encontrados los dos primeros en la cueva número 1 de Qumrán, y los otros dos, en la número 4.

⁵⁰ Este término sólo se encuentra en el sentido de «declaración» o «revelación» de sueños (v.gr., Dan 2,4).

Este tipo de exégesis es característico de Qumrán. Se basa en la conciencia escatológica que la comunidad tenía de sí misma. Los esenios tenían conciencia de estar viviendo los últimos tiempos. Ahora bien, a estos últimos tiempos se refieren los oráculos del Antiguo Testamento. Los profetas, según los qumranitas, no hablaban para sus contemporáneos, sino que se referían a los tiempos mesiánico-escatológicos. Era necesario, por tanto, descubrir este sentido profundo, misterioso y escatológico del Antiguo Testamento. Se conocen ya más de una docena de este tipo de comentarios entre los manuscritos de Qumrán.

Entre los comentarios bíblicos encontrados en Qumrán, el más importante hasta la fecha es el *Comentario de Habacuc*. Pertenece al lote del convento de San Marcos y fue publicado en Estados Unidos en 1950.

Siguiendo el método habitual de los comentaristas de Qumrán, el autor del *Comentario de Habacuc* ve realizado en los acontecimientos de sus días cuanto contiene el libro canónico de Habacuc. Esto obliga al autor a referirse constantemente a los sucesos de la historia contemporánea, y estas referencias, si bien son veladas, oscuras y enigmáticas, de acuerdo con los gustos apocalípticos de la secta de Qumrán, nos proporcionan datos valiosísimos para reconstruir el marco histórico en el que se desarrolló la vida de la secta.

Además del *Comentario de Habacuc*, en la cueva 1 se encontraron fragmentos de otros tres comentarios: un *Comentario de Miqueas*, un *Comentario de Sofonías* y un *Comentario de los Salmos*. Entre los manuscritos de la cueva 4 se han identificado cuatro *Comentarios de Isaías*, un *Comentario de Oseas*, un *Comentario de Nahúm* y dos *Comentarios de los Salmos*.

Otro exponente del trabajo exegético de Qumrán está compuesto por fragmentos de varias obras dedicadas a explicar o parafrasear diversos libros bíblicos: hasta la fecha hay noticias de un *Targum del libro de Job*, una *Paráfrasis del Génesis y del Exodo*, una *Paráfrasis de Samuel* y otra del *Deuteronomio*. Los editores han titulado esta última obra *Dichos de Moisés*.

Este último manuscrito de los *Dichos de Moisés* nos introduce en un nuevo género exegético de los monjes de Qumrán, que consistía en reagrupar juntos varios textos esparcidos por la *Biblia*, pero más o menos homogéneos, con el fin de com-

pletar unos con otros y explicarlos mejor. En esta línea tenemos un fragmento de un manuscrito que los editores han llamado un *Florilegio*. En este fragmento se encuentran citados y comentados sucesivamente un pasaje del libro II de Samuel correspondiente a la profecía de Natán, y los dos primeros versículos del salmo 1.^o y salmo 2.^o No se puede reconocer exactamente cuál es la idea principal que determinaba los textos bíblicos reagrupados en este *Florilegio*. Se ha hablado de *Florilegio mesiánico*, pero los pasajes citados no parecen susceptibles de tal interpretación.

De sentido mesiánico existen fragmentos de dos manuscritos: uno que ha recogido provisionalmente el título de *Bendiciones patriarcales*, y otro el de *Testimonia*. El primero está representado por un pequeño fragmento de siete líneas que se refieren al v.10 del c.49 del *Génesis*. El autor funda en este versículo su esperanza en un Mesías-Rey descendiente de la línea de David, que aseguraría a Israel la dominación universal. El segundo documento, representado por una hoja de cuero que mide unos 23 centímetros de alta y 15 de ancha, viene a ser una especie de antología de 'pasajes bíblicos y uno extrabíblico, en los que la secta de Qumrán fundaba sus esperanzas mesiánicas; los lugares bíblicos son: Ex 20,21; Dt 18, 18-19, referente al profeta que Dios promete a los hijos de Israel; Núm 24,15-17, sobre la estrella de Jacob que canta el oráculo de Balaam; Dt 33,8-11, relativo a la bendición otorgada por Jacob a Leví. El último pasaje está tomado de un libro apócrifo de la secta, titulado *Salmos de Josué*.

h) *Rollo de cobre* (3Q15).—Quiere decir que hace el número 15 de los manuscritos encontrados en la cueva 3 de Qumrán. Aunque apareció en dos rollos independientes, en su forma original estos dos rollos formaban una sola pieza. Era una plancha de cobre escrita que debía de estar colgada de algún muro.

En un principio estos dos rollos de cobre despertaron gran curiosidad. Al estar escrito sobre cobre, los investigadores sospechaban que debía de tratarse de algún texto de interés especial. Por ejemplo, de alguna norma o principio básico de la comunidad que había sido grabado en cobre para colocarlo sobre algún muro y tenerlo siempre presente. Según K. G. Kuhn, debía de tratarse de una especie de testamento

en el que los monjes consignaron las dimensiones y la distribución del monasterio cuando se vieron obligados a abandonarlo; lo grabaron sobre cobre para que sobreviviera la prueba y les pudiera servir en el momento de la reconstrucción⁵¹.

Los rollos de cobre estaban muy oxidados y pasó mucho tiempo antes de que pudieran ser abiertos. Fueron trasladados a la Universidad de Manchester y se hicieron muchas pruebas para ver si podían ser desenrollados sin que sufriera el texto, pero no se consiguió. Al fin fue necesario cortarlos renglón a renglón con sumo cuidado para que no se saltaran las letras.

Se trataba de un texto muy bien escrito, en buen estado de conservación, y pudo ser leído perfectamente. Pero produjo en los investigadores una gran desilusión. No se trataba de ningún texto importante ni aportó nueva luz, sino que vino a crear un nuevo problema. Es una lista de lugares extendidos por toda Palestina, en los cuales estaría escondido un gran tesoro: se dan los lugares y la cantidad de oro y plata que hay escondida en cada uno de ellos. Pero es una cantidad tan astronómica la que resulta de sumar todos los depósitos, que nadie puede tomar en serio semejantes cifras. J. T. Milik, que ha sido quien ha hecho la publicación oficial de este documento, cree que se trata de un texto de carácter folklórico y fantástico, basado en las leyendas sobre las fabulosas riquezas del templo de Jerusalén. Milik cree incluso que estos rollos de cobre no pertenecen a la comunidad de Qumrán, sino que fueron depositados en la cueva más tarde. Los fecha entre los años 30-130 de nuestra era.

i) *Rollo del Templo* (11QTS).—Es el rollo más largo de todos los de Qumrán. Tiene 66 columnas. Fue adquirido por las autoridades judías, según se dice, por la fuerza, al día siguiente de entrar en la Jerusalén árabe durante la guerra de los seis días, en junio de 1967. Este rollo había sido encontrado por los beduinos en la cueva 11 de Qumrán. Estos se lo vendieron a su anticuario de confianza Kando, en cuyas manos estaba en la fecha indicada.

No ha sido publicado. Solamente poseemos una breve descripción hecha por Y. Yadín en el BA 30 (1967) 135-139. Parece que consta de cuatro grandes partes: a) una colección

⁵¹ RB 61 (1954) 193ss.

de normas religiosas; b) enumeración de los sacrificios y ofrendas para las distintas fiestas del año; c) descripción detallada del templo; d) estatutos para el rey y su ejército. Yadín lo data entre finales del primer siglo antes de Cristo y comienzos del primero de nuestra era.

B) LOS MANUSCRITOS DE LA SEGUNDA REVOLUCIÓN

Los manuscritos de las dos cuevas de *Wadi Murabba'at* (1Mu y 2Mu), los de la cueva de *Nahal Se'elim* (34Se), los de la cueva de *Nahal Mishmar* (1Mis), los de las dos cuevas de *Nahal Hever* (5-6Hev y 8Hev), todos estos manuscritos pertenecen a los guerrilleros de la segunda revolución judía (132-135) de nuestra era. Es decir, estos documentos no tienen ninguna relación con los de las cuevas de Qumrán. El marco geográfico, histórico y religioso es distinto.

Además de otras valiosas aportaciones, los manuscritos de estas seis cuevas de los guerrilleros de Bar Kosibah tienen un doble interés. Primero, los manuscritos bíblicos presentan una uniformidad que no existía en los rollos bíblicos de Qumrán. Este hecho prueba, como veremos detalladamente más adelante, que entre la primera revolución judía y la segunda tuvo lugar la unificación del texto sagrado. Segundo, los manuscritos extrabíblicos y todos los datos arqueológicos recogidos en las cuevas proyectan luz abundante sobre la historia de los últimos años de la segunda revolución judía, que era especialmente oscura.

C) MASADA

Los documentos de Masada se encuadran en un marco histórico distinto del de las cuevas anteriores. Los manuscritos de Masada pertenecen a los guerrilleros, no de la segunda revolución, sino de la primera (entre el 66-73) de nuestra era.

Cronológicamente hablando, los manuscritos de Masada están cerca de los de Qumrán. Sin embargo, los protagonistas en uno y otro caso son distintos. Los pobladores de Qumrán son los esenios. Los guerrilleros de Masada son fundamentalmente celotas.

D) WADI DALIYEH

Los papiros de la cueva de Abu Sinyeh, en wadi Daliyeh, son mucho más antiguos que ninguno de los lotes anteriores. Pertenecen a los últimos días de la época persa. Los protagonistas de los mismos son samaritanos.

El motivo de haberlos reseñado aquí junto con todos estos lotes del desierto de Judá es de orden *paleográfico*. Los documentos de wadi Daliyeh amplían considerablemente los datos paleográficos y constituyen un *terminus a quo* seguro para datar los manuscritos más antiguos de Qumrán.

E) JIRBET MIRD

Finalmente, los manuscritos de Jirbet Mird pertenecen a un tiempo y a un mundo completamente distintos. Son de origen cristiano y las fechas oscilan entre los siglos v y ix de nuestra era, es decir, finales del período bizantino y comienzos de la ocupación árabe.

23. Publicación del material

De los cuatro rollos que formaban el lote del monasterio de San Marcos, tres fueron publicados en los Estados Unidos por A. S. O. R. (American Schools of Oriental Research). El primer volumen contiene la *Profecía de Isaías* (1QIs^a) y el *Comentario de Habacuc* (1QpHab). Fecha de publicación: mes de marzo de 1950. El segundo volumen fue subdividido en dos fascículos: el primero estaba destinado para el *Apocalipsis de Lamec*, es decir, el cuarto rollo, en malas condiciones de conservación; este primer fascículo no se llegó a publicar, primero, porque no se pudo, y luego porque se opuso el arzobispo; el segundo fascículo, que contiene la *Regla de la Comunidad* (1QS), se publicó en la primavera del 1951. Los autores de estos dos volúmenes fueron M. Burrows, John C. Trever y W. H. Brownlee.

De los tres rollos de la Universidad Hebrea, E. L. Sukenik hizo publicaciones parciales en dos volúmenes editados en Jerusalén en los años 1948 y 1950, respectivamente. La edición definitiva de los tres rollos completos (1QIs^b; 1QM; 1QH) fue preparada para la impresión sobre el trabajo de Sukenik, y,

ya muerto éste, por N. Avigad, en 1954. Esta edición definitiva lleva el título '*Ošar ham-megillot hag-genuzot shebide ha-universitah ha-'ivrit*'. En 1955 fue editada en inglés: *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*. En 1956, N. Avigad y Y. Yadin hicieron una publicación parcial y provisional del famoso cuarto rollo del lote de los sirios, bajo el título de *A Genesis Apocryphon. A Scroll from the wilderness of Judaea*.

Además de los cuatro rollos del monasterio de San Marcos y los tres de la Universidad Hebrea, en la cueva número 1 de Qumrán fueron encontrados, en las sucesivas visitas de beduinos, anticuarios, monjes y arqueólogos, cientos de fragmentos escritos. Todo este material fue confiado para su publicación al Rvdo. J. T. Milik, sacerdote polaco, y al Rvdo. D. Barthélemy, padre dominico. Fue editado en Oxford por la Clarendon Press en 1955, bajo el título *Qumran Cave I*, como primer volumen de toda una colección que llevará la denominación general de *Discoveries in the Judaean Desert*. En este primer volumen colaboraron otros autores con trabajos referentes a la arqueología, historia, etc., de la cueva.

A los mismos especialistas Milik y Barthélemy les fue confiada la publicación del material escrito encontrado en las cuevas de Murabba'at. Al P. Barthélemy le falló la salud y fue sustituido por el P. Benoit. Todo el material de Murabba'at fue publicado en 1961 bajo el título *Les Grottes de Murabba'at*, como volumen segundo de la referida colección *Discoveries in the Judaean Desert*. Colaboraron el P. De Vaux y otros, con trabajos de carácter arqueológico, etc.

Este volumen dedicado a las cuevas de Murabba'at está dividido en dos partes: la primera, distribuida en cuatro secciones, está dedicada a la arqueología de las cuevas, al estudio y traducción de los documentos hebreos y arameos, griegos y latinos, y árabes, respectivamente. La segunda parte está constituida por 110 planchas que reproducen fotográficamente los documentos estudiados y traducidos en la primera.

En el año 1952, con el descubrimiento de la cueva número 4 de Qumrán y otras más, fue tal la afluencia de material, que las instituciones de Jerusalén se vieron desbordadas y sintieron la necesidad de solicitar la ayuda de otros centros y universidades. Convenía, además, para no herir susceptibilidades y para mayor objetividad, que el futuro equipo de especialistas

dedicado a la publicación de los manuscritos fuera internacional e interconfesional.

El primero en llegar fue F. M. Cross, Jr., pastor protestante, profesor del McCormick Theological Seminary de Chicago; actualmente lo es de la Universidad de Harvard. En octubre del mismo año se unió J. M. Allegro, indiferente y liberal, profesor de la Universidad de Manchester. En enero del año siguiente se incorporaba al trabajo el Rvdo. Jean Starcky, del Instituto Católico de París. En julio de 1954 llegaba Mons. P. W. Skehan, profesor de la Universidad Católica de Washington. Semanas más tarde se unía al equipo el joven John Strugnell, del Jesus College de Oxford; actualmente es profesor de Harvard; finalmente llegó C. H. Hunzinger, de la Universidad de Göttingen.

Este equipo de sabios se entregó al estudio apasionante del voluminoso material de la cueva 4 de Qumrán. La distribución del trabajo en líneas generales fue la siguiente: los dos especialistas americanos, el Dr. Cross y Mons. Skehan, se encargaron de los manuscritos bíblicos; el Dr. Allegro, de los comentarios bíblicos y obras similares; al Rvdo. Starcky le fueron asignadas las obras arameas y algunas de género litúrgico en hebreo; a John Strugnell le fueron confiados manuscritos de himnos y otros más o menos afines; el profesor de Göttingen se encargó de manuscritos extrabíblicos, pertenecientes algunos de ellos a la *Regla de la Guerra*; y, finalmente, el Rvdo. Milik, que venía trabajando ya en los manuscritos de la cueva 1 de Qumrán y de las grutas de Murabba'at, se vio cargado con las obras relativas a la secta y libros apócrifos de nuestra cueva 4. Sobre Milik cargaron también la docena de fragmentos de 5Q y la lectura y estudio de los rollos de cobre de 3Q.

Indudablemente, J. T. Milik, que participó además activamente en las sucesivas campañas arqueológicas y exploraciones del desierto de Judá, ha sido el miembro más activo del grupo. Al lado de su gran talento filológico e histórico ha mostrado, a lo largo de años enteros, una laboriosidad incansable y una voluntad inflexible. Ocupa un puesto de primerísima fila entre los especialistas de Qumrán. A él se debe también la interpretación y lectura de algunos escritos cifrados y criptográficos.

Los fragmentos de las cuevas 2, 3 y 6 fueron confiados a un

aventajado alumno de la Escuela Francesa de Jerusalén, reverendo Maurice Baillet, más tarde profesor del Instituto Católico de Toulouse.

El tercer volumen de la colección *Discoveries in the Judaean Desert* vio la luz pública en el año 1962, bajo el título *Les «Petites Grottes» de Qumrán*. Encabeza el volumen un estudio arqueológico de la región de Qumrán por el P. De Vaux. El profesor H. W. Baker, de la Universidad de Manchester, informa sobre el estado de los rollos de cobre cuando llegaron a Manchester, el tratamiento seguido para ver si conseguía desenrollarlos y cómo, al fin, se vio obligado a cortarlos. El doctor F. M. Cross, Jr., hace un estudio paleográfico del texto escrito sobre la plancha de cobre. El grueso del volumen (p.45-302) está dedicado al estudio de los manuscritos de las llamadas «cuevas pequeñas» de Qumrán. «Pequeñas» en el sentido de que fueron pocos los manuscritos encontrados en ellas. El Rvdo. M. Baillet estudia los fragmentos de las cuevas 2, 3, 6, 7 a la 10; y el Rvdo. Milik estudia los fragmentos de la cueva 5 y los rollos de cobre de la cueva 3.

El cuarto volumen en la colección *Discoveries in the Judaean Desert* le correspondió en el año 1965 al rollo de los Salmos de 11Q, publicado por J. A. Sanders bajo el título *The Psalms Scroll of Qumrán Cave 11 (11QPs^a)* 52. Las *American Schools of Oriental Research* habían contribuido con una donación importante para adquirir de manos de los beduinos los rollos de la cueva número 11, y, como compensación, se les concedió el privilegio de que fueran los americanos quienes publicaran algunos de ellos. El rollo de los Salmos le fue asignado a J. A. Sanders, de la Colgate-Rochester Divinity School, y al Dr. W. H. Brownlee, el rollo de Ezequiel.

En la cueva 11 fueron descubiertos asimismo fragmentos de otros dos rollos de salmos bíblicos y extrabíblicos y un *targum* de Job, cuyo estudio fue confiado al P. J. Van der Ploeg, que ha hecho ya publicaciones parciales 53. Recientemente ha

52 Véase asimismo J. A. SANDERS, *The Dead Sea Psalms Scroll*. Cornell University Press (Ithaca, New York, 1967). Se trata de una obra de alta divulgación en la que Sanders pone al alcance del gran público el rollo de los Salmos de la cueva 11 de Qumrán.

53 J. VAN DER PLOEG, *Le Targum de Job de la grotte 11 de Qumrán (11Q^{tg} Job)*. *Première communication*. Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, n.2, del 25, n.9 (Amsterdam 1962); ID., *Le Psaume XCI dans une recension de Qumrán*: RB 72 (1965)

hecho la publicación definitiva del *Targum de Job* en compañía de Van der Woude, con la colaboración de B. Jongeling (véanse las ediciones príncipes en la «Selección bibliográfica»).

En 1968 sale el quinto volumen de la colección *Discoveries in the Judean Desert*. Es obra del Dr. John M. Allegro y está dedicado a documentos no canónicos de la cueva 4 de Qumrán. Lleva el título *Qumran Cave 4.I (4Q158-4Q186)*. Contiene: una paráfrasis de unos versículos del Génesis y Exodo, ordenanzas, la visión de Samuel, cinco comentarios a Isaías, dos comentarios a Oseas, un comentario a Miqueas, Nahúm y Sofonías, dos comentarios a los Salmos, comentarios a textos no identificados, un Florilegio, Testimonia, Tanhumim, dos Catenae, Lamentaciones, las edades de la Creación y otras varias obras que no llevan título.

Además de estas ediciones príncipes de carácter general y definitivo, se han hecho y se siguen haciendo en las distintas revistas bíblicas y orientalistas publicaciones parciales, que no podemos enumerar aquí.

El mundo científico espera con impaciencia la publicación del material de la cueva 4 de Qumrán. Son ya muchos años los que lleva trabajando el equipo arriba señalado, y hasta la fecha sólo ha sido publicado el lote asignado al Dr. Allegro.

La guerra de los seis días en junio de 1967 parece que ha entorpecido bastante los trabajos de publicación. Como ya está dicho más arriba, todo el material procedente del desierto de Judá, al igual que el de wadi Daliyeh, se hallaba depositado en el Museo Arqueológico Palestino, fundación Rockefeller. Al ser ocupada por los israelitas la zona árabe de Jerusalén, el referido museo cambió de régimen, y las circunstancias anómalas que siguieron a la ocupación tienen alejados de la Ciudad Santa a los miembros del equipo encargado de publicar los manuscritos.

24. Un monasterio esenio

Más arriba vimos que las excavaciones llevadas a cabo sobre las ruinas de Qumrán desde el 24 de noviembre al 12 de diciembre de 1951 habían establecido relaciones ciertas entre

211-217; véase también RB 74 (1967) 408-412. De la misma cueva 11 ha publicado A. S. VAN DER WOUDE, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumrán Höhle XI: Oudtestamentische Studien* 14 (1965) 354-375.

éstas y el depósito de manuscritos de la primera cueva. Con esto, sin embargo, no quedaba aclarada todavía la presencia misteriosa de los manuscritos en pleno desierto de Judá. El misterio se desplazaba desde la cueva hacia las ruinas. Los interrogantes que planteaba la presencia de los manuscritos en la cueva seguían pesando, en forma si se quiere un poco distinta, sobre las ruinas de Qumrán: ¿De cuándo databan exactamente aquellas ruinas? ¿Quiénes habían sido sus habitantes?

Las breves excavaciones de 1951 no daban una respuesta apodíctica a estas preguntas. Los arqueólogos tuvieron intención de continuar las excavaciones en la primavera del año siguiente, pero el desbordamiento del desierto los tuvo ocupados durante todo el año 1952. Primero Murabba'at, luego la exploración general de la región de Qumrán, más tarde el voluminoso hallazgo de la cueva 4, tuvieron en tal tensión a los arqueólogos de Jerusalén, que apenas si podían cumplir con sus obligaciones docentes en las respectivas escuelas.

Hubo que esperar hasta la primavera de 1953 para reanudar las excavaciones, que conocieron todavía otras cuatro ediciones más en las primaveras de los años 54, 55, 56 y en el invierno del 58⁵⁴.

En la campaña de 1951 se había llegado a la conclusión de que el grupo humano al que pertenecían los manuscritos era el mismo que había vivido en los edificios de Qumrán. Las cinco campañas siguientes confirmaron plenamente aquella tesis y demostraron, además, que las ruinas de Qumrán, juntamente con el cementerio contiguo y las instalaciones agrícolas e industriales de Ain Fesja, constituían el centro vital de una población judía, anterior y contemporánea del nacimiento del cristianismo, que vivían en régimen comunitario en la región de Qumrán, es decir, eran las ruinas de un auténtico monasterio judío.

La arquitectura de las construcciones, la estratigrafía y los objetos encontrados, sobre todo la cerámica y las monedas, permitieron distinguir en el edificio de Qumrán tres períodos sucesivos.

⁵⁴ He aquí las fechas de las cinco campañas:

- 1.] 9 febrero-4 abril 1953.
- 2.] 13 febrero-14 abril 1954.
- 3.] 2 febrero-6 abril 1955.
- 4.] 18 febrero-28 marzo 1956.
- 5.] 25 enero-21 marzo 1958.

a) *Período IA.*

Bajo el reinado de Jonatán (160-143 a.J.C.) o a lo sumo bajo el de Simón (143-134 a. J. C.) se estableció en Qumrán un grupo de judíos. Esta primera ocupación, que los arqueólogos denominan «Período IA», no parte de cero, sino que se establecieron sobre las ruinas de la llamada «ciudad de la sal» (Jos 15,62), construida por el rey Ozías (781-740), o quizá incluso por Josafat (870-848).

b) *Período IB.*

El grupo judío instalado sobre las ruinas de la «ciudad de la sal» fue tomando incremento, y pronto se hizo necesaria una ampliación de las instalaciones iniciales. A este período corresponden:

- El edificio central con la torre, el patio interior y las habitaciones comunitarias.
- La gran sala que se alza en la parte sur, que servía de centro de reuniones y de comedor; aneja a ella, y con comunicación directa, se construyó otra habitación más pequeña, en la que depositaban la vajilla.
- Una instalación amplia y completa de alfarería, en la que fueron fabricadas las tinajas y demás piezas de cerámica aparecidas en las cuevas y en las ruinas de Qumrán.
- Construcciones anejas con almacenes.
- En el espacio libre que quedaba entre el edificio central grande y la gran sala-refectorio y de reuniones en la parte sur, fueron abiertas cisternas y se hicieron diversas instalaciones industriales.

Los comienzos de este «Período IB» coinciden con el reinado de Hircano (134-104 a. J. C.) y dura hasta el año 31 a. J. C., en que tiene lugar el terremoto que afectó a todo el valle del Jordán y dañó asimismo gravemente las construcciones de Qumrán.

c) *Período II.*

Después de un paréntesis de unos tres decenios, entre los años 4 y 1 a. J. C., el mismo grupo humano del período anterior se vuelve a instalar en Qumrán. Se restauran las cons-

trucciones, que siguen conservando la misma estructura fundamental, con ligeros retoques. A este período pertenece la sala dedicada a escritorio, en el que fueron hallados restos de las mesas y algunos tinteros.

El «Período II» tuvo un desenlace catastrófico, que puso fin a la vida del grupo judío de Qumrán. Según los datos externos de la historia, confirmados por los testimonios arqueológicos (monedas, cerámica, estratigrafía, etc.), el final de Qumrán tiene lugar en junio del año 68 de nuestra era, por obra de las legiones de Vespasiano, que fueron arrasando todos los puestos de la resistencia judía en su avance hacia Jerusalén.

Sobre las ruinas de Qumrán se instaló un puesto de guardia romano para controlar los pasos del desierto de Judá. Más tarde, durante la segunda revolución, los guerrilleros de Bar Kosibah también debieron de ocupar las ruinas de Qumrán. Pero estas dos ocupaciones últimas fueron muy reducidas y esporádicas.

CASA CENTRAL DE LAS COMUNIDADES ESENIAS

Luego demostraré que los habitantes de Qumrán deben ser identificados con los esenios de que hablan Josefo, Filón, Plinio y Solino. La arqueología, por su parte, demuestra que las ruinas de Qumrán no corresponden a las características de una casa particular, sino que representan la residencia de una comunidad. Las dimensiones de todo el conjunto en general (80 por 80 metros, es decir, unos 6.400 metros cuadrados) y la amplitud de las distintas dependencias son una prueba clara del carácter comunitario del edificio. A pesar de que el ángulo noroeste presenta el aspecto de una fortaleza, sin embargo, el conjunto del edificio no responde a una instalación de orden militar, sino a un centro de vida religiosa.

Al hablar de la exploración que las instituciones arqueológicas llevaron a cabo en la primavera del año 1952 en la región de Qumrán, vimos cómo en 25 cuevas habían encontrado huellas de habitación humana contemporánea de la de Qumrán. Más adelante veremos que la *Regla de la Comunidad* habla de grupos parciales o pequeñas comunidades compuestas por diez miembros, que vivían con cierta autonomía. Es decir, todo induce a pensar que las instalaciones de Qumrán eran como

la casa madre de toda una serie de comunidades parciales extendidas por toda la región. Algunas de ellas vivían, sin duda, en tiendas, y otras vivían en las mismas cuevas naturales. Es posible, incluso, que algunos de los lotes de manuscritos encontrados en las cuevas correspondan a las bibliotecas particulares de estas pequeñas comunidades. En la casa de Qumrán vivía un contingente numeroso de la comunidad y allí se reunían periódicamente los otros grupos, para celebrar sus fiestas principales, y allí en el cementerio contiguo enterraban a sus muertos. El cementerio, con sus 1.200 tumbas perfectamente alineadas y dispuestas, es otra de las pruebas del carácter comunitario de Qumrán. De acuerdo con este número de tumbas, los autores calculan el promedio de población esenia en la región de Qumrán entre 150 y 200 hombres.

LA GRAN SALA

El terremoto marca un paréntesis de unos treinta años en la vida del monasterio, al cabo de los cuales se vuelve a establecer sobre las ruinas el mismo grupo humano del primer período. Se reutiliza el edificio anterior y se amplía con nuevas construcciones, especialmente por la parte sudeste. En este segundo período merece atención especial la gran sala de reunión, que existía ya en el primer período, pero que se reforma ahora considerablemente, llegando a ser la estancia mayor de todo el edificio: 22 metros de larga por 4,50 de ancha. En esta sala tenían lugar los actos litúrgicos de la comunidad, la lectura de los textos bíblicos y el banquete sagrado. En uno de los ángulos recogieron los arqueólogos un ciento de platos que habían servido con toda seguridad para el último ágape de la comunidad, justamente antes de ser destruido el monasterio. En la parte occidental de la sala hay un espacio cuidadosamente enlosado, a modo de plataforma circular, que ocupaba probablemente el presidente de la asamblea. Hacia él miraban los asistentes, y de esta manera estaban orientados hacia la Ciudad Santa.

Contigua a esta gran sala y comunicando directamente con ella había otra habitación que servía de almacén para la vajilla del comedor. A este almacén llegaban precisamente las excavaciones la semana que el autor de este libro estuvo trabajan-

do con el P. De Vaux en Qumrán durante la campaña de 1954. Estuvimos dos días enteros desenterrando vajilla: pudimos identificar unas 1.100 piezas, perfectamente clasificadas y colocadas según sus clases y tamaños. La mayoría eran barreños, platos y tazas.

EL BARRIO DOMÉSTICO-INDUSTRIAL

En la parte oriental del monasterio existen otras instalaciones secundarias, que podríamos llamar el barrio doméstico-industrial. Entre estas instalaciones tenemos un molino para cereales, un horno para cocer el pan, varios silos y algunas instalaciones dudosas que pudieran ser fundiciones de hierro, e incluso una de ellas hace pensar en una fábrica de vidrios, dada la alta temperatura que allí alcanzó el fuego.

En una de las estancias de este barrio industrial fueron halladas en la campaña de 1955 tres pequeñas vasijas de barro cocido llenas de monedas de plata: la primera contenía 223 monedas, y las otras dos 185 y 150, respectivamente. Son casi todas tetradracmas de Tiro fechadas entre los últimos seléucidas y el año 8 a. J. C. La moneda de Tiro era una especie de dólar americano que no conocía fronteras; por eso su presencia no debe extrañar en Qumrán.

En la parte sur del monasterio se conservan los restos de una interesante instalación de cerámica: un depósito para lavar y amasar la arcilla, el hueco donde estaba instalado el torno del alfarero y dos hornos, uno para piezas grandes y otro para piezas pequeñas.

Si a esto se añaden las instalaciones industriales de Ain Fesja, descubiertas en 1958 a dos kilómetros al sur de Qumrán y pertenecientes al monasterio, los cultivos agrícolas en el mismo oasis de Ain Fesja y alrededores de Qumrán, tenemos un conjunto que nos hace pensar en un monasterio medieval, con vida propia, independiente y cerrado en sí mismo.

Recientemente, con motivo de la construcción de una carretera que quiere unir Ain Fesja con Engaddi, una expedición del Departamento de Antigüedades de Israel, dirigida por P. Bar Adon, ha excavado cinco yacimientos antiguos en esta zona. En uno de ellos, situado unos 12 kilómetros al sur de Ain Fesja, encontraron restos de un edificio de 45 por 20 me-

tros, que parece presentar todas las características de una instalación esenia, del mismo tipo de la de Ain Fesja; se han encontrado silos, tinajas, cántaros, ollas, etc.

EL PROBLEMA DEL AGUA

Después de las instalaciones industriales, lo que más llama la atención en las ruinas de Qumrán es el extendido y complicado sistema hidráulico. Empieza ya con el largo y costoso canal que traía hasta el monasterio el agua que bajaba en tiempo de lluvia por wadi Qumrán. Dentro ya del monasterio nos encontramos con cisternas y más cisternas: siete en total. Algunas de ellas bastante grandes y precedidas de pozos de decantación; para comunicarse entre sí existe una complicada red de canales difíciles de seguir.

Esta preocupación de los habitantes de Qumrán por el problema del agua se explica, en parte, por las circunstancias del lugar. Nos encontramos en medio del desierto, en las inmediaciones además del mar Muerto, donde ciertamente existen algunos manantiales, pero todos ellos salobres, de agua impotable. Para surtir de agua a la numerosa comunidad de Qumrán se necesitaba hacer acopio de la que bajaba en invierno por wadi Qumrán, ya que, una vez terminada la estación de las lluvias, no volvía a aparecer una gota de agua potable en toda la región.

Además de esta razón de orden natural, las cisternas de Qumrán tenían otra razón de orden superior. Como luego veremos, en la vida religiosa del monasterio tenían mucha importancia las purificaciones rituales, para lo cual necesitaban agua en abundancia.

MÁS DE MIL MONEDAS

En las ruinas de Qumrán no se encontró ningún fragmento escrito ni de piel ni de papiro. Todo el material escrito se reduce aquí a unos cuantos cascotes de cerámica en los que se leen algunos nombres propios o llevan grabadas algunas letras del alfabeto hebreo; uno de ellos contiene el alfabeto completo. En cambio, se ha encontrado cerámica en gran cantidad; baste recordar las mil piezas y pico encontradas en la habitación contigua a la sala de reunión. Aparecieron también, aunque en

pequeña cantidad, objetos de hierro y cobre: restos de cerraduras, objetos de cocina, clavos, flechas, etc.

Pero, como ya está dicho, entre todos los objetos, los más valiosos han sido las monedas, y esto no sólo por su valor intrínseco, sino porque constituyen un factor decisivo en toda la cuestión cronológica. Con las fechas de las monedas a la vista es fácil reconstruir el marco cronológico de las sucesivas ocupaciones del establecimiento de Qumrán.

Las monedas empiezan a ser numerosas con los primeros asmoneos, Juan Hircano y Alejandro Janneo (134-104 y 103-76 a. J. C.). Es probable, por tanto, que en este tiempo o un poco antes empezara la vida de Qumrán.

Tenemos luego el largo reinado de Herodes el Grande (37-4 a. J. C.), con cuatro o cinco monedas solamente. Este hecho prueba con cierta probabilidad que durante todo este tiempo no hubo habitantes en Qumrán.

Con Herodes Arquelao (4 a. J. C.-6 d. J. C.), las monedas vuelven a ser abundantes y duran ininterrumpidamente hasta la primera revolución judía (66-70 d. J. C.).

La presencia de monedas fechadas en los años 131-135 de nuestra era prueba que los nacionalistas judíos se instalan momentáneamente en las ruinas de Qumrán durante la segunda revolución judía contra los romanos. Ocupaciones también momentáneas y sin importancia fueron las que dejaron allí monedas bizantinas y árabes.

JUNIO DEL AÑO 68: TRAGEDIA Y DESENLAZADO FINAL

La ocupación esenia de Qumrán termina de una manera violenta: las flechas encontradas en las estancias del edificio y la capa negra de fuego y cenizas que cubre gran parte de las ruinas son pruebas inequívocas de un asalto violento del monasterio de Qumrán. La estratigrafía, auxiliada por las monedas y por las inscripciones, prueba que el monasterio de Qumrán fue destruido por los romanos durante la primera revolución judía. Gracias a la *Historia de la Guerra Judía*, de Josefo, sabemos la fecha exacta en que las legiones de Vespasiano pasaron por Qumrán. Según el historiador judío, para finales del año 67 Vespasiano había sometido las provincias de Galilea y Samaria. Pasado el invierno de ese mismo año hizo algu-

nas incursiones por el sur de Cesarea, a lo largo de la costa mediterránea, hasta Idumea. De allí retrocedió hacia el norte, hasta Samaria, para bajar luego por todo el valle del Jordán. Llegó a Jericó el día 3 de Daisios, es decir, a fines de mayo del año 68 de nuestra era. Vespasiano, dice Josefo, pudo comprobar con sus propios ojos cuantas maravillas había oído contar del mar Muerto. Uno de los espectáculos que más le divertían, añade el historiador judío, era arrojar al agua soldados que no sabían nadar, con el fin de verlos flotar con las manos atadas como movidos por un secreto resorte.

Con toda seguridad podemos suponer que días más tarde las legiones de Vespasiano llegaron a Qumrán, donde encontraron a sus habitantes dispuestos a luchar y defender su monasterio, si bien con pocas esperanzas de éxito, pues para estas fechas ya habían puesto a salvo su valiosa biblioteca en las cuevas de los alrededores. Es decir, los manuscritos encontrados en las cuevas de la zona de Qumrán representan parte de la biblioteca de los esenios, la cual fue depositada en ellas en los últimos días de mayo o primeros de junio del año 68 de nuestra era. Pudiera ser que no todos los manuscritos pertenezcan a la biblioteca del monasterio; algunas de las cuevas, especialmente las más alejadas, pudieran ser restos de las bibliotecas privadas de cada una de las pequeñas comunidades esparcidas por el desierto de Judá. En todo caso, los manuscritos son todos anteriores al año 68 de nuestra era y pertenecen al mismo grupo religioso, la secta de los esenios.

25. Calendario de los descubrimientos ⁵⁵

Años

- 217 Orígenes habla de manuscritos griegos y hebreos encontrados en una vasija, juntamente con una versión griega de los Salmos, que él emplea en la columna sexta de sus *Héxaplas* (en el s.IV, Eusebio y Jerónimo refieren el hecho).
- 800 Timoteo I, patriarca nestoriano de Seleucia, en carta a su colega Sergio, patriarca de Elam, se interesa por unos manuscritos encontrados

⁵⁵ JOHN C. TREVER, *The Untold...* p.174-180.

en una cueva en los alrededores de Jericó, los cuales parecen haber servido de base para la reforma caraíta.

900 y 1000

Al-Qirqisani, historiador caraíta judío, habla de la secta judía llamada de los magariya (= cueva), porque sus libros fueron encontrados en una cueva.

1946
invierno

Jalil Musa, Yuma Mahoma y Mahoma Ahmed ed-Dib, tres pastores de la tribu ta'amireh, encuentran la primera cueva de Qumrán y se llevan consigo tres rollos (1QIs^a; 1QpHab; 1QS).

1947
marzo

Yuma Mahoma y Jalil Musa ofrecen los tres rollos a Abraham Iyha, carpintero y anticuario de Belén. Los retiene en su taller varias semanas, pero no los compra.

abril

Los beduinos llevan los rollos a casa de Jalil Iskandar (Kando). Jorge Isaías habla a los sirios del monasterio de San Marcos de Jerusalén de los rollos. Su Gracia Atanasio Josué Samuel se interesa por ellos y manifiesta deseos de comprarlos.

mayo-junio

Jorge Isaías visita la cueva con los beduinos. En una visita posterior, Jalil Musa y Jorge Isaías encuentran cuatro nuevos rollos en 1Q, de los cuales venden tres a Faidi Salahi, otro anticuario de Belén. El cuarto rollo se queda con él Kando.

ca.5 julio

Yuma Mahoma, Jalil Musa, acompañados de Jorge Isaías, llevan al monasterio de San Marcos de Jerusalén los cuatro rollos que tenían depositados en casa de Kando. El P. Bulos Gilf no los quiso recibir y los beduinos volvieron los rollos a casa de Kando a Belén.

ca.19 julio

Kando compra los rollos a los beduinos y se los vende a los sirios de San Marcos de Jerusalén por 24 £P (= 97,20 dólares).

- finales de julio Los sirios consultan al P. Marmardyi, profesor de árabe de la Escuela Bíblica, sobre los rollos. El P. Marmardyi se trae consigo al P. Van der Ploeg, que identifica el rollo de Isaías, pero no reconoce su antigüedad.
- agosto Isaías visita la cueva de Qumrán en compañía del P. José, monje de San Marcos de Jerusalén. El metropolitano sirio sigue consultando sobre los rollos a distintas personalidades, entre otros a dos bibliotecarios de la Universidad Hebrea.
- septiembre El metropolitano sirio hace una gira por Líbano y Siria en compañía del Sr. Kiraz, y en Homs (Siria) muestra los rollos al patriarca sirio.
- primeros oct. El Sr. Kiraz le resuelve al metropolitano algunos apuros económicos a cambio de entrar como socio en el negocio de los rollos.
- 23 noviembre Un anticuario armenio de Jerusalén interesa al Dr. Sukenik, profesor de la Universidad Hebrea, en los rollos que estaban en manos de Faidi Salahi, de Belén.
- 29 noviembre El Dr. Sukenik adquiere dos de los tres rollos de Faidi Salahi (1QM; 1QH).
- 22 diciembre El Dr. Sukenik adquiere para la Universidad Hebrea el tercer rollo de Faidi Salahi (1QIs^a) y dos tinajas.
- 1948
 4-6 febrero Los sirios de San Marcos entregan al Dr. Sukenik sus rollos para que los examine, y éste manifiesta deseo de comprarlos.
- 18 febrero El P. Butros Sowmy, monje de San Marcos, llama por teléfono a la Escuela Americana para solicitar información sobre los rollos.
- 19 febrero El P. Butros lleva los rollos a la Escuela Americana para ser examinados. Dice que los rollos

- llevaban en el monasterio unos cuarenta años. El Dr. Trever reconoce su afinidad con el papiro Nash y se inclina a pensar que son antiguos.
- 21-22 febrero Son fotografiados 1QIs^a, 1QpHab y 1QS.
- 5 marzo Los sirios revelan la verdadera procedencia de los rollos.
- 15 marzo Se recibe en Jerusalén la carta de Albright, que confirma la antigüedad de los manuscritos.
- 18 marzo Los americanos informan a Mar Atanasio sobre la antigüedad y valor de los rollos y solicitan permiso para hacer pública la noticia.
- 23 marzo Los americanos desisten en sus intentos de visitar la cueva al enterarse que el ejército judío controla la zona y las refriegas con los árabes son constantes.
- 25 marzo El P. Sowmy saca los rollos de Jerusalén y los lleva a Beirut, donde quedan depositados en un banco.
- 3 abril El Dr. Trever llega a un acuerdo con los sirios sobre la publicación de los rollos por parte de A. S. O. R.
- 11 abril Las agencias de noticias y la prensa diaria del mundo entero dan a conocer la noticia de los descubrimientos.
- 26 abril El Dr. Sukenik hace pública la noticia de que la Universidad Hebrea posee también tres rollos.
- 15 mayo Las autoridades inglesas abandonan Palestina. Se desencadena la guerra. En una de las batallas que se libran en Jerusalén, muere el P. Butros Sowmy.
- septiembre Aparecen en América las primeras fotografías y los primeros artículos sobre los manuscritos.

noviembre Kando, Isaías y otros excavan la cueva y encuentran abundancia de fragmentos manuscritos.

1949

24 enero El capitán belga Felipe Lippens se entrevista con el mayor general Lash, comandante de la tercera brigada de la Legión árabe.

28 enero El capitán, de nacionalidad árabe, Akkash ez-Zebn localiza la cueva.

29 enero Su Gracia Atanasio Josué Samuel, el metropolitano sirio, llega a los Estados Unidos con sus cuatro rollos.

4 febrero El Dr. Trever se entrevista en New Jersey con el metropolitano sirio para tratar sobre el cuarto rollo.

15 feb.-5 mar. Una expedición, dirigida por Mr. Harding y el P. De Vaux, excava la cueva de Qumrán: encuentran fragmentos pertenecientes a unos 70 rollos y restos de cerámica correspondientes a no menos de 50 tinajas.

1950

marzo A. S. O. R. publica dos de los rollos: 1QIs^a y 1QpHab.

primavera José Sa'ad, conservador del Museo Arqueológico de Jerusalén, adquiere para el Museo los dos anexos de la *Regla de la Comunidad* (1QSa y 1QSB).

otoño Se aplica a los lienzos en que estaban envueltos los rollos la prueba del «carbón-14», que los coloca en el año 33 de nuestra era con un margen de error de doscientos años arriba o abajo.

1951

primavera Los americanos publican el tercer rollo (1QS).

octubre Los beduinos ta'amirehs descubren nuevas cuevas y nuevos manuscritos en wadi Murabba'at.

24 nov.-12 dic. Tiene lugar la primera campaña de excavaciones en Jirbet Qumrán. Se descubren relaciones ciertas entre las ruinas y la cueva.

últimos nov. Kando ofrece a la Escuela Bíblica Francesa de Jerusalén abundancia de manuscritos procedentes de wadi Murabba'at.

1952

21 en.-3 mar. Los arqueólogos excavan las cuevas de wadi Murabba'at.

febrero Los beduinos descubren la cueva 2 de Qumrán, cerca de la primera.

10-29 marzo Exploración general de toda la región de Qumrán. Fueron examinadas unas 200 cuevas; en 25 de ellas se encontraron restos de habitación humana, contemporánea de la de Jirbet Qumrán.

14 marzo Fue descubierta por los arqueólogos la cueva 3 de Qumrán. En ella se hallaban los rollos de cobre.

julio-agosto Los beduinos llegan a Jerusalén con manuscritos de procedencia desconocida (luego se supo que venían de wadi Jabra en tierra de Israel). Entre ellos, fragmentos de un rollo de la versión de los Setenta de los Profetas menores.

verano Los beduinos descubren manuscritos del período bizantino y comienzos de la ocupación árabe en Jirbet Mird.

agosto Los ta'amirehs descubren la cueva 4 de Qumrán cerca de las ruinas del monasterio esenio. El total de fragmentos encontrados en 4Q se calcula en unos 40.000, correspondientes a unos 400 manuscritos, de los cuales unos 100 bíblicos.

22-29 sept. Tienen lugar las excavaciones en 4Q. Durante las excavaciones de 4Q, los arqueólogos descubrieron allí a poca distancia la cueva 5.

septiembre Los beduinos descubren la cueva 6, cuyo interés especial radica en que en ella fueron encontrados fragmentos pertenecientes al *Documento de Damasco*.

1953

9 feb.-4 abril Tiene lugar la segunda campaña de excavaciones en Jirbet Qumrân. Se confirman las relaciones con los manuscritos de las cuevas y se reconoce el carácter comunitario y religioso del edificio.

febrero-mayo La expedición arqueológica de la Universidad de Lovaina, presidida por el profesor De Langhe, excava las ruinas de Jirbet Mird.

1954

13 feb.-14 ab. Tercera campaña de excavaciones en Jirbet Qumrân.

1 julio Y. Yadín adquiere los cuatro rollos de Mar Atanasio Josué Samuel en la cantidad de 250.000 dólares.

1955

2 feb.-6 abril Cuarta campaña de excavaciones en Jirbet Qumrân. Los arqueólogos descubren las cuevas 7-10 de Qumrân.

18 feb.-28 mar. Quinta campaña de excavaciones en Jirbet Qumrân. Son examinadas 18 tumbas del cementerio contiguo. Exploraciones iniciales en las ruinas de los alrededores de Ain Fesja.

febrero Los ta'amirehs descubren la cueva 11 de Qumrân.

1 junio Ante la imposibilidad de desenrollarlo, se corta por líneas el rollo de cobre, cuyo texto resulta ser una lista de lugares donde se halla escondido un fabuloso tesoro.

1958

25 en.-21 mar. Sexta campaña de excavaciones en la región de Qumrân, especialmente en las instalaciones cercanas a Ain Fesja.

1960

23 mar.-5 ab.

Los arqueólogos y el ejército israelitas exploran los wadis entre Engaddi y Masada. Se descubren restos de tres ocupaciones: a) Calcolíticos; b) período israelita; c) segunda revolución judía. El período mejor respresentado era este último: fueron encontrados documentos escritos pertenecientes a los guerrilleros de Bar Kosibah en la cueva 34 de wadi Seiyal, en la 1 de wadi Mahras y en la 5/6 de wadi Jabra, llamada «Cueva de las Cartas».

1961

14-27 marzo

Segunda expedición israelí a los wadis entre Engaddi y Masada. En la cueva 8 de wadi Jabra, la llamada «Cueva del Horror», aparecieron restos de la versión griega de los Setenta correspondientes al mismo rollo de los Profetas menores que los beduinos habían llevado a la Jerusalén árabe durante el verano de 1952. En la llamada «Cueva de las Cartas» (5/6 Hev) de Nahal Hever (wadi Jabra) el equipo de Yadín descubrió 40 documentos más, en hebreo, arameo, nabateo, griego.

1962

primavera

Los ta'amirehs descubren unos 40 documentos en papiro en wadi Daliyeh, unos 14 kilómetros al norte de Jericó. Están fechados entre los años 375-335 a. J. C. Están escritos en Samaria.

1963

octubre

Empieza la primera campaña de excavaciones en Masada.

noviembre

En una de las habitaciones anejas a la muralla (n.1.039) fueron hallados fragmentos correspondientes a manuscritos bíblicos y extrabíblicos.

De todos los manuscritos encontrados en Masada, quizá los más importantes son las 13 co-

lumnas correspondientes a un rollo del Eclesiástico en hebreo.

1964
abril

Final de la primera campaña de las excavaciones de Masada.

noviembre

Comienza la segunda campaña de las excavaciones de Masada.

1965
abril

Finalizan las excavaciones de Masada.

1967
junio

Los judíos adquieren, según se dice, por la fuerza el rollo llamado del Templo.

1969
junio

El Estado de Israel paga por el rollo del Templo a su antiguo poseedor la cantidad de 250.000 libras israelitas (unos 5.000.000 de pesetas).

SEGUNDA PARTE

LA COMUNIDAD DE QUMRAN

HISTORIA, ORGANIZACIÓN, COSTUMBRES, RITOS,
DOCTRINAS Y CREENCIAS

1. Identificación de la comunidad de Qumrán

En ninguno de los manuscritos de la voluminosa biblioteca de Qumrán publicados hasta la fecha figura la palabra «esenio»¹, ni se contienen alusiones directas a la secta del mismo nombre. Sin embargo, la casi totalidad de los autores identifica la comunidad de Qumrán con la secta de los esenios. En realidad, los datos de orden geográfico, arqueológico, paleográfico, histórico y teológico, todos ellos militan coincidentemente en favor de la tesis esenia y en contra de las hipótesis caraíta, judeo-cristiana, celota, saducea y farisea, defendidas por algunos autores².

¹ Véase más abajo la nota 12 sobre la etimología de «esenios».

² *Hipótesis caraíta*.—Entre la comunidad esenia de Qumrán y la secta caraíta existen afinidades importantes. Véanse los estudios de N. Wieder (*The Doctrine of the two Messiahs among the Karaites*: JJS 6 [1955] 14-23; *The Qumrán Sectaries and Karaites*: JQR 47 [1957] 97ss; *The Judaean Scrolls and Karaism* [London 1962]) y S. Szyszman (*A propos du Karaïsme et des textes de la Mer Morte*: VT 2 [1952] 343-344; *La Communauté de la Nouvelle Alliance et le Karaïsme*, en Institut International de Sociologie, XVI Congrès [Beaune] fasc.3 [19-26.9.54] p.189-202). Pero son grupos distintos: los esenios son anteriores al nacimiento del cristianismo, y la secta caraíta fue fundada por Anán en el siglo VIII de nuestra era. La obstinación con que S. Zeitlin ha defendido en un sinnúmero de artículos publicados en la «Jewish Quarterly Review», de la que es editor, la identificación de la comunidad de Qumrán con la secta de los caraítas, carece de todo fundamento científico. Véase también su obra *The Dead Sea Scrolls and Modern Scholarship* (Philadelphia 1956). Véase ANDRÉ PAUL, *Écrits de Qumrán et sectes juives aux premiers siècles de l'Islam. Recherches sur l'origine du Karaïsme* (Paris 1969).

Hipótesis judeo-cristiana.—Impresionado, especialmente por el hecho de que los qumránitas se daban a sí mismos el nombre de los «pobres» (= *ebionim*), J.-L. Teicher, profesor de Cambridge, ha identificado la comunidad de Qumrán con la secta judeo-cristiana de los *ebionitas*. Según Teicher, el «Maestro de justicia» sería el propio Jesús de Nazaret, y San Pablo sería el «sacerdote impío». Los documentos de Qumrán habrían sido compuestos después del año 70 de nuestra era, y habrían sido escondidos en las cuevas en el año 303, durante la persecución de Diocleciano. Esta hipótesis de J.-L. Teicher, expuesta en una serie de artículos publicados en el «The Journal of Jewish Studies» a partir de 1951, contradice los datos de la arqueología y la paleografía.

Hipótesis celota.—Propuesta primero por C. Roth (*The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*, Oxford 1958), la hipótesis celota ha encontrado en G. R. Driver un tenaz defensor (*The Judaean Scrolls*, Oxford 1965). En una crítica implacable y casi despiadada hecha a la obra de Driver, el R. P. De Vaux ha puesto de manifiesto la falta de argumentos sólidos en favor de la hipótesis celota (R. DE VAUX, *Esséniens ou Zélotes? A propos d'un livre ré-*

Al hablar de los descubrimientos hemos visto ya cómo la arqueología y la paleografía encuadraban a los habitantes de Qumrán y su biblioteca en un marco cronológico bien definido, que va del siglo III a. J.C. al siglo I de nuestra era. Quedan, por tanto, excluidos los saraitas, los judeo-cristianos y los celotas. Al hablar de la vida y teología de la comunidad de Qumrán veremos que no es identificable con la secta farisea, y que se halla en el polo opuesto de la saducea, que negaba la resurrección y la existencia de los ángeles y cuya conducta era laxa y materialista.

Los textos de Plinio y Solino sobre la localización geográfica de los esenios a orillas del mar Muerto son factores positivos importantes cuando se trata de identificar las gentes de Qumrán. Según Albright-Mann, los textos de Plinio y Solino en este caso serían dos traducciones libres de una misma fuente griega³.

He aquí en castellano el texto de Plinio:

«En la parte occidental del mar Muerto, distanciados prudentemente de sus aguas malsanas, viven los esenios; pueblo singular y admirable entre todos los pueblos de la tierra: sin mujeres, sin amor y sin dinero, con la sola compañía de las palmeras. Se renueva regularmente gracias a la nutrida afluencia de los que se ven empujados hacia allá por el hastío de la vida y los reveses de fortuna.

cent: RB 73 [1966] 212-235). Ciertamente, la presencia en Masada de una copia de una obra de Qumrán establece cierta relación entre esenios y celotas (cf. C. ROTH, *Qumrán and Masadah: a Final Clarification Regarding the Dead Sea Sect*: RQ 5 [1964] 81-87), pero de ahí no se puede concluir la identificación de ambos grupos.

Hipótesis saducea.—Propuesta por A. M. Habermann (*Los manuscritos del desierto de Judd* [Tel Aviv 1959], en hebreo), la hipótesis saducea ha encontrado pocos seguidores. En realidad, los qumránitas y los saduceos ocupan extremos opuestos: los saduceos eran helenófilos y representaban la clase alta y oficial; los qumránitas, por el contrario, eran los «pobres» y representaban la reacción contra el sacerdocio oficial y contra Grecia.

Hipótesis farisea.—Indudablemente, la comunidad de Qumrán presenta muchos rasgos comunes con la secta de los fariseos, como lo ha puesto de relieve C. Rabin (*Qumrán Studies*, Oxford 1957). J. T. Milik explica estas afinidades por la presencia creciente de fariseos en Qumrán a partir de la persecución de Juan Hircano (J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* [Paris 1957] p.105-108). Con todo, la hipótesis farisea no tiene en su favor los argumentos externos que apoyan la identificación con los esenios.

³ W. F. ALBRIGHT and C. S. MANN, *Qumrán and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect*, en *The Scrolls and Christianity*: S. P. C. K. Theological Collections 11 (London 1969) p.11-13.

De esta manera se perpetúa a través de los siglos este pueblo en el que nadie nace: tan fecundo ha sido para ellos el tedio y hastío de los demás. Debajo de los esenios (= «infra hos», dice el original) se levantaba la ciudad de Engaddi, la primera después de Jericó en fertilidad y abundancia de palmeras, reducida, sin embargo, en la actualidad a un montón de ruinas. Después viene la fortaleza de Masada, situada sobre la montaña, no muy alejada tampoco del mar Muerto».

En virtud de este texto de Plinio se venía colocando la habitación de los esenios en los montes de Engaddi, justamente encima de la ciudad. Se entendía la precisión topográfica *infra hos* en sentido altitudinal. Es decir, la habitación de los esenios y Engaddi estaría en el mismo lugar, con la sola diferencia que los esenios vivían en la parte alta, en los montes, y la ciudad estaba *infra hos*, a saber, en la parte baja, casi al nivel del mar Muerto.

Con motivo de los descubrimientos en la zona de Qumrán, los sabios han releído el texto de Plinio y han caído en la cuenta de que en el autor romano la partícula *infra* tiene algunas veces el significado de «río abajo». Como, para los antiguos, el mar Muerto era una continuación del río Jordán, de ahí que Plinio ha podido referirse a la región de Qumrán cuando habla de la habitación de los esenios, y ha podido decir que más abajo, río abajo, estaba la ciudad de Engaddi. Dicho con otras palabras, habría que entender la partícula en sentido latitudinal. Todo inclina a pensar que Plinio hablaba en este sentido, pues al colocar sucesivamente sobre la ribera occidental del mar Muerto, primero la habitación de los esenios, luego Engaddi y después Masada, se ve que la descripción del autor romano baja de norte a sur siguiendo la dirección del Jordán.

Tendríamos, en consecuencia, que los habitantes de Qumrán eran los esenios, los mismos de que habla Plinio en su *Historia natural*. Supuesta la aclaración anterior, la descripción de Plinio responde exactamente a las ruinas de Qumrán, que se levantan en la ribera occidental del mar Muerto, suficientemente distanciadas de éste para evitar sus influencias malsanas y unos cuantos kilómetros al norte de Engaddi⁴.

⁴ C. PLINIUS SECUNDUS, *Historia naturalis* V 73; C. JULIUS SOLINUS, *Collectanea rerum memorabilium* XXXV 9-12. Solino coincide, en lo funda-

La descripción de Plinio corresponde perfectamente a las ruinas de Qumrán, que se encuentran a unos dos kilómetros al occidente del mar Muerto, y, a su vez, unos cuantos kilómetros al norte de la antigua ciudad de Engaddi.

La información de Plinio cobra más marco a la luz de los resultados obtenidos por Ralph Baney en los sondeos practicados en el mar Muerto en 1960. En la zona del mar Muerto limítrofe al monasterio de Qumrán descubrió restos de construcciones de piedra debajo del agua, y también troncos de palmeras medio fosilizados⁵. Quiere esto decir que, durante la época griega y romana, cuando el nivel del mar Muerto era más bajo, el área vital y el oasis cultivado por los esenios era considerablemente mayor que el que presenta la fisonomía actual.

La coincidencia entre los datos de Flavio Josefo sobre los esenios y los rasgos de la comunidad de Qumrán es tan sorprendente y tan constante que la identificación entre ambos grupos es obligada. La información más completa de Flavio Josefo sobre los esenios se encuentra en la *Guerra judía* II 8,2-13. Lo mismo que Plinio y Solino, Josefo constata la predilección de los esenios por el celibato (n.2). Señala entre las características principales de la vida esenia: la estructuración jerárquica (n.6 y 10), la comunidad de bienes y la pobreza (n.3 y 4), la oración en común y las comidas sagradas (n.5 y 6), las purificaciones y las distintas etapas o fases de iniciación a la vida comunitaria (n.7), la estima por los escritos antiguos y la custodia de los libros (n.6 y 7), la práctica de la adivinación (n.12), la distribución en comunidades federadas (n.4). He aquí algunas de las principales notas de la secta esenia que se verifican con exactitud sorprendente en la comunidad de Qumrán.

mental, con Plinio, pero añade algunos datos sobre la xenofobia y exclusivismo de los esenios y otras noticias que reflejan una reelaboración legendaria; dice, por ejemplo, que la región donde habitaban los esenios estaba tan impregnada de pureza que aquellos que intentaban penetrar en sus dominios se veían repelidos por una fuerza sobrenatural. Véanse, sobre estos textos, J.-P. AUDET, *Qumrán et la notice de Pline sur les Esséniens*: RB 68 (1961) 346-387; E.-M. LAPEROUSAZ, *Infra hos Engadda. Notes à propos d'un article récent*: RB 69 (1962) 369-380; C. BURCHARD, *Pline et les Esséniens. A propos d'un article récent*: RB 69 (1962) 533-569. En este artículo Burchard reproduce los dos textos de Plinio y Solino. Véase asimismo P. SACCHI, *Ancora su Plinio e gli Esseni*: La parola del passato 18 (1963) 451-455.

⁵ RALPH BANEY, *Search for Sodom and Gomorrah* (Kansas City, Mo., 1962) p.154-189.

II. Marco cronológico de la comunidad de Qumrán

La identificación de los qumránitas con la secta de los esenios supone ya una delimitación del marco cronológico de la comunidad de Qumrán. Esta primera constatación nos sitúa en los dos siglos inmediatamente anteriores al cristianismo y en el primer siglo de la era cristiana. La dificultad empieza cuando queremos precisar más. La literatura de Qumrán está redactada intencionadamente en un género literario oscuro y enigmático, lo que dificulta la identificación de los hechos y personajes que protagonizan la vida e historia de Qumrán. ¿Quiénes son, por ejemplo, los Kittin, el «sacerdote impío», el «hombre mentiroso», el «león colérico», los «amigos de contemporar»? Las variadas y dispares respuestas que han recibido estos interrogantes subrayan con suficiente relieve la oscuridad y carácter sibilínico y enigmático de la literatura de Qumrán. En su día todos sabían, sin duda, leer entre líneas, pero para nosotros hoy es un texto cifrado cuya clave desconocemos.

Los autores que tratan de enmarcar la comunidad de Qumrán dentro del tiempo y de la historia de Palestina, presentan tal exuberancia de teorías, que subrayan por sí solas la dificultad de encontrar una clave de solución. Prescindiendo de matices y modalidades concretas, las distintas teorías polarizan en líneas generales en torno a dos hipótesis fundamentales: a) la griega, y b) la romana.

He aquí un esquema sinóptico de ambas dominaciones en Palestina.

DOMINACIÓN GRIEGA DE PALESTINA (desde Antíoco IV)

Siria-Palestina	Judea
175-163 Antíoco IV	166-165 Insurrección de Matatías
163-162 Antíoco V	165-160 Judas Macabeo
162-150 Demetrio I	160-143 Jonatán
150-145 Alejandro I	
145-138 Demetrio II (1.º)	143-134 Simón
145-142 Antíoco VI (antirrey)	
138-129 Antíoco VII	134-104 Juan Hircano
129-125 Demetrio II (2.º)	
125-82 Antíoco VIII	104-103 Aristóbulo I
83-69 Antíoco IX-XII	103-76 Alejandro Janneo
69-65 Antíoco XIII	76-67 Salomé Alejandra
	67-63 Aristóbulo II

DOMINACIÓN ROMANA

63-40	Hircano II
40-37	Antígono
37-4	Herodes
4 a. J.C. - 6 d. J.C.	Arquelao
6-41	Primera serie de procuradores
41-44	Agripa I
44-66	Segunda serie de procuradores
66-73	Primera revolución judía
132-135	Segunda revolución judía.

a) Hipótesis griega

Dentro de la hipótesis helenista hay quienes colocan los acontecimientos centrales de la comunidad en los días premacabeos, más exactamente en el reinado de Antíoco IV.

El argumento principal lo toman de la identificación del pueblo invasor, de que nos habla el *Comentario de Habacuc*, los *kittin*, con los ejércitos del monarca seléucida. En esta sentencia, los «sacerdotes impíos» de la literatura de Qumrán son los pontífices helenófilos, Jasón, Menelao y Alcimo. El piadoso Onías III, alejado del templo por intrigas de Jasón y asesinado en Antioquía por causa de Menelao, sería el «Maestro de justicia» de que nos hablan algunos escritos de Qumrán. En cuanto a la comunidad responsable de toda la literatura del desierto de Judá, no sería otra que la de los asideos de que nos hablan los libros de los Macabeos ⁶.

Otros, manteniéndose siempre dentro de la dominación griega, prefieren el reinado de Alejandro Janneo como fondo histórico para los principales sucesos de la vida de la comunidad de Qumrán: El «sacerdote impío» sería el mismo Alejandro Janneo. Algunos siguen creyendo que los *kittin*, el pueblo invasor, son los seléucidas; mientras otros se inclinan más bien por los ejércitos romanos, ya que están a las puertas de Palestina. La comunidad es aquí la de los esenios ⁷.

⁶ Entre los defensores de esta sentencia, B. REICKE, *Die Ta'amireh-Schriften und die Damaskus-Fragmenten*, en *Studia Theologica* vol.2 fasc.1 (1949) 45-70; H. H. ROWLEY, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls* (Oxford 1952) p.62-88; ID., *The Internal Dating of the Dead Sea Scrolls*; ETL (1952) 257ss; ID., *The Historical Background of the Dead Sea Scrolls*; ExpT (1952) 378ss.

⁷ J. VAN DER PLOEG, *Les rouleaux de la Mer Morte*: BO (1951) 10; M. DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc* (Paris 1951) p.56-61; W. H. BROWNLE, *Biblical interpretation among the Sectaries of the Dead Sea*

a) Hipótesis romana

Uno de los más fervorosos defensores de esta hipótesis ha sido Dupont-Sommer. En su afán de concretar fechas e identificar personajes, Dupont-Sommer hace coincidir el *terminus a quo* de los principales acontecimientos de la comunidad con el año 63 a. J. C. En concreto, con la toma de Jerusalén por Pompeyo. A ella aludiría, según este autor, el *Comentario de Habacuc* (II 4-8). El «sacerdote impío» sería Hircano II, perseguidor de la secta de los esenios, con los que, a su vez, identifica Dupont-Sommer la comunidad de Qumrán. Esta hipótesis romana se basa fundamentalmente en la identificación de los *kittin* con los legionarios romanos ⁸.

La hipótesis de Dupont-Sommer ha sido secundada con fervor por parte de R. Goossens, que, a toda costa, ha querido identificar el «Maestro de justicia» con el taumaturgo Onías, apedreado por la turba bajo el pontificado de Aristóbulo II ⁹.

Karl Elliger, en su extensa monografía sobre el *Comentario de Habacuc*, ha propuesto también la época romana como fondo histórico para los principales acontecimientos a que

Scrolls: BA (1951) 63; H. SEGAL, *The Habakkuk Commentary and the Damascus Fragments*: JBL (1951) 133ss.

⁸ Pueden verse, sobre todo, sus estudios al *Comentario de Habacuc*: *Le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*: CRAIBL (1950) 196-199; *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte*. Traduction et notes: RHR (1950) 129-176; véanse sus obras: *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1950); *Nouveaux Aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1953); sobre todo su obra de síntesis: *Les Écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 1959).

Los *kittin* fueron en un comienzo los habitantes de Kittion, ciudad de Chipre que ocupaba el área de la actual Larnaca. Kittion fue durante mucho tiempo la ciudad más importante de Chipre. En tiempos del imperio romano decayó Kittion y heredó la primacía de Chipre Salamina, ciudad importante en tiempo del NT. Los *kittin*, por tanto, fueron en un comienzo los habitantes del Kittion. De ahí se extendió su nombre a todos los habitantes de Chipre. En un sentido más amplio, el nombre de *kittin* fue aplicado a todos los habitantes de la ribera oriental del Mediterráneo (Núm 24, 24; Ez 27,6; Jer 2,10). En 1 Mac y en el *Libro de los Jubileos* se emplea este nombre para designar a los griegos, y en Daniel designa, probablemente, a los romanos (1 Mac 1,1; 8,5; Jub. 24,28-29; 37,10; Dan 11,30). Por lo tanto, en virtud de la tradición, el nombre de *kittin* se podía aplicar lo mismo a los griegos que a los romanos.

⁹ Onías le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance, lapidé à Jérusalem en 65 avant J. C.: NCLio (1949-50) 336-353; *Les éléments Messianiques des traditions sur Onías, le Juste, chez Josephé et dans le Talmud*: Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences Morales et Politiques, serie 5 (1950) 440-469.

dicho comentario se refiere. Sin embargo, no sólo no coincide con la hipótesis de Dupont-Sommer, sino que la critica positivamente. En el comentario de Habacuc, dice, no hay alusión alguna a la toma de Jerusalén por Pompeyo, ni al martirio del «Maestro de justicia», etc. La posición personal de Elliger está formulada en términos más generales y con más reservas que lo hace Dupont-Sommer. Dice, en efecto: «Es muy probable la suposición según la cual el *Comentario de Habacuc* refleja, en lo esencial, circunstancias y acontecimientos de las primeras décadas de la dominación romana», es decir, después del 65 a. J. C. Y habría sido compuesto el comentario por este mismo tiempo, en los días preherodianos o en los primeros años de este rey, aproximadamente ¹⁰. Es decir, Elliger, partiendo de la identificación de los *kittin* con los romanos, hace coincidir el *terminus a quo* con el momento de la aparición de éstos en Siria, año 65 a. J. C. Más difícil le parece a Elliger determinar el *terminus ad quem*; con todo, él se decide abiertamente por el año 70 d. J. C. ¹¹.

Elementos para una datación

Ninguna de las teorías propuestas resuelve satisfactoriamente todos los problemas, y no existe, por tanto, ninguna explicación que haya alcanzado cierta unanimidad, por lo menos como hipótesis de trabajo. En espera de que se publique todo el material y de que vayan apareciendo claves de solución, me contento con recoger los datos y elementos cronológicos que parecen más ciertos y seguros.

Datos de la arqueología

Como se dijo más arriba, la arqueología distingue en las instalaciones de Qumrán dos periodos de ocupación esenia, el primero de los cuales se subdivide, a su vez, en dos fases.

Los comienzos del «Período IA» deben colocarse durante el reinado de Jonatán (160-143 a. J. C.) o, a lo sumo, bajo el de Simón (143-134 a. J. C.).

¹⁰ *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*: BeitrHisTh 152 (Tubinga 1953) 274.

¹¹ L.c., p. 271.

Después de vivir durante algún tiempo sobre las ruinas de la «ciudad de la sal», se ve que la comunidad iba tomando incremento, y se hizo necesario ampliar las instalaciones iniciales. Los comienzos de este «Período IB» coinciden con el reinado de Hircano (134-104 a. J. C.) y dura probablemente hasta el año 31 a. J. C., en que tiene lugar el devastador terremoto que afectó a todo el valle del Jordán (JOSEFO, BJ I 19,3-4 = n.370-380; AJ XV 15,121-147).

Los esenios abandonan el monasterio durante unos treinta años, y de nuevo se vuelven a establecer en él hacia los comienzos de la era cristiana (entre los años 4-1 a. J. C.). Este es el «Período II», que dura hasta el año 68 de nuestra era.

Datos de la literatura de Qumrán

Parece increíble que entre los cientos de documentos salidos de las cuevas de Qumrán no encontremos datos concretos, ciertos y precisos que nos permitan identificar y encuadrar en la historia a sus protagonistas. Sin embargo, como vamos a ver, la realidad es que los datos concretos son muy escasos, y aun éstos no son lo suficientemente precisos para poder establecer, por lo menos, algunas fechas claves fijas. No debe olvidarse que la comunidad de Qumrán es un grupo esotérico, que practica la doctrina del arcano. Para iniciarse en todos sus misterios eran necesarios tres años de preparación y los iniciados hacían juramento de no quebrantar el secreto. Esto les obligaba a emplear un lenguaje velado y anfibológico. Los qumránitas hacían uso incluso de la criptografía, como lo demuestran algunos de los documentos encontrados, escritos en clave.

La literatura de Qumrán cae, además, de lleno dentro de la corriente apocalíptica, que se caracteriza precisamente por el recurso al símbolo: los números, los personajes, las cosas, etc., todo tiene valor simbólico. Los lectores contemporáneos, pertenecientes al mismo mundo cultural de los autores, debían de entender sus escritos perfectamente. Pero nosotros, a tantos siglos de distancia, nos encontramos como quien ha perdido la llave de un arca y no puede disfrutar de los tesoros que tiene dentro.

He aquí algunos textos más concretos que permiten establecer algunas fechas, aunque sólo sean aproximativas:

DD 1,3-8: «A causa de su infidelidad, por haberlo abandonado, Dios escondió su rostro de Israel y su santuario y los entregó a la espada. Pero, por razón de la alianza hecha con los patriarcas, dejó un resto en Israel y no lo entregó a la exterminación. En el tiempo de la cólera, trescientos noventa años después de haberlos entregado en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia, Dios los visitó e hizo brotar de Israel y de Aarón una raíz de plantación, para que poseyeran su tierra y disfrutaran de los bienes de su suelo».

La «raíz de plantación», es decir, la planta que Dios hizo brotar de Israel y de Aarón es probablemente la comunidad de Qumrán. Dado que la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor y el comienzo del destierro tuvieron lugar el año 587, los trescientos noventa años después, de que habla el *Documento de Damasco*, nos llevaría al año 197 como fecha del nacimiento de la comunidad.

Pero ningún autor habituado a la literatura apocalíptica se atrevería a interpretar estas cifras de manera matemática. De hecho el número «390» es utilizado por Ezequiel (4,5 en el texto hebreo) como cifra convencional y simbólica, para indicar los días que el profeta ha de penar por los pecados de Israel.

4QpNah 1,1-4: «Pues un león fue con intención de entrar, una cría de león, sin que nadie la inquietase. La explicación de esto se refiere a De)metrio, rey de Yawan, que intentó entrar en Jerusalén por consejo de los amigos de contemporizar; (pero no entró en ella, pues Dios no la entregó) en manos de los reyes de Yawan desde los días de Antíoco hasta la llegada de los jefes de los *kittin*».

El autor esenio, en este comentario a Nahúm, habla de un período de tiempo que va «desde los días de Antíoco hasta la llegada de los jefes de los *kittin*», durante el cual Jerusalén permaneció independiente. Este período cubre, posiblemente, el espacio de tiempo que va entre el nacimiento de la comunidad, que coincidiría con el reinado de Antíoco (175-163 a. J. C.),

y el momento en que escribe el comentarista, que parece corresponder al tiempo de los *kittin*, que muchos autores identifican con los romanos. De acuerdo con esta interpretación, en realidad muy hipotética, habría que colocar el nacimiento de la comunidad durante el reinado de Antíoco IV, el gran perseguidor de los judíos.

El «Maestro de justicia» y el «sacerdote impío»

Los comentarios bíblicos de Qumrán (1QpHab, 1QpMiQ y 4QpPs 37) y el *Documento de Damasco* hablan del «Maestro de justicia» como de la figura más relevante de la comunidad y lo presentan prácticamente como su fundador. Por consiguiente, si lográramos encuadrar históricamente la figura del «Maestro de justicia», tendríamos enmarcada la comunidad. Pero, de nuevo, nos encontramos con la dificultad de siempre: los textos referentes al «Maestro de justicia» están envueltos en la misma imprecisión y ambigüedad.

1QpHab 5,10-11: «La explicación de esto se refiere a la casa de Absalón y a los miembros de su consejo, que se callaron en el momento del castigo del «Maestro de justicia» y no le prestaron ayuda frente al hombre de la mentira, que había despreciado la Ley en medio de toda su congregación».

1QpHab 9,9-12: «La explicación de esto se refiere al sacerdote impío, que, a causa de la iniquidad cometida contra el «Maestro de justicia» y los hombres de su consejo, fue entregado por Dios en manos de sus enemigos, con el fin de humillarlo mediante un golpe mortal, en amargura de alma, porque había obrado impiamente con sus elegidos».

1QpHab 11,4-8: «La explicación de esto se refiere al sacerdote impío, que persiguió al «Maestro de justicia» y lo devoró, llevado de su irritación y furor, en su morada del exilio. En la fiesta del día de las Expiaciones se les apareció para devorarlos y hacerlos tropezar el día de ayuno, su descanso sabático».

En los tres pasajes aparecen frente a frente el «Maestro de justicia» y el «sacerdote impío» u «hombre de la mentira».

¿Quién es este «sacerdote impío»? Un sinfín de candidatos han sido propuestos: Menelao, Alcimo, Jonatán, Simón, Juan Hircano, Alejandro Janneo, Hircano II, etc. Sin embargo, el que más probabilidades presenta es Jonatán. En efecto, en 1QpHab 9,9-12 y 4QpPs 37, 1,18-20 se dice que Dios entregó al «sacerdote impío» en manos de sus enemigos en castigo por su conducta impía contra el «Maestro de justicia» y sus elegidos. Esta circunstancia se cumple al pie de la letra en Jonatán, que fue apresado por el general sirio Trifón en el año 143-142 y murió en la cárcel (1 Mac 12,48; 13,23).

En esta hipótesis, los comienzos de la comunidad coincidirían con el reinado de Jonatán (160-143 a. J. C.).

Datos de la historia judía

Según la generalidad de los autores, los orígenes de la comunidad de Qumrán deben buscarse en la reacción judía frente a la ofensiva desencadenada por Antíoco para helenizar Palestina. Esta reacción estaba integrada por dos fuerzas, una de carácter predominantemente político, representada por los Macabeos, y otra esencialmente religiosa, personificada por los asideos (= los piadosos). De ellos dice 1 Mac 2,42: «Se les unió por entonces el grupo de los asideos, israelitas valientes, entregados de corazón a la Ley»¹².

Los asideos apoyaron la causa macabea y lucharon unidos por algún tiempo, pero la motivación última en uno y otro caso era distinta y no tardó en producirse la ruptura¹³.

Es posible que el *Documento de Damasco* haga referencia a estos años de alianza con los Macabeos, cuando dice que «durante veinte años anduvieron a tientas como ciegos». Pero que Dios entonces «les suscitó el «Maestro de justicia», que los guió por el camino de su corazón» (DD 1,9-10).

¹² Muchos autores derivan el nombre griego de «essenoi» o «essaioi» de las formas plurales del arameo oriental *ḥasya* = piadoso (*ḥassayya-ḥasse*). La *ḥet* seguida de *a* se convierte en algunos casos en *epsilon* (v.gr., *Ḥammot* se convierte en *Emmaous*). Nótese que Filón emplea para designar a los esenios el término *hosios*, que equivale al siríaco *ḥasya* (Act 2,27). Tendríamos, pues, que esenios y asideos se derivan de la misma raíz y, por tanto, son equivalentes.

¹³ La distinta motivación en los Macabeos y asideos se echa de ver, por ejemplo, cuando los sirios nombraron sumo sacerdote al traidor Alcimo. Los asideos lo aceptaron porque pertenecía a la legítima línea aaronita (1 Mac 7,9-16).

Es posible que la escisión entre los asideos y los Macabeos se produjera durante el reinado de Jonatán (160-142 a. J. C). el cual, en el año 152, aceptó el sumo sacerdocio de manos del rey sirio Alejandro Balas (1 Mac 10,18-21). Probablemente, los Macabeos no eran de ascendencia sadoquita, y si lo eran, no pertenecían a la línea sobre la que recaía el título al supremo pontificado. Este paso de Jonatán debió de consumir definitivamente la ruptura. Posiblemente una de las razones que habían movido a los asideos a levantarse contra los seléucidas había sido la de defender la línea genuina del sumo sacerdocio que aquéllos querían destronar.

La ruptura de los asideos provocó la animosidad de Jonatán, que hostigó al «Maestro de justicia» (1QpHab 5,10-11; 9,9-12) e incluso le persiguió hasta su morada en el desierto, donde había buscado refugio (1QpHab 11,4-8)¹⁴.

Simón, hermano y sucesor de Jonatán, aceptó el sumo sacerdocio para él y para sus hijos de manera estable y permanente, y este título fue grabado en planchas de bronce, para ser colocado en lugar visible en el templo (1 Mac 14,41-49). Esta decisión ahondó, sin duda, más todavía la ruptura entre los asideos y los Macabeos.

Posiblemente, a los dos hermanos, Jonatán y Simón, se refiere un documento de Qumrán, que dice:

«He aquí que un hombre maldito, un azote de Belial, se ha levantado para convertirse en trampa de su pueblo y causa de ruina para todos sus convecinos. Y se levantó también (su hermano y dominó), viniendo a ser ambos instrumentos de violencia» (4QTest 23-29)¹⁵.

De la larga y accidentada historia de Juan Hircano (134-

¹⁴ El comentarista esenio señala que la persecución tuvo lugar el día de la fiesta de la Expiación; día de fiesta, según el calendario seguido por los asideos refugiados en el desierto. No es probable que Jonatán organizara la persecución del «Maestro de justicia» el día de las Expiaciones, según el calendario de Jerusalén. Era día de reposo absoluto y un hecho de esa gravedad hubiese provocado gran escándalo. De este pasaje se deduce, por tanto, implícitamente, la existencia de dos calendarios distintos: el oficial, seguido por el templo de Jerusalén, y el tradicional, seguido por las gentes de Qumrán. Seguramente, la cuestión del calendario fue uno de los motivos que obligaron a los hombres de Qumrán a separarse del templo.

¹⁵ Véase P. SKEHAN: CBQ 21 (1959) 75.

104), interesa resaltar la rebelión de los fariseos y la consiguiente represión por parte del rey ¹⁶.

Es probable que, ante la persecución de Juan Hircano, muchos fariseos buscaran refugio y se sumaran a la comunidad esenia de Qumrán. Precisamente con la última parte del reinado de Hircano, que es cuando tiene lugar la represión contra los fariseos, coinciden las obras de ampliación de las instalaciones iniciales de Qumrán. En realidad, la comunidad esenia de Qumrán y los fariseos descendían todos del mismo tronco común de los asideos. La presencia de elementos fariseos en la comunidad de Qumrán explicaría la tendencia legalista que se observa en algunos escritos de su literatura.

Alejandro Janneo (102-76 a. J. C.) continuó una política de represión, especialmente contra los fariseos, muchos de los cuales fueron condenados a la cruz (JOSEFO, AJ XIII 14,2 = n.380). Seguramente a este rey se refiere 4QpNah cuando dice que:

«la explicación de esto se refiere al leoncillo encolerizado... que colgaba a los hombres vivos» (1,6-8).

La actitud de Herodes el Grande (37-4 a. J. C.) respecto de la comunidad de Qumrán es interpretada de modo diverso, incluso contrario, por los autores. Según unos, los cuales invocan en su apoyo el testimonio de Josefo (AJ XV 10,4-5 = n.372-379), Herodes se habría mostrado favorable a los esenios, los cuales habrían abandonado por algún tiempo su retiro de Qumrán y se habrían integrado en la vida pública. Otros, en cambio, no aciertan a conjugar el carácter sensual y despótico de Herodes con el puritanismo y la espiritualidad de los esenios, y más bien creen que, dado que pasaba largas temporadas en su palacio de Jericó, la presencia cercana de los esenios le molestaba y les obligó a abandonar su residencia de Qumrán. En resumen, este período de la vida de la comunidad de Qumrán es oscuro. No sabemos cuál fue la suerte de los qumránitas durante esos decenios de ausencia de su monasterio de Qumrán que parece exigir la arqueología. Algunos colocan en este momento el éxodo hacia Damasco, pero es una solución forzada.

¹⁶ Véase F.-M. ABEL, *Histoire de la Palestine* (Paris 1952) p.219ss.

Coincidiendo con el reinado de Arquelao (4 a. J. C.-6 d. J. C.) y con el nacimiento del cristianismo, Qumrán se vuelve a poblar, y su vida dura ya de manera ininterrumpida hasta el año 68 ¹⁷.

Fechas aproximadas de la historia de la comunidad

- ca.175-160 Comienzos del movimiento de los asideos, como reacción contra la ofensiva de helenización desencadenada por Antíoco IV. *Orígenes remotos de la comunidad de Qumrán.*
- 175-174 Deposition del sumo sacerdote Onías III, cuyo cargo ocupa Jasón, helenófilo.
- 172 Deposition de Jasón en favor de Menelao, de familia no sadoquita, o, al menos, sin títulos para el sumo sacerdocio (2 Mac 4,23-26).

¹⁷ Respecto de la supervivencia de los esenios después de la guerra del 70, los autores se alinean en dos direcciones: a) La primera, representada por M. Simon, sostiene que, con motivo de la guerra, desaparecieron los celotes, los saduceos y los esenios, y el judaísmo giró a partir de este momento en torno a los fariseos (M. SIMON, *Le Christianisme: Naissance d'une catégorie historique*: Revue de l'Université de Bruxelles 5 [1966] 406; *Les sectes juives d'après les témoignages patristiques*, en *Studia Patristica* vol.1 [Berlin 1957] p.528). b) Según otros autores, los esenios se convirtieron al cristianismo, dando lugar a las sectas judeo-cristianas, que vivieron en su generalidad en Transjordania. Así piensa O. Cullmann (*The Significance of the Qumrán Texts for Research in to the Beginning of Christianity*, en *The Scrolls and the New Testament*, ed. por K. Stendahl [New York 1957] p.32-357).

A. Negoitsa (*Did the Essenes survive the 66-71 War?*: RQ 6 [1969] 517-530) sostiene que los esenios sobrevivieron en su propia forma, si bien bajo otros nombres: 1) Los esenios son los llamados «herodianos» por los fariseos, los saduceos y los celotes. Los llamaban así porque los esenios gozaban de la estima y protección de la familia de Herodes. 2) C. Daniel ha descubierto la presencia de los esenios en varios pasajes del NT, v.gr., las alusiones de 2 Cor 2,17; Col 2,18; 2 Cor 6,13 van dirigidas contra los esenios (C. DANIEL, *Une mention paulinienne des Esséniens de Qumrán*: RQ 20 [1966] 553-567). 3) Los esenios recibían en Egipto el nombre de *terapeutas* (véanse las obras de Filón, *Quod omnis probus liber sit* y *De vita contemplativa*). 4) Hacia la mitad del siglo II de nuestra era empiezan a aparecer sectas gnósticas judías; ahora bien, algunas de estas sectas son típicamente esenias, como lo demuestran sus prácticas, v.gr., el celibato, prohibición de ciertos alimentos, genealogías de los ángeles, etc. 5) Los caraitas del siglo VIII son prueba asimismo de la supervivencia de los esenios. A. Negoitsa quiere descubrir alusiones a los esenios en documentos posteriores a la guerra del 70, v.gr., en San Epifanio, en San Nilo el Asceta, en el Pseudo-Jerónimo, etc.

- 170 Asesinato de Onías III por instigación de Mene-lao. Abolición oficial de la religión judía y transformación del templo en santuario de Zeus griego.
- 167 Comienzos de la insurrección macabea, en la que se enrolan también los *asideos* (1 Mac 2,42).
- 152 Jonatán, sin ser de familia sadoquita, o al menos, sin títulos para ello, es nombrado sumo sacerdote (1 Mac 10,18-21). Este hecho debió de provocar la ruptura de los *asideos* respecto de los Macabeos. *Orígenes próximos de la comunidad de Qumrán*. En este momento surge el «Maestro de justicia», que conduce a los *asideos*, por lo menos a una parte, hacia el desierto. Jonatán es el «sacerdote impío» que persigue al «Maestro de justicia».
- ca.146 Josefo menciona por primera vez la secta de los esenios (AJ XIII 5,171).
- 143-142 Trifón encarcela a Jonatán el año 143 y lo manda ejecutar en el año 142 (1 Mac 12,48; 13,23; cumpliéndose lo que dice 1QpHab 9,9-12; 4QpPs 37,1,18-20).
- 141-140 Los partos invaden Babilonia, y muchos judíos emigran hacia Palestina, más concretamente, hacia algún lugar próximo a Damasco. W. F. Albright y C. S. Mann colocan aquí el nacimiento propiamente dicho de la comunidad de Qumrán. A estos judíos huidos de Babilonia que se refugian en las inmediaciones de Damasco se les habrían unido los *asideos*, que se separaron de los Macabeos, presididos por el «Maestro de justicia», y todos juntos empiezan en Damasco el movimiento esenio. En un momento posterior, no antes del 128, se desplazan a Qumrán (*Qumrán and the Essenes*, en *The Scrolls and Christianity* [London 1969] p.19-20).
- 140 Simón, hermano y sucesor de Jonatán, acepta el sumo sacerdocio de manera permanente, con lo cual la ruptura con los *asideos* se ahonda más.

- A los hermanos Jonatán-Simón se refiere probablemente 4QTest 23-29.
- ca.140 La comunidad esenia, es decir, parte de los *asideos*, con otros elementos que se les unieron, sobre todo sacerdotes del templo, se instalan en Qumrán, sobre las ruinas de la «ciudad de la sal» (Jos 15,62).
- 134-104 Durante el reinado de Juan Hircano (134-104 a. J.C.), más bien hacia el final, muere el «Maestro de justicia». La muerte del «Maestro» coincide aproximadamente con la afluencia de muchos fariseos, que vienen huyendo de la represión de Juan Hircano. Se hace necesaria la ampliación de las instalaciones de Qumrán.
- 103-76 Alejandro Janneo continúa la política de represión antijudía, sobre todo antifarisea. A él se refiere probablemente el juicio peyorativo de 4QpNah.
- 76-67 Salomé Alejandra, esposa y sucesora de Janneo, también aparece nombrada en un calendario todavía no publicado de 4Q (J. T. MILIK, *Dix ans...* p.102).
- 66-62 Por obra de Pompeyo, el Medio Oriente pasa a manos de los romanos. Los romanos son, probablemente, los *kittin*, de que tanto se habla en los documentos de Qumrán.
- 37-4 Durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. J.C.), la comunidad parece estar ausente del monasterio de Qumrán. Es un momento oscuro de su historia.
- 4 a. J.C.-6 Durante el reinado de Arquelao (4 a. J.C.-6 d. J.C.) la comunidad se vuelve a instalar en Qumrán.
- 68 Destrucción del monasterio y fin de la comunidad.

III. Organización de la comunidad de Qumrán

I. NOMBRES DE LA COMUNIDAD

Entre los nombres con que los qumránitas se designaban a sí mismos sobresale el de *comunidad* (*yahad*). Las constituciones o estatutos de la secta esenia de Qumrán llevan precisamente el título de *Regla de la Comunidad* (*serek hayahad*: 1QS 1,1). Solamente en este manuscrito de la Regla es designada la secta de Qumrán con el título de «comunidad» más de sesenta veces. La *Regla de la Comunidad* iba seguida de dos anexos, uno de los cuales lleva el título de *Regla de la Congregación* (*haserek lekol 'adat*: 1QSa 1,1). Este nombre de *congregación* (*'adah*), que se lee hasta veintiuna veces en las columnas de 1QSa, es otra de las denominaciones que se dan a sí mismos los hombres de Qumrán. Entre las múltiples acepciones que recibe en la literatura de Qumrán el sustantivo *consejo* (*'asah*), una de ellas sirve para designar a toda la comunidad (1QS 1,8.10; 2,25, etc.). También reciben el nombre de *asamblea* o *sociedad* (*sod*, *yasod*, *mosad*). Otro término muy frecuente, sobre todo en la *Regla*, es *harabbim* (los muchos, los numerosos, la multitud). La comunidad de Qumrán se reconocía a sí misma como el *Resto* y la *Nueva Alianza* anunciados por los profetas (DD 1,4-5; 1QH 6,8; 1QM 13,8; DD 20, 12; 1QS 4,22, etc.). Se consideraba como una *construcción*, un *santuario*, una *plantación* en medio del desierto (1QS 5,6; 8, 5-9, etc.). Los hombres de Qumrán se llamaban a sí mismos *los muchos* (1QS 6,1.8, etc.), *los santos* (1QS 5,13.18; DD 20,2), *comunidad santa* (1QS 9,2; cf. 1,5; 8,21; 10,8).

N. B.—Muchos de los nombres o títulos de la comunidad de Qumrán evocan necesariamente los empleados por el Nuevo Testamento para designar la comunidad cristiana. También los cristianos se llaman a sí mismos «los santos», «los muchos»; son el *Resto*, la *Nueva Alianza*, anunciados por los profetas; forman una «comunidad» (*koinonía*); forman una «construcción», un «santuario», una «plantación», etc.

2. MIEMBROS

Puesto que la secta de Qumrán se presenta como el auténtico resto de Israel, como un Israel en pequeño (1QS 2,22; 5,5-6.22), la división de sus miembros corresponde poco más o menos a la división del pueblo de Dios. Nos encontramos, ante todo, con la gran división de hijos de Aarón e hijos de Israel, es decir, sacerdocio y laicado, respectivamente (1QS 5,6; 8,4-10; 9,5-6, etc.). Los hijos de Aarón pueden ser sacerdotes y levitas, y el laicado se distribuye en millares, centenas, cincuentenas y decenas (1QS 2,19-23; 1QM 4,1-5.16-17; 1QSa 1, 29-2,1; DD 13,1-2; cf. Ex 18,29). El *Documento de Damasco* habla de una cuarta clase, los prosélitos (14,3-6).

Según veremos al hablar de la jerarquía, el predominio y supremacía del sacerdocio sobre el laicado es una de las características de la comunidad de Qumrán. El elemento sacerdotal se mostraba orgulloso de su sacerdocio y reclamaba para sí, con énfasis y cierto trasfondo polémico, el título de *hijos de Sadoc* (*bene Sadoq*: 1QS 5,2.9; 1QSa 1,2.24; 2,3; 1QSB 3,22; 4QFl 1,17; DD 3,21; 4,3). La tensión entre las familias sacerdotales data ya desde el Antiguo Testamento: la familia de Helí es descalificada en favor de la de Abiatar (1 Sam 2,27-36; 22,17-23), y ésta será destituida por Salomón en favor de Sadoc (1 Re 2,27). El refrendo por parte de Salomón establecía entre el sacerdocio sadoquita y el templo una estrecha relación. En el santuario mesiánico descrito por Ezequiel solos los hijos de Sadoc habrían de oficiar (Ez 40,46; 43,19; 44,15; 48,11). A la vuelta del destierro, la restauración se hace bajo la presidencia del sacerdocio sadoquita (Ag 1-2).

Con esta prehistoria ante la vista se explica fácilmente el énfasis con que los sacerdotes de Qumrán reclamaban para sí el título de hijos de Sadoc¹⁸.

¹⁸ Algunos piensan que este nombre de «hijos de Sadoc» servía para designar a todos los miembros de la comunidad de Qumrán. Más aún, piensan que este nombre tenía un matiz polémico contra los asmoneos, que habían arrebatado el sacerdocio a Onías, que representaba la legítima línea sadoquita. J. Liver (*The «Sons of Zadok the Priests» in the Dead Sea Sect*: RQ 6 [1967] 3-30) cree que no existen argumentos suficientes para demostrar esta tesis. Según él, en Qumrán, como en el judaísmo en general, existían varias familias sacerdotales. Posiblemente todas se consideraban descendientes de Sadoc y todas podían demostrar esta ascendencia. Pero

3. JERARQUÍA Y ÓRGANOS DE GOBIERNO

En sus comienzos y en su desarrollo ulterior, la vida de Qumrán está dominada por el elemento sacerdotal. Este predominio clerical se echa de ver en el gobierno de la comunidad. El poder legislativo y el judicial estaban, *de suyo*, en manos de los sacerdotes:

«Solos los hijos de Aarón tendrán autoridad en materia de derecho y de riquezas; según su veredicto se pronunciará asimismo la suerte y se tomarán todas las decisiones sobre los hombres de la comunidad» (1QS 9,7).

Este predominio del elemento clerical aparece en otros muchos momentos de la vida de Qumrán. Así, por ejemplo, tanto en los campamentos de que habla el *Documento de Damasco* (12,23ss), como en los grupos de diez de la *Regla* (1QS 6,3-7), el responsable principal es siempre un sacerdote.

De hecho, sin embargo, la vida de Qumrán se asentaba en principios democráticos, y el poder se hallaba desdoblado en distintos órganos. Para las decisiones importantes se reclamaba la presencia y el voto de toda la asamblea.

Respecto del *poder judicial*, la literatura de Qumrán no es muy explícita ni uniforme. El *Documento de Damasco* (9,9-10,10) habla del juramento judicial de los testigos y de la elección y número de los jueces: han de ser diez, cuatro de las tribus de Leví y Aarón, es decir, sacerdotes, y seis de Israel, a saber, laicos. Habrán de tener no menos de veinte años de edad y no más de sesenta. No está claro el alcance y amplitud de la función de estos «jueces». Es seguro que no se limitaba al terreno estrictamente judicial. De hecho, en DD 14,13-14 aparecen desempeñando juntamente con el «Inspector» (*mebaqqer*) actividades administrativas: son depositarios y administradores de los fondos de beneficencia. Según 1QS 6,8-9, el poder judicial

entre todas ellas había una que descendía del sumo sacerdote Josué, hijo de Josadac, es decir, del primer sumo sacerdote del judaísmo postexílico. Esta familia sacerdotal descendiente de Josué, hijo de Josadac, se llamaban a sí mismos «hijos de Sadoc, los sacerdotes». Estos «hijos de Sadoc, los sacerdotes» habían sido los fundadores de la comunidad de Qumrán y conservaban en ella un puesto preeminente.

recaía en la asamblea general (*môshab harabbim*)¹⁹. Josefo se refiere a los tribunales de los esenios en estos términos:

«En las cuestiones judiciales son muy exactos y justos; juzgan tribunales compuestos, al menos, por cien jueces, y su sentencia es irrevocable» (BJ II, VIII 9 = n.145).

En cambio, el final de la col.6 y toda la col.7 de la *Regla* nos han conservado los 23 artículos que formaban el código penal de la secta (1QS 6,24-7,25)²⁰. Las penas son de diez días, treinta días, tres meses, seis meses, un año, dos años, durante los cuales el penado recibía la ración de alimento reducida y se veía alejado del rito de la purificación. En caso de faltas graves, el código preveía la excomunión y expulsión definitiva de la comunidad (1QS 7,22-25; cof.8,20-9,2; DD 12,8-18; JOSEFO, BJ II 8-8 = n.143-144).

La 1QS describe detalladamente la formación de la *asamblea general* (*môshab harabbim*), que aparece como el supremo órgano de gobierno de la comunidad, con poder judicial y ejecutivo.

«He aquí la regla de la asamblea general (*môshab harabbim* = la sesión de los muchos). Cada uno ocupará el puesto que le corresponda según su rango: los primeros los sacerdotes, luego los ancianos, y después el resto del pueblo según el rango de cada uno. Por este orden deliberarán en lo concerniente al derecho y en toda clase de consejo o asunto sometido a juicio de la asamblea; cada uno pondrá su sabiduría al servicio del Consejo de la comunidad. Nadie hablará mientras lo está haciendo el vecino; que espere a que termine. Cada uno habrá de hablar por orden de rango y por orden de inscripción. Los interrogados responderán también por turno. En la sesión general nadie hablará sin la autorización de la asamblea, a no ser que se trate del 'inspector' de ésta. Si alguien tiene algo que decir a la asamblea, y no se trata de uno que por oficio pueda dirigirse al Consejo

¹⁹ MATHIAS DELCOR, *The courts of the Church of Corinth and the courts of Qumrán*, en *Paul and Qumrán. Studies in New Testament Exegesis*, ed. por J. Murphy O'Connor (London 1968) p.69-84.

²⁰ El DD 14,18-22 conserva el comienzo del código penal.

de la comunidad, entonces se pondrá en pie y dirá: 'Tengo algo que decir a la asamblea'. Cuando haya obtenido permiso, hablará» (1QS 6,8-13).

Aunque no consta, es posible que la asamblea general tuviera la obligación de reunirse periódicamente. Desde luego, la reunión de la asamblea era preceptiva cuando se trataba de admitir nuevos miembros en la comunidad (1QS 6,14ss), y también en la fiesta de la renovación de la alianza, probablemente el día de Pentecostés (1QS 2,19).

Dentro de la asamblea general había un cuerpo más reducido, compuesto por doce laicos y tres sacerdotes, que recibía el nombre de *Consejo de la comunidad* ²¹:

«En el Consejo de la comunidad habrá doce hombres y tres sacerdotes, bien versados en todas las revelaciones referentes a toda la Ley, dispuestos a practicar la verdad, la justicia, el derecho, la caridad afectuosa, el humilde proceder de unos para con otros; a guardar fidelidad sobre la tierra, con ánimo firme y espíritu contrito; a expiar la iniquidad mediante la práctica de la justicia y la perseverancia en medio de la prueba; a conducirse con todos según la medida de la verdad y la norma de los tiempos» (1QS 8,1-4).

¿Se trata de un colegio de doce miembros, de los cuales tres son sacerdotes? ¿O son, más bien, quince miembros, de los cuales doce laicos y tres sacerdotes? Esta última hipótesis es más probable. Los doce laicos representan, sin duda, las doce tribus de Israel, y los tres sacerdotes corresponderían a

²¹ El término «consejo» es empleado en distintas formas y con distintas acepciones. Encontramos las expresiones: «consejo de Dios», «consejo santo», «consejo de la comunidad», «los hombres del consejo de Dios». En todos estos casos, la palabra «consejo» presenta una variada gama de significaciones fácilmente discernibles. Las principales son:

- el consejo divino, que predestina y elige a los hombres;
- el consejo de la comunidad en sentido amplio, es decir, la asamblea general, que se reúne para deliberar y a la que pertenecen de derecho todos los miembros numerarios;
- el consejo de la comunidad en sentido restringido, formado por un cuerpo reducido, compuesto de doce laicos y tres sacerdotes;
- la comunidad en su totalidad en cuanto agrupa a hombres que tienen el mismo consejo, es decir, el mismo espíritu y mentalidad.

las tres familias sacerdotales salidas de Leví por Gersón, Cat y Merarí ²².

Además de la asamblea general y del Consejo de la comunidad, había *oficios individuales* investidos de autoridad. Tanto el *Documento de Damasco* (13,2-7) como la *Regla* (1QS 6,3-7) hablan de las comunidades-base compuestas por diez miembros, en las cuales ha de haber un *sacerdote* responsable, con autoridad sobre todo el grupo. En cada uno de estos grupos habrá asimismo un *especialista en la Ley*. También hablan el *Documento de Damasco* (13,7ss) y la *Regla* (1QS 6,12.14.20) del «inspector» (*mebaqqer*), responsable de toda la comunidad, con la obligación de administrar los bienes, enseñar y guiar. La *Regla* habla todavía de otros dos oficios: un *presidente* (*paqid*: 1QS 6,14), que coincide probablemente con el «inspector», y un *instructor* (*maskil*), consagrado a la formación espiritual de la comunidad.

N. B.—La organización de la comunidad de Qumrán presenta paralelos interesantes con la organización de la primitiva comunidad cristiana. También en la comunidad cristiana encontramos un consejo central de doce hombres, los discípulos íntimos de Jesús. En torno a ellos está la asamblea general (*polloi*: Mt 26,28; Mc 15,24; *plethos*: Act 6,2.5; 15,12), muy similar a la de Qumrán (comp. *polloi* = *harabbim* = los muchos). Etimológicamente, *episkopos* significa *supervisor*, *inspector*, es decir, corresponde exactamente al *mebaqqer* y *paqid* de Qumrán. De hecho, las funciones propias del *mebaqqer* esenio y del *episkopos* cristiano son similares (cf. 1 Pe 2,25; Act 20,28; 1 Tim 3,2-7; Tit 1,7-9).

²² E. F. Sutcliffe ve en este grupo de 15 hombres, presididos por el «Maestro de justicia», la célula inicial de la comunidad de Qumrán (*The first fifteen Members of the Qumrán Community: a note on Monks of Qumrán as depicted in the Dead Sea Scrolls* [London 1960] p.XI.152-153).

Según J. Murphy O'Connor, 1QS 8,1-16a; 9,3-10,8a representaría el primero de los cuatro estratos o estadios que hay que distinguir en la composición de la *Regla de la Comunidad* (*La genèse littéraire de la Règle de la Communauté*: RB 76 [1969] 528-549). Es decir, hace suya la opinión de Sutcliffe.

4. ADMISIÓN DE NUEVOS MIEMBROS

La 1QS y Josefo informan detalladamente sobre el proceso de admisión de nuevos miembros en la comunidad. He aquí los textos:

1QS 6,13-23: «Todo israelita que desee entrar en el Consejo de la comunidad será examinado en lo referente a su inteligencia y a sus obras por el presidente (*paqid*) en jefe de la multitud. Si le encuentra capaz de observar la disciplina, lo introducirá en la alianza, para que se convierta a la verdad y se aparte de toda perversidad, y lo instruirá en todas las constituciones de la comunidad.

Uteriormente, cuando venga para presentarse delante de la multitud, ésta, toda ella, deliberará sobre su caso. Según se pronuncie la suerte de acuerdo con la decisión de la multitud, será admitido o alejado.

Dado que se le admita al Consejo de la comunidad, no tomará parte en la purificación de la multitud hasta que no lo hayan examinado sobre su espíritu y sus obras, hasta que haya transcurrido un año completo. Tampoco mezclará sus bienes con los de la multitud. Cuando haya cumplido un año entero en el seno de la comunidad, la multitud deliberará sobre su caso en lo referente a su inteligencia y sus obras concernientes a la Ley. Si la suerte decide que entre en la sociedad de la comunidad, de acuerdo con la decisión de los sacerdotes y la mayoría de los miembros de su alianza, entonces serán consignados sus bienes y sus haberes en manos del 'inspector' de los bienes de la multitud; pero se inscribirán a nombre suyo y no podrán ser empleados en las necesidades de la multitud.

No tomará parte en el banquete de la multitud hasta que haya pasado un segundo año en el seno de los miembros de la comunidad. Cuando haya cumplido este segundo año, será examinado por la multitud. Si la suerte decide que entre en la comunidad, será inscrito reglamentariamente según su rango entre sus hermanos en cuanto se refiere a la Ley, al derecho, a la purificación y a la comunión de bienes. Tendrá voz y voto en la comunidad» (véanse asimismo 1QS 5,188; 7,18-21).

JOSEFO, BJ II-8,7: «Si alguno desea entrar en su secta, no es admitido inmediatamente, sino que ha de vivir fuera por espacio de un año, durante el cual se le impone el mismo género de vida que ellos llevan, a la vez que le dan una paleta pequeña, un ceñidor y un vestido blanco. Si daba pruebas durante este tiempo de que podía guardar la requerida continencia, se le permite adentrarse más en la vida de la secta, hasta participar en las aguas de la purificación, pero no era admitido todavía a vivir con ellos.

Después de esta demostración de fortaleza, su temperamento es sometido a prueba durante dos años más, y, si se le hallaba digno, entonces le admitían en la sociedad. Mas antes de participar en la mesa común ha de prestar juramentos formidables».

Comentario

Completando los datos de la *Regla* con los de Josefo, se perfilan claramente las tres etapas de iniciación por las que habían de pasar los nuevos miembros:

Postulantado.—Si superaban el examen del ingreso a cargo del presidente de la multitud, los candidatos, que debían ser israelitas, se veían sometidos a un año de postulante, durante el cual llevaban el mismo género de vida que la comunidad, pero sin comunicar en los bienes comunes ni participar en los actos más íntimos y sagrados, como eran la purificación y el banquete.

Primer año de noviciado.—Si el voto de la multitud le era favorable, el postulante ingresaba en una especie de noviciado. Aunque no se dice expresamente, durante todo este tiempo los novicios eran instruidos, sin duda, en los estatutos y doctrinas de la comunidad. Conviene recordar a este propósito que la página de más densidad teológica de la *Regla* (1QS 3,13-4,26) está dedicada precisamente al instructor (*maskil*), que debía de ser algo similar a un maestro de novicios.

Segundo año de noviciado.—Finalizado el primer año de noviciado, de nuevo era requerido el voto de la multitud, y, si la suerte le era favorable, pasaba a la última fase de iniciación. Durante este tercer año tenía ya acceso a la purificación y par-

ticipaba inicialmente en la comunión de bienes. El segundo año de noviciado debía ser sancionado por un nuevo voto de toda la multitud. Si éste era positivo, el novicio pasaba a ser miembro de la comunidad con todos los derechos y obligaciones: participaba en la purificación, en el banquete, en la comunión plena de bienes y tenía voz y voto en las asambleas.

5. LITURGIA DE ENTRADA

Todo hace suponer que las fechas claves que jalonaban los tres años de noviciado de los nuevos miembros revestían una solemnidad especial. Pero, sin duda, la solemnidad cobraba su mayor relieve el día en que terminaba la etapa preparatoria y los candidatos entraban plenamente en la comunidad. Muchos autores piensan que la entrada de los nuevos miembros coincidía con la renovación de la alianza de que nos habla la *Regla* (I, 16-2, 18), la cual tenía lugar probablemente el día de Pentecostés²³. He aquí el texto:

«Todos cuantos se decidan a ingresar en la regla de la comunidad entrarán en la alianza en presencia de Dios, comprometiéndose a obrar según todo cuanto El ha prescrito y a no abandonarlo por ningún miedo, temor o prueba cuando se vean tentados por el poder de Belial.

En el momento de entrar en la alianza, los sacerdotes y los levitas proclamarán las intervenciones salvíficas de Dios y todas las obras de su fidelidad. Todos cuantos están para entrar en la alianza responderán: ¡jamén! ¡jamén!

Los sacerdotes narrarán las hazañas de Dios y las obras de su poder, y celebrarán todas las gracias de su misericordia en favor de Israel. Los levitas narrarán las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus rebeldías culpables y los pecados cometidos bajo el poder de Belial.

A continuación todos los que están para entrar en la alianza harán confesión de sus pecados diciendo:

‘Hemos sido malos, nos hemos rebelado;
hemos pecado, hemos sido impíos,
nosotros y nuestros padres antes de nosotros,
puesto que hemos obrado contra los preceptos de verdad.

²³ M. DELCOR, *Das Bundesfest in Qumrán und das Pfingstfest*: Bibel und Leben (1963) 188-204; J. T. MILIK, *Dix ans...* p. 77.

Y justo es Dios, que ha cumplido su juicio contra nosotros y contra nuestros padres. Pero ejerce con nosotros su misericordia graciosa, desde siempre y para siempre.’

Los sacerdotes bendecirán a todos los hombres de la heredad de Dios, a los que caminan en perfección por todas sus disposiciones, y dirán:

‘¡Que el Señor te bendiga con todo bien,
y que te preserve de todo mal!
¡Que ilumine tu corazón con la inteligencia de la vida
y que te favorezca con el conocimiento eterno!
¡Que se aparezca ante ti con el rostro de su misericordia,
y que te otorgue felicidad eterna!’

Los levitas maldecirán a todos los hombres de la heredad de Belial diciendo:

‘¡Maldito de ti por todas las obras de tu impiedad culpa-
¡Que Dios haga de ti un objeto de horror (ble!
por obra de todos los vengadores de venganza!
¡Que te haga objeto de exterminio
por obra de todos los ejecutores del castigo!
¡Maldito de ti, sin misericordia,
según la negrura de tus obras!
¡Condenado de ti
en la noche del fuego eterno!
¡Que Dios no te escuche cuando le invoques
ni te tenga perdón para expiar tus iniquidades!
¡Que aparezca con rostro airado para vengarse de ti,
que no haya para ti ni una palabra de paz
sobre los labios de todos cuantos son adictos a la alianza de
(los padres!’

A continuación de las bendiciones y las maldiciones, todos cuantos están para entrar en la alianza dirán: ¡jamén! ¡jamén!

Los sacerdotes y los levitas continuarán diciendo:

‘¡Maldito sea con los ídolos de su corazón quien, al entrar en la alianza, lleva consigo la ocasión que le hace pecar y apartarse de Dios! Sin duda al escuchar las palabras

de esta alianza se bendecirá en su corazón diciendo: «¡Tendré paz, aunque continúe en la perversidad de mi corazón!» ¡Pero su espíritu será arrancado, el seco con el húmedo, sin perdón!

¡Que la cólera de Dios y sus juicios
le quemen para la exterminación eterna!
¡Que se peguen a él
todas las maldiciones de esta alianza!
¡Que Dios le separe para la desventura,
y sea arrancado de en medio de los hijos de la luz,
pues se ha apartado de Dios,
arrastrado por sus ídolos y por las ocasiones de pecado!
¡Sea su suerte entre los eternamente malditos!»

A continuación todos cuantos están para entrar en la alianza tomarán la palabra y dirán: ¡amén! ¡amén! (1QS 1,16-2,18).

La renovación de la alianza, como fiesta independiente, o, más probablemente, como parte de alguna de las otras fiestas, parece haberse celebrado en Israel desde muy antiguo ²⁴. En todo caso, en momentos críticos de la historia, la Biblia habla de renovaciones de la alianza por considerar que ésta había sido rota por el pueblo. Por ejemplo, al entrar en la tierra prometida (Dt 11,29-32; 27-28; Jos 8,30-35), en tiempo de Asa (2 Cr 15,9-15), de Joás (2 Re 11,17-18), de Josías (2 Re 23, 1-3), a la vuelta del destierro (Neh 8-10).

La renovación anual (1QS 2,19) de la alianza en Qumrán se alinea dentro de esta antigua tradición. La liturgia misma de la fiesta, con su letanía de bendiciones y maldiciones, y la confesión de los pecados, se inspira claramente en los textos bíblicos ²⁵.

Ninguna fecha más apta para hacer su profesión solemne los novicios que esta en que toda la comunidad renovaba sus compromisos. Probablemente, éste era el momento en que los

²⁴ S. MOWINCKEL, *Le Décalogue*: EHPH 16 (Paris 1927) 121-129; A. ALT, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts* (Leipzig 1934); G. VON RAD, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch* (Stuttgart 1938); A. WEISER, *Die Psalmen*: ATD (Gotinga 1950).

²⁵ K. BALTZER, *Das Bundesformular*: WMANT 4 (Neukirchen 1960).

nuevos miembros pronunciaban el juramento a que se refiere la *Regla*:

«En el momento de ingresar en la comunidad, todo el que viene hacia el Consejo de la comunidad ha de entrar en la alianza en presencia de todos los voluntarios y, mediante un juramento obligatorio, ha de comprometerse él mismo a convertirse a la Ley de Moisés de todo corazón y con toda su alma, según todo lo que Dios ha ordenado y según todo lo que en la Ley ha revelado a los hijos de Sadoc, los sacerdotes, que custodian la alianza y buscan su voluntad, y según la mayoría de los miembros de su alianza que se han unido en común voluntariamente al servicio de la verdad y la voluntad divinas. Ha de comprometerse él mismo por la alianza a separarse de todos los hombres perversos que siguen el camino de la impiedad» (1QS 5,7-11).

El «juramento de la alianza», por el cual los esenios se comprometían a convertirse a la Ley de Moisés, ocupa ampliamente la atención del *Documento de Damasco* (15,4-16,9): en ningún caso, «incluso a precio de la vida», se puede violar el juramento. Josefo habla asimismo de «juramentos tremendos», y especifica detalladamente su contenido y obligación (BJ II, VIII 7 = n.139-142).

IV. Costumbres y ritos

I. IDEAL DE LA COMUNIDAD

En dos pasajes muy paralelos (1QS 1,1-15 y 5,1-13a), que tienen carácter de prólogo, es la propia *Regla* la que nos revela el ideal que animaba a la comunidad ²⁶.

1QS 1,1-15:

«... (... Libro de la *Re*)*gla de la Comunidad*:
para buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma;

²⁶ Según J. Murphy O'Connor, el núcleo inicial de la *Regla* como tal sería 5,1-13a + 5,15b-7,25. Más tarde habrían sido añadidas las columnas 1-4, precedidas por un prólogo (1,1-15). Tendríamos, pues, que 1,1-15 sería un duplicado de 5,1-13a (*La genèse littéraire de la Règle de la Communauté*: RB 76 [1969] 528-549).

para hacer lo que es bueno y recto a sus ojos, según ordenó por medio de Moisés y por medio de sus siervos los profetas;

para amar todo lo que El ha elegido y para odiar todo lo que El ha reprobado;

para apartarse de todo mal y para aplicarse a todo bien;
para practicar la verdad, la justicia y el derecho sobre la tierra;

y para no continuar en la obstinación de un corazón culpable ni con ojos lujuriosos en orden a hacer toda clase de mal;

para hacer entrar en la alianza de gracia a todos los voluntarios, los resueltos a cumplir los mandamientos de Dios;

para que se unan al consejo de Dios;

para que se conduzcan en su presencia de manera perfecta, según todo lo revelado referente a sus fiestas reglamentarias;

para que amen a todos los hijos de la luz, a cada uno según su rango, en el consejo de Dios, y

para que odien a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa, en la venganza de Dios.

Todos los voluntarios, resueltos a practicar su verdad, aportarán a la comunidad de Dios toda su inteligencia, todas sus fuerzas y todos sus bienes: para purificar su inteligencia en la verdad de los preceptos de Dios y para ordenar sus fuerzas según la perfección de sus caminos, y todos sus bienes según su justo consejo; para no descuidar ni una sola de las disposiciones de Dios en lo concerniente a sus tiempos: no adelantarán sus tiempos ni retrasarán ninguna de sus fiestas. No se apartarán de sus mandamientos de verdad para ir a la derecha o a la izquierda».

En la forma literaria, este prólogo de la *Regla* recuerda el himno introductorio de la carta a los Efesios (1,3-14). En ambos casos tenemos un período larguísimo, interminable, lleno de redundancias, ampuloso y recargado. En ambos casos existe un cierto ritmo, si bien está mejor subrayado en la *Regla* por el recurso al paralelismo. Por lo menos dieciséis veces se repite

en estos quince versículos la preposición «para», en orden a señalar la finalidad y el ideal de la comunidad. Se enuncia de una manera general en la primera oración: «para buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma»; y luego se va explicitando en todas las cláusulas siguientes. El autor de la *Regla* hace consistir la búsqueda de Dios en el cumplimiento de su voluntad según la ha revelado por medio de Moisés y los profetas. Es decir, la comunidad de Qumrán está plenamente anclada en el Antiguo Testamento. En otros escritos de la literatura qumránita se acentúa el papel del «Maestro de justicia» como intérprete que actualiza la revelación vetero-testamentaria a los nuevos tiempos bajo la iluminación de Dios (1QpHab 2,8-9; 7,4-5; 1QH 2,13; etc.).

Entre las prescripciones a guardar, la última parte del prólogo acentúa las referentes a los tiempos sagrados. Luego veremos cómo la observación del calendario revestía una importancia especial en Qumrán.

1QS 5,1-13a:

«Esta es la regla para los miembros de la comunidad, a saber, los voluntarios dispuestos a convertirse de todo mal y a practicar todo lo que Dios ha prescrito según su beneplácito, a separarse de la congregación de los hombres perversos en orden a formar una comunidad en la Ley en cuanto a los bienes y el derecho, bajo la autoridad de los hijos de Sadoc, los sacerdotes, que guardan la alianza, y bajo la autoridad de la mayoría de los miembros de la comunidad, fieles a la alianza.

Bajo su autoridad se decidirá la suerte en todos los asuntos, ya se trate de la Ley, de los bienes o del derecho. Practicarán la verdad en común, la unidad, la justicia, el derecho, la caridad afectuosa y una conducta humilde en todos sus caminos. Que nadie continúe en la obstinación de su corazón, extraviado por la pasión, los ojos o las malas inclinaciones. Circuncidarán en la comunidad el prepucio del instinto malo y de la insubordinación, con el fin de poner un fundamento de verdad para Israel, para la comunidad de la alianza eterna. Con el fin de expiar por todos los voluntarios consagrados a la santidad en Aarón y a la casa de verdad en Israel;

así como por aquellos que se les unen para vivir en comunidad y para participar en los procesos y juicios, destinados a condenar todos los transgresores de la Ley. He aquí las normas de su conducta respecto de todos estos preceptos.

En el momento de ingresar en la comunidad, todo el que viene hacia el Consejo de la comunidad ha de entrar en la alianza en presencia de todos los voluntarios y, mediante un juramento obligatorio, ha de comprometerse personalmente a convertirse a la Ley de Moisés de todo corazón y con toda su alma, según todo lo que Dios ha ordenado y según todo lo que en la Ley ha revelado a los hijos de Sadoc, los sacerdotes, que custodian la alianza y buscan su voluntad, y según la mayoría de los miembros de su alianza, que se han unido en común voluntariamente al servicio de la verdad y la voluntad divinas. Ha de comprometerse él mismo, por la alianza, a separarse de todos los hombres perversos, que siguen el camino de la impiedad; pues éstos no han sido contados en su alianza, porque no indagan ni le buscan en lo referente a sus preceptos, en orden a conocer las cosas escondidas, respecto de las cuales se habían extraviado de manera culpable; en cuanto a las cosas reveladas, las trataron con insolencia, hasta el punto de provocar la cólera para el juicio, avivar la venganza por las maldiciones de la alianza y atraerse los graves castigos que culminarán en un exterminio eterno y total».

La Ley es de nuevo el centro de interés, lo mismo que en el prólogo de 1QS 1,1-15. El ideal de la comunidad de Qumrán era buscar a Dios, pero no de una manera aérea e ilusoria, sino por la práctica y el cumplimiento realista de la Ley. El día de la entrada en la comunidad, en el momento de la profesión solemne, los candidatos hacían juramento personal y obligatorio de convertirse a la Ley con todo el corazón y con toda el alma. Esta devoción y culto a la Ley están acentuados en toda la literatura de Qumrán. El *Documento de Damasco* da a la comunidad el título de «Casa de la Ley» (20,10.13). Toda falta contra la Ley, si era deliberada, comportaba irrevocablemente la expulsión definitiva; incluso si se hacía inadvertida-

mente, la *Regla* preveía para este caso sanciones graves: el culpable era excluido de la purificación y del Consejo por espacio de dos años, y no era admitido de nuevo sino después de una meticulosa comprobación de un buen comportamiento durante este tiempo (1QS 8,20-9,2).

El cumplimiento de la Ley exigía conocimiento previo. De ahí que en Qumrán el estudio de la Ley era una de las obligaciones esenciales y diarias:

«Dondequiera que haya 10 miembros, no ha de faltar entre ellos uno dedicado constantemente al estudio de la Ley, día y noche, en orden a mejorar el comportamiento mutuo. La multitud hará vela en común un tercio de cada noche durante todos los días del año, con el fin de leer el Libro, estudiar el derecho y orar en común» (1QS 6,6-8).

Ya sabemos que los grupos de 10 miembros formaban las comunidades-base. En cada una de estas comunidades debía haber un miembro liberado, probablemente el sacerdote que presidía el grupo, para dedicarse exclusivamente al estudio y meditación de la Ley. Del texto parece deducirse que las comunidades esenias de Qumrán estaban divididas en tres secciones, que se turnaban durante las tres vigilias en que estaba repartida la noche, en orden a asegurar una vela permanente. Durante estas vigilias se leía y comentaba la Ley y se oraba.

La meticulosidad de los esenios en la observancia de la Ley se echa de ver en su modo de guardar el sábado. Dice Josefo:

«... son los más rigurosos entre todos los judíos en cuanto al descanso sabático: no sólo preparan la comida de víspera para no tener necesidad de encender el fuego el séptimo día, sino que ni siquiera se atreven a mover un objeto de su sitio...» (BJ II,VIII 9 = n.147).

El *Documento de Damasco* (10,14-11,18) contiene una larga instrucción sobre la observancia del sábado en 27 artículos, cuyas exigencias en su conjunto son más rígidas que las contenidas en las prescripciones farisaicas o rabínicas.

N. B.—He tratado con cierta amplitud y detenimiento el ideal legalista de la comunidad de Qumrán, pues es ésta una de las notas que la distancian de la comunidad cristiana. En

el cristianismo, el centro de gravedad está, no en la Ley, sino en Cristo, que es Señor incluso del sábado (Mc 2,28) ²⁷.

En resumen, el ideal de la comunidad de Qumrân tiene como meta la perfección (1QS 1,8.13; en 1QS 8,9 recibe la comunidad el nombre de «Casa de perfección»), la cual implica un elemento moral, el cumplimiento de la voluntad divina, y un elemento gnóstico, el conocimiento de la Ley y de la revelación transmitida por Dios a través del «Maestro de justicia». W. D. Davies descubre en este punto una cierta coincidencia entre la comunidad de Qumrân y la comunidad cristiana del evangelio de San Mateo. He aquí sus palabras:

«Lo mismo que la secta de Qumrân, la Iglesia de San Mateo es una comunidad escatológica, que tiene como meta la perfección (Mt 5,48; 19,21), la cual se basa en el conocimiento sobrenatural de los designios de Dios y del sentido auténtico de la Ley (Mt 11,27-30; 13,10ss).»

Davies señala, sin embargo, una diferencia: la figura de Jesús es más central en la Iglesia cristiana que lo es la del «Maestro de justicia» en la comunidad de Qumrân ²⁸.

Esta observación final de Davies es acertada. Entre Qumrân y el cristianismo existen paralelismos innegables. Pero aun los temas paralelos tienen en la comunidad cristiana una base cristológica que los distancia esencialmente de Qumrân.

2. VIDA COMÚN

Una de las características más salientes de la vida de Qumrân es su vida comunitaria. Basta una lectura superficial de la *Regla* para comprobarlo: en ella se repite la palabra hebrea «yahad», que contiene la idea de *unidad* o *unión* no menos de setenta y seis veces. Los nombres mismos con que la secta se designa a sí misma son significativos: «Consejo de la comunidad», «institución de la comunidad», «la comunidad de Dios», «la comunidad de la alianza eterna».

²⁷ El legalismo está en algunos casos más acentuado entre los esenios que entre los mismos fariseos. El DD (11,13ss), por ejemplo, al hablar del reposo sabático, prohíbe ayudar a salvar a un animal de trabajo en sábado o sacarlo de una cisterna si hubiere caído en ella. El reposo sabático debe ser guardado (cf. Mt 12,11).

²⁸ W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Cambridge 1966) p.215.

La vida de Qumrân reúne todas las condiciones necesarias para poderse llamar con perfecto derecho vida conventual o monástica: tiene mesa común, comunidad de bienes y vida cultural y ascética en común.

«En estos preceptos caminarán en todas sus residencias todos aquellos que se encuentren juntos: obedecerán, el inferior al superior, en cuanto concierne al trabajo y a los bienes; comerán en común, orarán en común y deliberarán en común.

En todo lugar donde haya diez personas del Consejo de la comunidad, no faltará entre ellos un hombre que sea sacerdote. Cada uno según su rango, se sentarán ante él, y por este mismo orden se les pedirá su parecer en todos los asuntos.

Luego, cuando hayan dispuesto la mesa para comer y hayan preparado el vino para beber, el sacerdote alargará el primero su mano para pronunciar la bendición sobre las primicias del pan y del vino.

Donde haya diez, no ha de faltar uno dedicado constantemente al estudio de la Ley, día y noche, en orden a mejorar el comportamiento mutuo. La multitud hará vela en común un tercio de cada noche todos los días del año con el fin de leer el Libro, estudiar el derecho y orar en común» (1QS 6,2-8).

El movimiento religioso de Qumrân, comunitario en su misma esencia, desconfía de la ascética individualista y exige el espíritu de comunión incluso en la práctica de la virtud:

«Todos formarán parte de la comunidad de la verdad y de la humildad virtuosa, de la caridad afectuosa y de la perfecta justicia, unos para con otros, en el Consejo de la santidad, como hijos de la sociedad eterna» (1QS 2,24-25).

«Practicarán la verdad en común, la humildad, la justicia, el derecho, la caridad afectuosa, y una conducta humilde en todos sus caminos. Circuncidarán en la comunidad el prepucio del instinto malo y de la insubordinación, con el fin de poner un fundamento de verdad para Israel, para la comunidad de la alianza eterna» (1QS 5,3-5).

En el código penal se castigan las faltas contrarias al espíritu de caridad y comunión mutuas y se recomienda la corrección fraterna (1QS 5,24-26; 6,25-26; 7,2.5.8.9.34).

En este punto de la caridad fraterna, la comunidad de Qumrán alcanza metas de subida calidad. Así, por ejemplo, cuando uno de los himnos finales de la *Regla* dice:

«No devolveré a nadie mal por mal, sino que ganaré al hombre por el bien» (1QS 10,17).

O cuando el *Documento de Damasco* ordena:

«Para los pobres y para los menesterosos, para los ancianos enfermos, para los siniestrados, para los que padecen cautividad en el extranjero, para las vírgenes sin protector, para los niños abandonados, para todo hermano cuya casa de una u otra manera se halla en peligro, para todos éstos debe ser la solicitud de la colectividad, que les socorrerá con una parte de sus haberes» (DD 14,14-17).

La vida comunitaria y la práctica de la caridad son dos notas que subraya especialmente Filón cuando describe la vida de los esenios:

«No tienen casa propia, sino que son comunes a todos, porque, además de vivir en comunidades, sus casas están siempre abiertas a los hermanos que vienen de fuera. Tienen caja común y despensas comunes. Comunes son también los vestidos y los alimentos, pues tiene lugar entre ellos la práctica de la comida en común. ¿Dónde encontrar una experiencia más perfecta de vida comunitaria bajo el mismo techo, usando los mismos vestidos y participando de la misma mesa? La razón estriba en que todos los salarios que reciben por su trabajo diario no los guardan para sí, sino que los depositan en común, poniéndolos a disposición de los que se quieran servir de ellos.

En cuanto a los enfermos, no quedan abandonados, bajo pretexto de que ya no producen; antes bien, tienen a su disposición en la comunidad todo lo necesario para curar sus dolencias y pueden, además, usarlo sin temores

ni escrúpulos. Se respeta a los ancianos y se les cuida como a padres bien queridos, sin escatimar nada, lo mismo que lo harían con sus padres los hijos bien nacidos, los cuales les atienden en su ancianidad, les socorren con las obras de sus manos y los rodean de atenciones»²⁹.

3. POBREZA, OBEDIENCIA Y CASTIDAD

Las tres virtudes que caracterizan la vida religiosa cristiana constituyen asimismo los soportes de la vida comunitaria de Qumrán. La predilección de los qumránitas por la *pobreza* era tan grande que se designaban a sí mismos con el título de «los pobres» (1QpHab 12,3.6.10; 4QpPs 37,1,10; 2,10). En realidad los fieles de Qumrán renunciaban a sus cosas y a sí mismos y lo ponían todo al servicio de la comunidad:

«Todos los voluntarios, resueltos a practicar su verdad, aportarán a la comunidad de Dios toda su inteligencia, todas sus fuerzas y todos sus bienes (1QS 1, 11-12).

La comunidad de bienes era total y absoluta, solamente para los miembros numerarios. La *Regla* autoriza al «inspector» a inscribir en el *Registro* los bienes de los novicios a partir del segundo año de noviciado, pero no pueden ser empleados todavía en los gastos comunes de la secta (1QS 6,17-20).

Además del patrimonio, el inscrito en la comunidad está obligado a entregar en manos del «inspector» los haberes diarios de su trabajo (1QS 6,19-20). De este modo se constituye un fondo común destinado a cubrir los gastos generales. El depósito de 550 monedas de plata encontrado en las excavaciones de 1955 en una de las dependencias del monasterio de Qumrán pertenecía seguramente al tesoro de la comunidad.

El código penal reserva severos castigos para los que perjudican o deterioran los bienes de la comunidad:

«Si se mostrase negligente con perjuicio de los bienes de la comunidad, hasta el punto de causar su pérdida,

²⁹ *Quod omnis probus liber sit* n.85-87; cf. *Apologia pro Judaeis* n.13; véase JOSEFO, BJ II, VIII 6 = n.134.

está obligado a restituirlos en su totalidad; si no le fuere posible la restitución, será castigado durante sesenta días» (1QS 7,6-8).

Sobre todo, donde el código se muestra más intransigente es en el caso de aquellos que fraudulentamente retienen parte de sus bienes en el momento de entrar en la comunidad:

«Si se hallare entre ellos un hombre que mienta en materia de bienes y lo haga conscientemente, será alejado del rito de la purificación de la multitud durante un año, y será castigado en la cuarta parte de su ración» (1QS 6,25).

Este artículo, que es el primero del código penal de la Regla, ilumina el pasaje de los Hechos que habla del engaño intentado por Ananías y Safira en la entrega de sus bienes (Act 5,1-11).

La vida comunitaria de Qumrán se regía por el principio de rigurosa *obediencia*. Ya enumeramos más arriba, al hablar de la organización, los distintos órganos de gobierno y las distintas personalidades que, en distintos grados y niveles, ejercían la autoridad en Qumrán. Más aún, la disciplina y la organización de la comunidad de Qumrán llegaban al extremo de que todos sus miembros estaban clasificados y colocados por orden de méritos, y el inferior debía obediencia al superior:

«Se les inscribirá por orden uno delante de otro, según su sabiduría y sus obras, de manera que todos obedezcan unos a otros, el inferior al superior» (1QS 5,23-24).

La falta de obediencia se castigaba con severidad:

«El que responda a su prójimo con insubordinación o le hable con impaciencia hasta el punto de violar una orden formal de su hermano y desobedecer a su prójimo inscrito antes que él..., será castigado por un año» (1QS 6,26-27).

Cierto, el régimen de Qumrán era muy democrático y todas las decisiones importantes se tomaban en común según el parecer y el voto de la mayoría, pero una vez que se tomaban debían ser obedecidas.

Los autores antiguos, Josefo, Filón y Plinio, todos subrayan expresamente el *celibato* de los esenios. Más concretamente, Josefo distingue dos clases de esenios, casados y célibes (BJ II,VII 2.13 = n.120-160). La reciente literatura confirma las noticias de Josefo. El *Documento de Damasco* (7,6-9), por ejemplo, supone la presencia de casados en la comunidad. En Qumrán, sin embargo, todo hace pensar en una comunidad de célibes, por lo menos los sacerdotes y los plenamente iniciados. La presencia de esqueletos de mujeres en el cementerio de Qumrán es periférica y puede obedecer a otras razones; puede tratarse, por ejemplo, de una especie de orden tercera que tuviera el privilegio de enterrar sus muertos al lado del monasterio.

4. VIDA DIARIA

Josefo da una información detallada de la jornada esenia:

«Su piedad hacia la divinidad revestía una forma especial: no pronuncian palabras profanas antes de salir el sol, sino que recitan ciertas oraciones ancestrales de cara al sol, como si pidieran su pronta aparición.

Después de estas oraciones, los inspectores los envían para que cada uno se dedique al trabajo de su especialidad.

Después de haber trabajado diligentemente hasta la hora quinta (las once de la mañana) se reúnen de nuevo en un mismo lugar, donde, una vez que se han ceñido con paños de lino, bañan su cuerpo en agua fría. Terminada esta purificación, se reúnen en un recinto especial, donde ninguno que sea de otra creencia puede entrar; ellos mismos, así purificados, entran en el refectorio como en un recinto sagrado. Una vez que se han sentado tranquilamente, el panadero reparte los panes por orden, y el cocinero sirve a cada uno un solo plato con una sola especie de comida. El sacerdote empieza rezando, y ninguno puede gustar cosa alguna antes de la oración. Terminada la comida, pronuncia una nueva oración. De modo que, al empezar y terminar, bendicen a Dios en cuanto dispensador de la vida.

A continuación se quitan los vestidos que se habían

puesto para la comida, puesto que son vestidos sagrados, y de nuevo reanudan el trabajo hasta la tarde.

Entonces regresan y toman su comida de la misma manera en compañía de los huéspedes si es que hubiera alguno de paso entre ellos. Ningún ruido ni grito alguno profana la casa. Para hablar se ceden la vez los unos a los otros por orden. A los extraños este silencio les parece como un misterio terrible, siendo así que su única razón es su constante sobriedad y el hecho de que toman la comida y bebida medidas, lo justo para satisfacer sus necesidades» (BJ II, VIII 5 = n.128-133).

«Los esenios se dedican con un celo extraordinario al estudio de las obras antiguas; eligen, sobre todo, las que son de utilidad para el alma y para el cuerpo» (BJ II, VIII 6 = n.136).

Oración, trabajo, estudio: éstas son, según Josefo, las ocupaciones diarias de los esenios.

Los manuscritos de Qumrán recientemente descubiertos, y lo mismo los descubrimientos arqueológicos, confirman plenamente los datos de Josefo.

Además de las fiestas y cultos extraordinarios que prescribe el calendario de Qumrán, la *Regla* prescribe seis tiempos de oración: tres durante el día y tres durante la noche:

«En todas las circunstancias bendecirán a su Hacedor; en todos los acontecimientos cantarán sus hazañas y, por la oblación de los labios, le alabarán durante los tiempos que Dios ha determinado: al comenzar el imperio de la luz, durante su curso y al retirarse a su morada habitual; al comenzar las vigiliass de la noche, cuando Dios abre sus tesoros y los hace aparecer, durante su curso y cuando las tinieblas se retiran en presencia de la luz» (1QS 9,26-10,2).

En forma poética y literaria, el autor señala el ritmo de la oración diurna (al ser de día, al mediodía, al atardecer) y de la nocturna (al anochecer, a la medianoche, al salir el sol).

Los restos de las instalaciones industriales descubiertos por la arqueología en las ruinas de Qumrán y en las dependencias de Ain Fesja, así como las huellas de cultivos agrícolas,

son una prueba palpable del *trabajo manual* a que se dedicaban los monjes esenios.

Ya vimos más arriba cómo los habitantes de Qumrán, incluso los que vivían en grupos pequeños, debían distribuir el tiempo de tal manera que no se interrumpiera el estudio de la Ley día y noche (1QS 6,6-7).

5. RITOS

Al hablar de las sucesivas etapas que jalonan el período de iniciación de nuevos miembros en la vida de la comunidad, la *Regla* alude a dos ritos concretos: la purificación y el banquete (1QS 6,13-23).

El rito de la *purificación* tenía, sin duda, una cabida y una importancia extraordinarias. De su importancia habla bien claro el hecho de que los iniciandos podían participar en él sólo a partir del segundo año de noviciado (1QS 6,16.22; cf. 7,19-20). Desconocemos, sin embargo, la forma concreta cómo se realizaba y su sentido religioso exacto. Los textos parecen distinguir dos clases de purificación: una purificación más solemne, de carácter comunitario, en estrecha relación con la entrada en la comunidad; y las purificaciones o abluciones ordinarias, que se repetían cada día. Pero no es posible reconstruir la forma y el contenido exactos de una y otras. Es probable que el sentido fundamental fuera siempre el mismo, y por eso me limito a recoger algunas de las características de las purificaciones de Qumrán sin distinguir entre purificación solemne y purificaciones y abluciones ordinarias.

Las purificaciones reciben en Qumrán un contenido *expiatorio cuasi sacramental* que no tienen en el judaísmo oficial. Es muy significativa a este propósito la liturgia de la entrada de nuevos miembros, que coincidía con la fiesta de la renovación de la alianza. Los que iban a entrar en la comunidad hacían confesión de sus pecados en estos términos:

«Hemos sido malos, nos hemos rebelado, hemos pecado, hemos sido impíos, nosotros y nuestros padres antes de nosotros, puesto que hemos obrado contra los preceptos de verdad. Y justo es Dios, que ha cumplido su juicio contra nosotros y contra nuestros padres. Pero ejerce con nosotros su misericordia graciosa, desde siempre y para siempre» (1QS 1,24-2,1).

En contraste con esta humilde confesión e invocación de la misericordia de Dios está la sección 1QS 2,25ss, que se dirige a quienes rehúsan entrar en la alianza y los apostrofa en estos términos:

«No serán absueltos por las expiaciones, ni purificados por las aguas lustrales, ni santificados por los mares o los ríos, ni purificados por ninguna clase de ablución. ¡Impuro permanecerá mientras rehúse las ordenanzas de Dios sin dejarse instruir por la comunidad de su Consejo!» (1QS 3,4-6).

Comparando estos dos textos se llega a la siguiente conclusión: los que entran en la comunidad se ven purificados de sus pecados, mientras que los que rehúsan entrar permanecen impuros. Este sentido profundo del rito de la purificación esenia se echa de ver todavía en otros textos. En la sección 1QS 5, 7-20, que trata también de la entrada en la comunidad, se dice:

«Que el impío no entre en el agua para participar en la purificación de los hombres santos, pues nadie es puro si no se convierte de su malicia» (1QS 5,13-14).

También aquí, entrar en la comunidad equivale a participar en la purificación y verse limpio en sentido moral.

N. B.—La insistencia de la *Regla* en la necesidad de la *confesión* y de la *penitencia* (conversión). Los qumránitas se llamaban a sí mismos «los penitentes de Israel» (DD 6,5; 8,16). El pasaje que acabamos de citar (1QS 5,14) subraya que, sin conversión, no hay purificación. Esta interdependencia entre purificación por el agua y penitencia (conversión) nos coloca cerca de San Juan Bautista.

La relación que los textos de Qumrán establecen entre las purificaciones y *espíritu santo* subraya de nuevo el sentido espiritual y la eficacia soteriológica de las abluciones esenias:

«Pues es por el espíritu de la fiel disposición de cada uno respecto de sus propios caminos como serán expiadas todas sus iniquidades, de manera que pueda contemplar la luz de la vida. Es por el espíritu santo que ha sido otorgado a la comunidad en su verdad como serán purificadas todas sus iniquidades. Es por el espí-

ritu de rectitud y de humildad como será expiado su pecado. Es por la humildad de su alma respecto de todos los preceptos de Dios como será purificada su carne cuando sea asperjado con el agua lustral y cuando sea santificado con el agua expiatoria. Afirmará sus pasos para avanzar de manera perfecta por todos los caminos de Dios según El ha ordenado a través de sus oráculos, sin apartarse a la derecha o a la izquierda... Agradará a Dios mediante expiaciones agradables, las cuales le valdrán la alianza de la comunidad eterna» (1QS 3,6-12).

Este texto de la *Regla*, a la vez que subraya la dimensión moral y espiritual de las purificaciones de Qumrán, las coloca asimismo en una perspectiva escatológica. El sentido escatológico de las purificaciones aparece con una mayor claridad en otro pasaje de la *Regla*:

«Pero Dios, en los secretos de su prudencia y en su gloriosa sabiduría, ha fijado un término a la existencia de la perversidad; en el momento de la visita, la exterminará para siempre. Entonces la verdad hará para siempre su aparición en el mundo, que se había mancillado en los caminos de la impiedad bajo el dominio de la perversidad hasta el momento del juicio decisivo. Entonces Dios, por su verdad, acrisolará todas las obras de cada uno y purificará para sí el cuerpo del hombre, arrancando todo espíritu de perversidad de las entrañas de su carne y purificándolo por el espíritu de santidad de todos los actos de impiedad. Derramará sobre él el espíritu de verdad a manera de aguas lustrales para limpiarle de todas las abominaciones de mentira...» (1QS 4,18-21).

El autor de la *Regla* usa en este texto, para hablar de la acción purificadora escatológica del espíritu, la misma terminología que utiliza cuando describe las purificaciones o abluciones de la comunidad. Probablemente la *Regla* se inspira aquí en aquellos pasajes vetero-testamentarios que comparan la venida o donación escatológica del Espíritu Santo a una aspersión o bautismo de agua ³⁰.

³⁰ Is 32,15; 44,3; Ez 36,25-27; Joel 2,28-29.

N. B.—De nuevo este bautismo escatológico con el Espíritu nos coloca en el contexto de San Juan Bautista (Mt 3,11; Lc 3,16). Afinidad que se acentúa más cuando se tiene en cuenta que, lo mismo que el Bautista (Mt 3,11-12; Lc 3,16-17), también los textos de Qumrán esperan un juicio en forma de bautismo de fuego ³¹.

Al hablar más arriba de la jornada diaria de los qumránitas, reproduce un texto de Josefo (BJ II,VIII 5 = n.128-133) en el que se subrayaba la importancia que tenía en la vida de Qumrán la comida tenida en común, que puede ser calificada con toda razón de *banquete sagrado*. En efecto, tiene lugar en un recinto sagrado en el que reina un silencio lleno de misterio y en el que los profanos no pueden entrar; los participantes llevan vestidos especiales de carácter sagrado que se han de quitar una vez terminada la comida; antes de la comida tenía lugar un baño preparatorio; preside el acto un sacerdote que pronuncia plegarias antes y después de la comida. En los textos de Qumrán tenemos dos pasajes que no solamente testimonian la existencia del banquete sagrado, sino que conservan parte del ritual, que completa en algunos puntos los datos de Josefo.

«Cuando hayan dispuesto la mesa para comer y hayan preparado el vino para beber, el sacerdote alargará el primero su mano para pronunciar la bendición sobre las primicias del pan y del vino» (1QS 6,4-5).

«Cuando se hayan reunido para la comida en común o para beber el vino, cuando la mesa esté preparada y el vino mezclado y pronto, que nadie alargue la mano al primer bocado o a la primera gota de vino antes que el sacerdote, pues pertenece a él bendecir el primer bocado de pan y de vino y a él alargar la mano al pan el primero. Inmediatamente después alargará la mano hacia el pan el Mesías de Israel, y a continuación bendecirán todos los miembros de la congregación reunida, cada uno según su dignidad. Y es, según esta prescripción, como se ha de proceder en toda comida donde se encuentren reunidos, al menos, diez hombres» (1QSa 2,17-22).

³¹ 1QH 3,27-32; cf. 1QS 2,8; 4,13; 1QH 6,18; 1QpHab 2,11-13; DD 2,5-6.

El primer texto describe el banquete sagrado que tenía lugar habitualmente en la comunidad de Qumrán. El segundo, en cambio, es de carácter escatológico, en el que se consideran presentes los mesías de Aarón y de Israel. Por lo demás, el contenido, la forma y la terminología con que se describen son en ambos casos muy similares. El banquete escatológico está calcado sobre el banquete histórico.

Los dos textos hablan del pan y del vino como materia del banquete. Según ha precisado J. T. Milik ³², el vino de que hablan nuestros textos no era el corriente, sino una especie de mosto. Este es el sentido del término hebreo *tiros*, que es el que emplean en vez de *yáin*. El P. De Vaux ³³ cree que los huesos de animales encontrados en las ruinas de Qumrán son restos de las comidas sagradas de la comunidad. Tendríamos, pues, que los banquetes no sólo se componían de pan y vino. Algunos autores han interpretado los depósitos de huesos como una prueba de que en el monasterio de Qumrán se ofrecían sacrificios ³⁴. Hasta la fecha no se han aducido pruebas suficientes ni para demostrar la existencia de sacrificios en Qumrán ni para probar el carácter sacrificial del banquete sagrado.

A propósito del banquete esenio, descrito por Josefo y los textos de Qumrán, se han aducido paralelismos interesantes tomados de las comidas sagradas de los terapeutas y *haburoth* judíos, así como de las comidas comunitarias de las *thias* greco-romanas ³⁵. También se han subrayado puntos de contacto con la eucaristía cristiana, a la vez que se reconocen diferencias esenciales ³⁶. Por ejemplo, la coincidencia del pan

³² *Dix ans...* p.68-69.

³³ RB 75 (1968) 204-205.

³⁴ S. H. STECKOLL, *The Qumran sect in relation to the Temple of Leontopolis*: RQ 6 (1967) 55-69; 7 (1969) 33-40. Quiere demostrar que la gran sala de las ruinas de Qumrán era un verdadero santuario, copia del templo de Jerusalén y similar al santuario cismático erigido por Onías en Egipto. Steckoll afirma, incluso, haber encontrado entre las ruinas de Qumrán el altar utilizado por los qumránitas para ofrecer los sacrificios. El P. De Vaux ha descalificado de manera tajante todas estas suposiciones de Steckoll (cf. RB 75 [1968] 204-205).

M. Delcor (*Repas culturels esséniens et thérapeutes. Thias et Haburoth*: RQ 6 [1968] 401-425) sostiene que el banquete sagrado de Qumrán tenía por sí mismo valor sacrificial.

³⁵ M. DELCOR, l.c., p.401-425.

³⁶ K. G. KUHN, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumran*, en *The Scrolls and the New Testament*, edit. por K. STENDAHL, p.65-93; J. VAN DER PLOEG, *The Meals of the Essenes*: JSS (1957) 163-175; A. S. VAN

y el vino como materia del banquete ³⁷; la relación existente entre el banquete histórico y el escatológico (cf. Mt 22,1-14).

6. EL CALENDARIO

De la importancia que tenía el calendario para la comunidad de Qumrán habla bien claro la primera parte de la columna décima de la *Regla* (1QS 9,26-10,8). Ya desde el prólogo mismo subraya la *Regla* la importancia de ajustarse exactamente al calendario, sin adelantar los tiempos ni retrasar las fiestas (1QS 1,15-16).

Según la concepción judía antigua, la importancia y sacralidad del calendario, no sólo radica en el hecho de que ha sido revelado por Dios a Moisés, sino porque el calendario forma parte de la armonía cósmica general. El no seguir exactamente el ritmo de los tiempos que marca el calendario, equivale a entrar en conflicto, no sólo con la Ley revelada por Dios, sino en desarmonía con los cielos, con el curso de los astros, con los ángeles mismos ³⁸.

A partir del destierro, en la vida civil se empezó a introducir el calendario lunar, de origen babilónico. Fue probablemente durante la dominación griega cuando se hicieron los primeros intentos, coronados finalmente por el éxito, de introducir el calendario lunar también en la vida religiosa y en el templo. Naturalmente, ante esta innovación, el clero se dividió. Entre los que se negaron a admitir el nuevo calendario deben de contarse, sin duda, los sacerdotes de Qumrán, que prefirieron abandonar la Ciudad Santa y retirarse al desierto. Este proceso explica el énfasis con matiz polémico que los qumránitas ponen en su calendario (cf. Dan 7,25 y *Libro de los Jubileos*) ³⁹.

DER WOUDE, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán* (Assen 1957); E. F. SUTCLIFFE, *Sacred Meals at Qumrán?*: Heythrop Journal (1960) 48-65; J. GNILKA, *Das Gemeinschaftsmahl der Essener*: BZ (1961) 39-55; F. NÖTSCHER, *Sakrale Mahlzeiten von Qumrán*, en *Lex tua veritas*. Festsch. H. Junker (Trier 1961) p.145-174; M. BLACK, *The Qumrán Cult-Meal*, en *The Scrolls and Christian Origins* (London 1961) p.102-115.

³⁷ J. T. MILIK quiere demostrar que la primitiva comunidad cristiana usaba también mosto, lo mismo que en Qumrán (*Dix ans...* p.68-69); la relación existente entre el banquete histórico y el escatológico encuentra paralelismo en el banquete eucarístico (cf. Mt 22,1-14).

³⁸ Esta es la concepción subyacente a *Jubileos* y *Libro de las Luminarias de Enoc*.

³⁹ Según 1QpHab 11,4-8, el «sacerdote impío» persiguió al «Maestro de

Según ha podido ser reconstruido, sobre todo por los libros de los *Jubileos* y *Enoc* ⁴⁰, el calendario solar de Qumrán consta de 364 días, distribuidos en doce meses de treinta días, más cuatro días intercalados, uno por cada trimestre. El día de año nuevo, y lo mismo los primeros días de cada trimestre, caen siempre en miércoles. Las fiestas son fijas, es decir, caen siempre en el mismo día del mes y de la semana.

De origen posiblemente egipcio, el calendario solar pudo ser introducido en Israel ya antes del exilio. La Srta. Jaubert ha demostrado que la última redacción del Pentateuco, la profecía de Ezequiel y los libros de las Crónicas, han sido escritos sobre la base del referido calendario solar. Quiere esto decir que nuestro calendario gozaba de gran estima en los ambientes sacerdotales. De ahí la oposición que encontró la corriente filohelénica cuando quiso postergarlo para introducir en su lugar el calendario lunar.

El ciclo esenio de las grandes fiestas coincidía con el del judaísmo oficial. Unicamente cambiaban las fechas, que en Qumrán eran fijas. En Qumrán, además, debía de revestir una solemnidad especial la fiesta de Pentecostés, que era probablemente el día de la renovación de la alianza y la fecha de la profesión solemne de los nuevos miembros de la comunidad ⁴¹.

Además de las grandes fiestas tradicionales, de los sábados y los comienzos de cada mes, en Qumrán existían otras fiestas más. Por ejemplo, los cuatro días intercalados de que hablamos más arriba, que coinciden con el comienzo de las cuatro estaciones anuales: según *Jub.* 6,23, son «días de conmemoración»; la *Regla* les da incluso nombres especiales (1QS 10,7): fiesta de la siega, fiesta del verano, fiesta de la sementera, fiesta de las primeras hierbas.

justicia» en su lugar de exilio el día de las Expiaciones. Esta emboscada del pontífice de Jerusalén era doblemente injuriosa: primero, por la agresión y violencia que implicaba en sí misma; y segundo, por ser en día tan solemne, que exigía reposo absoluto. Véase más arriba nota 14.

⁴⁰ Entre los manuscritos de la cueva 4 hay un grupo de ellos de carácter litúrgico que se esfuerzan por sincronizar ambos calendarios, el solar y el lunar (J. T. MILIK, *Dix ans...* p.71-72).

⁴¹ *Jub.* 6,17 había hecho pensar ya que la renovación de la alianza tenía lugar en la fiesta de Pentecostés. Esta suposición se ha visto confirmada por un fragmento todavía inédito del *Documento de Damasco* (4QD^b), que coloca la renovación de la alianza en el tercer mes del año, es decir, el de Pentecostés (J. T. MILIK, *Dix ans...* p.77).

He aquí el texto que la *Regla* dedica al calendario litúrgico. Está redactado en términos poéticos, no siempre fácilmente inteligibles:

«El buen israelita ha de bendecir y alabar al Hacedor en todos los tiempos que El ha determinado:

a) Al comenzar el imperio del sol, durante su curso y al retirarse a su morada habitual. Al comenzar las vigili-
as de la noche, cuando Dios abre sus tesoros y los hace aparecer en su curso, y cuando las tinieblas se retiran en presencia de la luz. Cuando se levantan los astros de la mansión de santidad, cuando desaparecen hacia su morada gloriosa.

b) Al empezar los períodos de los días del mes, junto con su curso y su desaparición sucesiva. Mientras ellos se renuevan, el *min* es grande para lo muy santo y el *nun* es la llave de las eternas misericordias al comienzo de las estaciones en todo el tiempo futuro.

c) Al comienzo de los meses, en sus fiestas y días santos establecidos, en las celebraciones de las fiestas sucesivas, yo le alabo por la oblación de los labios, según ley esculpida para siempre.

d) Al comienzo de los años y en el curso de sus estaciones, que cumplen la ordenación establecida, así como los días su ley determinada. Unas con relación a otras: la estación de la siega con relación al verano, y la de la siembra con relación a la de la germinación...

e) Al comienzo de las semanas de años con relación a la fiesta de la liberación» 42.

En el primer párrafo alude claramente el autor a tres tiempos principales de oración: la matutina, la oración del mediodía y la del atardecer.

Por Josefo y Filón sabemos que la mañana era tiempo favorito de oración, tanto para los esenios como para los terapeutas. De los esenios ya hablamos más arriba, cuando vimos el sentido escatológico de esta oración. De los terapeutas dice Filón:

«Tienen costumbre de orar dos veces al día, a la aurora y al crepúsculo; cuando el sol se levanta, piden una jor-

42 1QS 10,1-8.

nada feliz, una jornada realmente feliz; a saber, que su espíritu sea iluminado con luz celestial; y cuando el sol se acuesta, que el alma, enredada en una barahúnda de sensaciones, se recoja en sí misma y busque la verdad» 43.

«Dirigiendo hacia la aurora sus miradas y sus cuerpos en tanto que contemplan el sol en el momento de elevarse, con sus manos extendidas hacia el cielo, piden el bien, la verdad y la penetración de entendimiento» 44.

El segundo párrafo del calendario, aunque un poco oscuro en la redacción, se refiere a las cuatro estaciones del año: primavera, verano, otoño e invierno, cuyos primeros días son consagrados a Dios: Es lo mismo que dicen los *Jubileos*:

«Y el novilunio del primer mes, el novilunio del cuarto mes, lo mismo que los del séptimo y décimo, son días de recuerdo...» 45.

En la primera parte del párrafo tercero se habla de los primeros días de cada mes, días también consagrados al Señor. Con «los días santos» quiere indicar, probablemente, el autor los sábados del año, aunque en rigor puede referirse a cualquiera otra fiesta, la Pascua, Pentecostés, etc., dado que la *Regla* no habla explícitamente de ellas en otra parte.

El apartado cuarto alude a la fiesta del principio de año y a los años sabáticos 46.

Y, por fin, el último apartado se refiere al año jubilar 47.

Además de este catálogo de fiestas, se mencionan accidentalmente otras en la literatura de Qumrán: En el *Comentario a Habacuc* se habla del gran día de la expiación 48. El *Documento de Damasco* dedica toda una página al sábado, para cuya recta observancia se dan normas muy detalladas 49. Y la *Regla*, en sus columnas primera y segunda, hace referencia a todo un solemne marco litúrgico que acompaña la entrada de los

43 *De vita contemplativa* II 27.

44 *Ib.*, n.29. Traducción de Dupont-Sommer en VT (1952) 235.

45 *Jub.* 6,23.

46 Lev 25,1-7.

47 Lev 25,8-55.

48 Lev 23,27 y 11,6-8.

49 DD 10,14-11,18.

miembros en la comunidad ⁵⁰. Este ritual litúrgico a que hace referencia la *Regla*, servía no sólo para recibir los nuevos miembros en la comunidad, sino para renovar anualmente la alianza en tanto que subsistiera el poder de Belial ⁵¹. Quizá sea la renovación de la alianza la fiesta más característica dentro de la comunidad de Qumrân. El texto habla a este propósito de que los miembros se ordenaban por millares, centenas, cincuentenas y decenas. Con ello da la impresión de una gran concentración, y bien fácil es que este día acudieran a Qumrân, centro vital de la comunidad, todos los miembros esparcidos en los distintos establecimientos del desierto de Judá u otras partes de Palestina, para renovar su alianza con Dios y con la Ley. Y bien pudiera ser también ésta la fecha en que se recibían en la comunidad los nuevos miembros.

V. H. Brownlee, que se dio pronto cuenta del parentesco de la *Regla* con el *Libro de los Jubileos*, identifica la fiesta de la renovación de la alianza en la *Regla* con la renovación de la alianza en los *Jubileos* (6,7), renovación que es colocada por este último libro en la fiesta de Pentecostés, o fiesta de las semanas ⁵².

Esto supuesto, tendríamos que fue Qumrân, precisamente, quien puso los fundamentos de la tradición que iba a convertir la fiesta de Pentecostés en la fiesta de la renovación de la Ley y alianza del Sinaí.

A diferencia de la Pascua y de la fiesta de los Tabernáculos, cuyo contenido y simbolismo las asociaba, ya en el Antiguo Testamento, con la salida de Egipto y peregrinación por el desierto, la fiesta de Pentecostés permaneció siempre una simple fiesta de carácter agrícola, sin más significación ni más simbolismo. Hemos de llegar hasta los días del cristianismo para encontrarnos con la tradición que asocia la promulgación de la Ley en el Sinaí con la fiesta de Pentecostés ⁵³. Asociación que era sumamente fácil y obvia, ya que, del mismo modo

⁵⁰ Toda esta sección se inspira en la solemne promulgación y renovación de la alianza de Siquem (Dt 27-30). F. Baumgärtel (*Zur Liturgie in der Sektenrolle vom Toten Meer*: ZAW [1953] 263-265) ha ido buscando por el AT los distintos elementos constitutivos de este rito, y los ha hallado en el Sal 75; 105; 106; Dt 32; Esd 9,6ss; Neh 9,6ss; Dan 9,4ss.

⁵¹ 1QS 2,19-21.

⁵² *Light on the Manual of Discipline (DSD) from the Book of Jubilees*: BASOR 123,30-32.

⁵³ ThWNT VI 47-48.

que la teofanía del Sinaí y promulgación de la Ley tuvo lugar a los cincuenta días aproximadamente de la salida de Egipto (la primera Pascua), así también la fiesta de Pentecostés se celebra cincuenta días después de la Pascua, es decir, que Pentecostés coincide en el tiempo con la promulgación de la Ley ⁵⁴.

El Nuevo Testamento se hace eco también de esta asociación al colocar en el día de Pentecostés, precisamente, el nacimiento de la Iglesia y la promulgación de la Ley nueva. Los fenómenos externos, además, que acompañan la aparición del Espíritu Santo nos colocan en un escenario un tanto análogo al de la teofanía del Sinaí: ruido del cielo, viento, lenguas de fuego, etc.

Repetimos que la prehistoria de esta nueva perspectiva y orientación en la fiesta de Pentecostés está, probablemente, formada por nuestra comunidad de Qumrân ⁵⁵.

Lo más importante en la vida cultural de Qumrân es su orientación e inspiración altamente espiritual. Alejados del templo de Jerusalén y de sus cruentos sacrificios, intensificaron la alabanza de los labios y valorizaron, sobre todo, la religión del corazón: son casa de santidad para los hijos de Aarón y casa de comunión para los hijos de Israel ⁵⁶. Son el muro bien probado, la piedra angular preciosa, cuyos fundamentos no se hundirán ni se moverán de su sitio. Morada de suprema santidad para Aarón por la docilidad de todos ellos a la alianza de justicia y oblación de agradable olor ⁵⁷. «Casa de perfección y verdad en Israel para establecer una alianza de acuerdo con los eternos decretos, que han de expiar, según el beneplácito de Dios, por la tierra» ⁵⁸.

Es decir, son el verdadero templo hecho de carne y hueso, dedicado a expiar por las penas de los pecados y pérfidias prevaricaciones y en tornar propicio el beneplácito divino sobre la tierra, más que con la carne de los sacrificios o grasa de las

⁵⁴ Ex 19,1.16. Así se dice también en 1QDM 2,56, es decir, en un documento titulado *Los Dichos de Moisés*, que viene a ser un pequeño Deuteronomio, encontrado en 1Q (*Discoveries in the Judaean Desert I* n.22).

⁵⁵ F. Baumgärtel (o.c., p.64-65) encuentra en los documentos de Qumrân nuevos datos en favor de la hipótesis de G. Von Rad y A. Weissner, que defienden la existencia de una fiesta de la renovación de la alianza. Véanse más arriba las notas 23 y 24.

⁵⁶ 1QS 9,6.

⁵⁷ 1QS 8,6.10; 1QSa 1,3; 1QS 11,14; DD 2,5; 4,6-7.10; 20,34; etc.

⁵⁸ 1QS 8,5ss.

víctimas, «con la oblación de los labios hecha en rectitud, como un suave olor de justicia, y con la perfección de vida, como una entrega voluntaria grata a Dios...»⁵⁹.

V. Doctrinas y creencias

La doctrina esenia sobre Dios, el mundo y el hombre coincidía sustancialmente con la del Antiguo Testamento y con la del común denominador judío del momento. Sin embargo, en la comunidad esenia, por obra quizá del «Maestro de justicia», había prendido la convicción de hallarse en vísperas de los últimos tiempos, y esta conciencia de inminencia escatológica coloreaba toda la fe esenia con matices peculiares.

I. ESCATOLOGÍA

Como indica la misma etimología de la palabra, «escatología» es la ciencia o tratado que tiene por objeto los «últimos acontecimientos». Si estos últimos acontecimientos se refieren a la fase ultrahistórica, que implica salvación o condenación definitiva y eterna, entonces tenemos fase o tiempo «escatológico» en sentido *estricto*. Si por últimos acontecimientos entendemos, no los definitivamente últimos, sino los que les preceden inmediatamente, los cuales tienen todavía lugar dentro de nuestra historia, entonces el término escatológico se usa en un sentido *amplio* e impropio. En esta última acepción, «escatológico» es muy afín a «mesiánico», ya que el Mesías es la figura salvífica que se espera para los últimos tiempos, previos a la fase definitiva.

Toda escatología lleva implícita en una u otra forma una concepción *dualista* del mundo y de la historia. El mundo presente y el curso de la historia, colocados en mayor o menor grado bajo influencias malélicas, están destinados a desaparecer: transformarse en otros esencialmente diferentes.

La terminología escatológica se puso de actualidad sobre todo a partir del exilio. Los profetas habían predicado que Yahvé era el Señor del mundo y el dueño de la historia, y que todos los acontecimientos estaban controlados por El para el bien de su pueblo. Pero la prueba del destierro sacudió fuer-

⁵⁹ 1QS 9,4-5; 9,26; 10,6.8.14; etc.; cf. Heb 13,15.

temente la conciencia religiosa y la fe israelitas. En muchos ambientes, cuya herencia nos ha sido conservada en la literatura apocalíptica, se acentuó el deseo y la convicción de una suprema intervención de la justicia divina y del establecimiento definitivo del reino de Dios. De momento parecía que el cielo se había divorciado de la tierra, que Dios había abandonado temporalmente el mundo en manos de las fuerzas del mal, presididas por Satán. Pero todo esto era transitorio. En los «últimos días» Dios se haría presente como Juez para perder a los impíos y salvar a los justos. Este triunfo final del bien sobre el mal no tendrá lugar sino después de un dramático enfrentamiento, en el que las fuerzas malélicas renovarían sus esfuerzos. En el drama escatológico habrían de intervenir todas las fuerzas, desde la fuerza militar y política hasta las fuerzas cósmicas. Por eso, cuando el pueblo elegido, bien fuera por obra de los Macabeos o de los zelotas, luchaba contra sus enemigos, que lo eran también de Dios, muchos veían en esta lucha los primeros actos de la batalla escatológica.

Dentro siempre de un margen de inseguridad, dada la vaguedad e imprecisión de la literatura apocalíptica, parece que pueden hacerse estas afirmaciones acerca de la conciencia escatológica de la comunidad de Qumrán: *la comunidad de Qumrán tiene conciencia de hallarse en vísperas de los tiempos escatológicos, entendido este término en sentido amplio; en algunos textos vive la inminencia de los acontecimientos escatológicos en sentido estricto; y, finalmente, hay textos que expresan la convicción de una escatología realizada.*

Edad presente y edad futura

Según la comunidad de Qumrán, la historia se divide en dos edades: la edad presente, dominada por fuerzas malélicas, y la edad futura, que dará comienzo después de la victoria mesiánica. En el *Documento de Damasco*, por ejemplo, la edad presente es el «tiempo de la impiedad» (6,10.14; 12,23; 14,19; 15,7.10), el «tiempo del pecado de Israel» (20,23), el «tiempo de la desolación» (5,20), el «tiempo de la cólera» (1,5).

La Regla, en una de las páginas teológicas más densas de toda la literatura de Qumrán, presenta al hombre y a la historia de la humanidad presididos por dos fuerzas antagónicas: el príncipe de la luz y el ángel de las tinieblas... Pero el anta-

gonismo y la tensión entre ambos principios del bien y del mal terminará con la victoria del primero en el momento del juicio (1QS 3,13-4,25). La misma *Regla* presenta la edad actual de la historia como colocada bajo el dominio de Belial (2,19). Los *Himnos* esperan para un futuro próximo el castigo de los pecadores, el fin de la maldad, la aniquilación del mundo actual (1QH 3,26ss; etc.). La *Regla de la Guerra* describe detalladamente la confrontación final.

La comunidad de Qumrán presiente inminente el fin de la edad presente y el comienzo de la futura. En el *Documento de Damasco* y en el comentario al salmo 37 se habla expresamente de cuarenta años, que simbolizan una generación:

«Desde el día de la desaparición del «Maestro de la comunidad» hasta la extinción completa de todos los combatientes que militan bajo el hombre mentiroso mediarán unos cuarenta años» (DD 20,13-15).

«Todavía un poco de tiempo, y el impío ya no existirá; le buscarás en su sitio, y ya no le hallarás. Esto se refiere al fin de todos los impíos: al cabo de los cuarenta años serán aniquilados, y no aparecerá más sobre la tierra ningún impío» (4QpPs 37,2,6-9).

El número «cuarenta» equivale a una generación. Es decir, la comunidad esperaba el juicio final a corto plazo.

En resumen, actualmente el mundo se encuentra bajo la dominación de Belial, que actúa, sobre todo, a través de los *kittin* (= los paganos en general)⁶⁰, los hombres engañosos, los intérpretes de la mentira, los amigos de contemporizar (los fariseos o, más probablemente, los helenófilos). De esta dominación sólo se salva la comunidad de Qumrán. Pero los justos suspiran por el día en el que, gracias a la guerra de liberación, termine esta odiosa dominación del mal⁶¹, para dar lugar a la paz paradisíaca⁶².

¿Cuánto tiempo durará este tiempo, esta paz paradisíaca?

⁶⁰ Véase NRTh 77 (1955) 737-748.

⁶¹ Este es el sentido de la *Regla de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas* (1QM); véanse asimismo 1QH 3,23-36; 6,29-35; 4QpPs 37,2,1-8.

⁶² 1QS 4,6-8.22-33; 1QH 3,20-23; 11,10-14.23-27; 15,14-17; 4QpPs 37,2,4-11; DD 3,19-21.

Se responde con un texto del Dt 7,9: «por mil generaciones» (4QpPs 37,3,1-2; DD 19,1-2).

Sentido escatológico del desierto

Sin duda, en el éxodo de la comunidad de Qumrán hacia el desierto de Judá influyeron varias causas: rivalidades entre las familias sacerdotales, cuestiones de calendario, tensiones entre las facciones pro y antihelenistas... Pero seguramente la motivación más profunda se encuentra en la conciencia escatológica de este grupo de judíos, que sentían inminente el día de la visita de Dios.

Existía una tradición en Israel, según la cual los tiempos escatológicos serían inaugurados con la repetición de las experiencias del desierto:

«Así la atraeré y la llevaré al desierto y le hablaré al corazón, y fuera de allí yo le daré sus villas y el valle de Acor como puerta de esperanza; y allí cantará como cantaba en los días de su juventud, como en los días en que subió de la tierra de Egipto» (Os 2,16-18).

La misma tradición se esconde detrás de las palabras de Miqueas cuando dice:

«Muéstranos tus prodigios como al tiempo en que nos sacaste de Egipto» (7,15).

Los tiempos del desierto habían sido la edad de oro de Israel, la edad de los desposorios, cuando se vivieron con más perfección las relaciones ideales entre Israel y su Dios, entre esposa y Esposo (Jer 2,2-3; cf. Os 11,1ss). Los tiempos del desierto habían sido, asimismo, período de preparación y de prueba. Antes de darle la tierra prometida, Dios quiso hacer pasar a su pueblo por la prueba de los cuarenta años (Dt 8,1-6).

Para inaugurar los tiempos mesiánicos o escatológicos había que revivir y repetir las experiencias de la edad dorada del desierto⁶³.

⁶³ O. Betz (*The eschatological Interpretation of the Sinai-Tradition in Qumrán and in the New Testament*: RQ 6 [1967] 89-107) estudia la influencia de la tradición del Sinaí en la vida de la comunidad de Qumrán. Esta influencia se advierte, según Betz, en tres direcciones distintas: a) La comunidad concibe su encuentro con Dios, cuya venida inminente espera, como un nuevo Sinaí (véase, sobre todo, la introducción del *Documento de Damasco* y el prólogo del *Enoc* etiópico). b) Las actitudes y disposiciones con que la

En esta perspectiva se inserta la proliferación de falsos profetas venidos del desierto que existían en Palestina en el momento de aparecer el cristianismo. En la historia de la guerra judía habla Josefo de malhechores que cometían toda clase de crímenes, y a continuación dice:

«Además de éstos había otra banda de malhechores, menos crueles en sus acciones, pero de peores intenciones, los cuales, no menos que aquellos asesinos, dieron al traste con el bienestar de la ciudad. Hombres mentirosos e impostores que, con apariencia de inspiración divina, producían convulsiones e innovaciones en el pueblo, inducían a la multitud a excesos de fanatismo religioso y le conducían fuera al desierto, pues prometían que Dios mostraría allí las señales de la libertad»,

es decir, de la época mesiánica o escatológica ⁶⁴.

En el párrafo siguiente continúa diciendo:

«Mayor fue todavía el engaño al que fueron conducidos los judíos por obra del profeta egipcio. Venido, en efecto, al país y ganado que hubo la fama de profeta, reunió en torno suyo unos treinta mil hombres seducidos por él, a los cuales condujo desde el desierto hacia el monte de los Olivos, queriendo mostrarles desde allí mismo cómo por orden de su palabra se derrumbarían los muros de Jerusalén y harían entonces una entrada triunfal...» ⁶⁵.

En tiempo del procurador Fado, un cierto Teudas, impostor, se llevó detrás de sí una gran turba, con todo lo que tenían, hacia la región del Jordán. El se consideraba profeta y prometía que el río quedaría dividido por orden suya de modo que todos podrían atravesarlo a pie enjuto ⁶⁶. Por supuesto, el

comunidad se prepara al advenimiento de Dios están calcadas sobre las disposiciones y actitudes del pueblo del Sinaí en vísperas de encontrarse con su Dios. c) El encuentro entre Dios y su pueblo tiene lugar en el Sinaí en el ámbito de un área sagrada, que es acotada por una valla (Ex 19,12.20.23.24). También la comunidad de Qumrân se aísla y se aleja de una humanidad pecadora e impura para preparar el encuentro con Dios en un área sagrada, defendida por la valla de la Ley. Véase esta concepción de la Ley como una valla protectora en la *Carta de Aristeas* n.139; 142; 151. La comunidad de Qumrân tenía esta misma concepción (DD 20,25-27).

⁶⁴ JOSEFO, BJ II, XIII 4.

⁶⁶ JOSEFO, AJ XX, V 1.

⁶⁵ Ib., n.5.

falso profeta no llamaba a las gentes para asistir simplemente al milagro, sino para luego entrar triunfantes en Jerusalén y ser proclamado rey una vez que hubiera cruzado el Jordán, cual otro Josué.

Todavía en el libro de las *Antigüedades judías* habla Josefo de los mismos falsos profetas que conducían el pueblo hasta el desierto con intención de liberarle de la miseria y sufrimientos, es decir, de inaugurar la época mesiánica ⁶⁷.

Todos estos testimonios, de los que se hace eco el Nuevo Testamento ⁶⁸, arguyen en el judaísmo contemporáneo de Jesús una corriente ideológica, que presentía ya inminentes los tiempos mesiánicos y próximos a inaugurarse.

Cuando se considera la comunidad de Qumrân a la luz de lo que llevamos dicho sobre el desierto, uno parece caer en la cuenta de la razón última por la cual estos monjes dejaron el mundo para asentar su monasterio a orillas del mar Muerto, en pleno desierto de Judá.

Sin duda, también los hombres de Qumrân se fueron al desierto con el fin de repetir las experiencias de los cuarenta años del pueblo elegido antes de entrar en la tierra prometida. Es significativo en este sentido el número de cuarenta años de que hablan los manuscritos de Qumrân como período de lucha o de prueba antes de que haga su aparición el Mesías salvador (DD 20,13-15; 4QpPs 37,2,6-9).

El establecimiento de la comunidad en la región de Qumrân es considerado como el cumplimiento de la profecía del Deutero-Isaías cuando invita a preparar el camino de Dios en medio del desierto:

«Cuando sucedan todas estas cosas a la comunidad de Israel, de acuerdo con estas disposiciones, se separarán de en medio de la morada de los hombres impíos, para ir al desierto con el fin de preparar allí el camino de Yahvé, según está escrito: En el desierto preparad el camino de Yahvé, allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios» (1QS 8,12-14).

«Este es el tiempo de preparar el camino para ir al desierto» (1QS 9,20).

⁶⁷ Ib., XX, VIII 10.

⁶⁸ Mt 24,26 y Act 21,38.

Conscientes o inconscientes, pero llevados en todo caso por la mano de Dios, los monjes de Qumrán presentían la plenitud de los tiempos y se fueron al desierto para preparar y esperar allí la venida de la salvación.

N. B.—Dentro de este clima de expectación escatológica se enmarca la figura del Bautista y la estancia de Cristo en el desierto. También los cuarenta días de Cristo son evocación y actualización de los cuarenta años del desierto. Las tentaciones de Cristo están también en la misma línea de las tentaciones del desierto. Las tres tentaciones de Cristo son fundamentalmente las mismas del pueblo elegido, pero mientras el pueblo sucumbe en la prueba, Cristo triunfa, y su victoria inaugura los tiempos mesiánicos.

Ya sí, todavía no

En una valiosa monografía dedicada al aspecto escatológico de los himnos de la comunidad de Qumrán, H.-W. Kuhn ha demostrado que los qumránitas no sólo presentían la inminencia de los últimos tiempos, sino que la comunidad esenia se consideraba ya en posesión inicialmente de los bienes escatológicos: tendríamos aquí el mismo esquema escatológico del «ya sí» y «todavía no» neotestamentario. La escatología ha hecho irrupción en la historia, el futuro se ha encarnado en el presente, pero sólo de una manera germinal. Las realidades escatológicas están ya presentes y activas en el mundo y en la historia actual, al modo del fermento en medio de la masa, pero sólo alcanzarán su plenitud en la fase escatológica.

Según Kuhn, los textos escatológicos de los himnos de la comunidad⁶⁹ son de dos clases. El primer grupo está representado por seis textos, en los que se espera para el futuro la

⁶⁹ Siguiendo a G. Morawe (*Aufbau und Abgrenzung der Loblieder von Qumrán. Studien zur gattungsgeschichtlichen Einordnung der Hodayoth: Theologische Arbeiten* 16, Berlin 1961) y a G. Jeremias (*Der Lehrer der Gerechtigkeit: SUNT* 2, Gotinga 1963), H.-W. Kuhn distingue dos clases de salmos o himnos: a) *Himnos de acción de gracias*, cuyo autor sería el «Maestro de justicia», y b) *Confesiones líricas*, que habrían sido compuestas por la comunidad. Estos últimos himnos, de carácter comunitario, son los que constituyen el objeto del estudio de H.-W. Kuhn. Según él, tendrían como *Sitz im Leben* la liturgia de la renovación de la alianza, que coincidía, como está dicho más arriba, con la fiesta de Pentecostés y con la entrada de los nuevos candidatos en la comunidad.

salvación de los justos (1QH 3,20-21; 14,15-16; 17,20-21) y la perdición de los impíos (1QH 3,26-36; 15,17-21.24-25). Se trata de una escatología futurista, ya que presenta la salvación y el castigo como realidades enteramente futuras. La escatología futurista es la única conocida por la apocalíptica del momento, y por eso este primer grupo de textos se enmarca plenamente en el marco teológico del judaísmo en general. Pero existe un segundo grupo de textos en los que la escatología se hace presente, las realidades escatológicas hacen su irrupción en la vida actual de la comunidad. Entre estas realidades se cuentan: la resurrección, la presencia de Dios en compañía de los ángeles, la renovación de la creación, incluido el hombre (1QH 11,3-14); la comunión con los ángeles, la nueva creación (1QH 15,14-25), la salvación, que libera ya desde ahora del poder del seol (1QH 3,19-36), la salvación escatológica en general (1QH 11,15-16).

En la tercera parte de la obra (p.113-175), Kuhn demuestra su tesis de la irrupción de la escatología en la vida actual de la comunidad en dos puntos concretos: la *presencia del Espíritu* y el *don del conocimiento*. Mientras, en 1QS 4,21, la purificación por el Espíritu de Dios es presentada como una realidad escatológica y esperada para el futuro, en cambio, en los himnos es algo actual y presente, ya que describen la entrada en la comunidad como una purificación por el Espíritu Santo (véase, v.gr., 1QH 16,12). En general, en los himnos, la donación del Espíritu aparece estrechamente asociada a la entrada en la comunidad. Los himnos de Qumrán se diferencian de la literatura apocalíptica contemporánea, no sólo porque hacen avanzar hasta el presente la donación del Espíritu, sino también porque esta donación es concebida como algo colectivo sobre toda la comunidad. En cuanto al don del conocimiento, que tiene mucha cabida e importancia en los himnos de la comunidad, dice referencia a la acción de Dios en la historia, lo cual constituye el contenido de la revelación, el «misterio». También aquí la comparación con la literatura apocalíptica permite descubrir un paralelismo de forma y estructura, pero con diferencia de acento. El «misterio» es una realidad futura para la apocalíptica, presente para los esenios. De nuevo tenemos una realidad escatológica que ha hecho irrupción en la historia presente.

Esta concepción escatológica, peculiar y específica de la comunidad de Qumrán, es el resultado de dos fuerzas o corrientes: la corriente apocalíptica y la teología sacerdotal. Al comprenderse a sí misma como templo espiritual, la comunidad no podía aceptar la concepción apocalíptica que ponía todo el acento en el futuro y vaciaba el presente de contenido salvífico. Como, por otra parte, la comunidad estaba fuertemente influenciada por la corriente apocalíptica, la salvación no podía ser concebida más que como una irrupción del futuro en el presente. La comunidad de Qumrán aparecía así como el lazo de unión entre la tierra y el cielo, entre el presente y el futuro.

Esta conciencia escatológica tan acentuada y este saborear las realidades escatológicas por adelantado encuentra expresión en poemas de gran lirismo y tensión mística. Por ejemplo:

«Te doy gracias, Señor,
porque has rescatado mi alma de la fosa
y me has hecho subir desde el abismo de la perdición
a las alturas eternas,
de manera que ahora me puedo pasear en una planicie
sin fronteras.
Yo sé que hay esperanza
para los que tú has creado del polvo
con destino a la asamblea eterna;
Tú has purificado el espíritu impío de un gran pecado,
para que pudiera tener una morada con el ejército de
los santos
y entrar en comunión con la congregación de los hijos
del cielo.
Tú has hecho recaer sobre el hombre un destino eterno
en compañía de los espíritus del conocimiento,
para que pueda alabar tu nombre en comunión gozosa
y cantar tus maravillas a la vista de todas tus obras»
(1QH 3,19-23).

El esquema escatológico de Qumrán es paralelo al del NT. Sin embargo —dice Kuhn— no existe dependencia entre ellos. Las convicciones y presupuestos teológicos son diferentes: el presente escatológico en los textos de Qumrán se funda en la idea de que la comunidad se consideraba a sí misma como escenario de la acción salvífica de Dios, mientras que en el NT el

fundamento es Cristo, personificación y encarnación de las realidades escatológicas. En cierta manera, el paralelismo de Qumrán es mayor con la comunidad cristiana primitiva, en cuanto que ésta se consideraba a sí misma como el lugar de la presencia y acción divinas, pero, al estar apoyada sobre la cristología, esta autoconcepción de la Iglesia primitiva se coloca en una perspectiva distinta de la de los esenios⁷⁰.

2. MESIANISMO

La fe mesiánica de la comunidad esenia parece haber pasado por distintas etapas⁷¹. En los primeros tiempos de la comunidad, el «Maestro de justicia» lo llenaba todo y no quedaba lugar para la esperanza mesiánica. A este período pertenece la primera edición y las primeras copias de la *Regla de la Co-*

⁷⁰ H.-W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil. Untersuchungen zu den Gemeindefiedern von Qumrán*: SUNT 4 (Gotinga 1966).

⁷¹ J. Starcky (*Les quatre étapes du Messianisme à Qumrán*: RB 70 [1963] 481-505) distingue en las creencias mesiánicas de la comunidad cuatro etapas sucesivas, que corresponderían a los cuatro períodos de la historia de la secta e incluso de la historia del judaísmo en general: a) *Etapas o período macabeo*: se caracteriza por la ausencia de esperanzas mesiánicas. Los hombres de Qumrán tienen entre ellos al «Maestro de justicia», que llena todas sus esperanzas. A este período pertenecerían los *Himnos* o *Salmos* (1QH) y la *Regla* (1QS). La copia más antigua de la *Regla* (4QSh) no contiene el pasaje mesiánico 9,11, que figura luego en las ediciones posteriores. Los *Himnos* y la *Regla*, en su edición original, reflejan preocupación ética más bien que escatológica. El «Maestro de justicia» tenía conciencia de ser un profeta como Moisés o un reformador como Esdras, pero no un Mesías. b) *Etapas o período asmoneo*: se caracteriza por la presencia de la esperanza mesiánica en dos Mesías, uno laico, de la tribu de Judá, y otro sacerdotal, de la tribu de Leví. Durante este período se habría hecho una nueva edición de la *Regla*, en la que se incluyen los pasajes mesiánicos de 9,11 y los anexos 1QSa y 1QSh. c) *Etapas o período romano* (pompeyano): se caracteriza por la prevalencia del Mesías sacerdotal, que polariza prácticamente todas las esperanzas mesiánicas. Este período está representado por el *Documento de Damasco* (DD 7,20; 12,23-13,1; 14,19; etc.). d) *Etapas o período herodiano*: se caracteriza por el retorno a la doctrina del Mesías davídico. Este período corresponde a la restauración de Qumrán y a la última etapa de su vida, que va desde comienzos de la era cristiana hasta su destrucción, en el año 68. Este período se caracteriza por una fuerte tendencia antirromana de espíritu celota. Aquí encuadran bien 1QM, 4QPB, 4QFlor, 4QpIs^a.

R. E. Brown (*The Teacher of Righteousness and the Messiah* (s), en *The Scrolls and Christianity* [London 1969] p.37-44) habla, propiamente, sólo de dos etapas: una primera etapa, que corresponde a los primeros tiempos de la comunidad, en la que no figura para nada el Mesías, pues tienen al «Maestro de justicia»; luego, una vez que desaparece el «Maestro», empieza la esperanza mesiánica desdoblada: Mesías de Aarón y Mesías de Israel.

munidad, en las que no figura el texto mesiánico de 1QS 9,11⁷². Cuando hubo desaparecido el fundador de la comunidad, ésta volvió sus ojos al futuro y empezó a reflexionar sobre el plan salvífico de Dios. Es en este momento cuando aparece la formulación más clara del mesianismo de Qumrán, que se encuentra en 1QS 9,11:

«Y serán regidos por las ordenanzas primeras, en las cuales los miembros de la comunidad comenzaron a ser instruidos hasta la venida del profeta y de los Mesías de Aarón y de Israel».

En este texto se habla de tres figuras mesiánicas: el profeta, que se refiere sin duda al profeta, como Moisés, prometido en Dt 18,15-19 (cf. 1 Mac 4,45-46; 14,41), y dos Mesías, uno de estirpe sacerdotal y otro laico, de ascendencia real. Esta interpretación plural de dos mesías⁷³ se ve confirmada claramente por la *Regla de la Congregación*, la cual, al describir el banquete escatológico, habla de las dos figuras como personas distintas: el sacerdote y el Mesías de Israel (1QSa 2,17-22). Igualmente, las bendiciones (1QSB), que debían formar un anexo de la *Regla de la Comunidad*, contienen bendiciones distintas para dos personajes, que parecen corresponder al Mesías Sacerdote y al Mesías Rey (1QSB 2 y 5,20-27).

El *Documento de Damasco* habla de «un Mesías de Aarón e Israel» (12,23-13,1; 14,19; 19,10-11) y de «un Mesías procedente de Aarón y procedente de Israel» (20,1).

Gramaticalmente hablando, estas expresiones favorecen la interpretación individual, es decir, la de un solo Mesías, representante de los dos grandes estratos que formaban la comunidad, el sacerdotal y el laical. Sin embargo, la interpretación plural también es posible. La comparación con 1QS 9,11 parece favorecerla. El propio *Documento de Damasco* podía invocarse en su favor (DD 7,18-20); al interpretar el pasaje de Núm 27,17, distingue entre la «Estrella», que es el intér-

⁷² En la copia más antigua de la *Regla*, encontrada en 4Q, no figura el pasaje mesiánico 9,11 (4QSe).

⁷³ No se ve cómo algunos autores importantes niegan la esperanza de un Mesías sacerdotal en la comunidad de Qumrán; por ejemplo, A. J. B. Higgins (NTS 8 [1967] 211-239), que defiende la creencia en un solo Mesías (un Mesías davidico), que representaría los dos estratos de la comunidad, el sacerdotal y el laicado.

prete de la Ley, es decir, sacerdote, y el «Cetro» o «Príncipe de la congregación», es decir, Mesías davidico. Ciertamente si el autor habla de figuras históricas actuales o de figuras mesiánicas futuras⁷⁴.

En los escritos tardíos de Qumrán siguen presentes las dos figuras mesiánicas de la *Regla*, si bien de una manera velada y oscura. En el *Manual de la Guerra*, el relieve mayor le corresponde al sacerdote en jefe, y no se habla del Mesías civil expresamente. Sin embargo, en 1QM 5,1 se menciona al «Príncipe de la congregación», que se refiere probablemente al jefe civil que dirige la guerra escatológica. En el *Comentario a los Salmos*, titulado 4QFlor, se mencionan las dos figuras mesiánicas: el «Retoño de David» y el «Intérprete de la Ley» o Mesías sacerdotal. Igualmente parecen estar presentes los dos Mesías en 4QpIs^a 2,21-28, donde expresamente sólo se habla del «Retoño de David», pero se dice que recibirá instrucciones del «Sacerdote».

Algunos autores han defendido la supervivencia, e incluso la resurrección⁷⁵ del «Maestro de justicia», que habría de reaparecer en calidad de Mesías. Entre otros pasajes se invoca, por ejemplo, DD 6,11, que habla de uno «que enseñará la justicia» al fin de los tiempos. Sería desproporcionado apoyar la tesis del retorno del «Maestro de justicia» en este texto, que no lo menciona expresamente. Lo que sí se puede afirmar es que la comunidad atribuía al futuro Mesías una de las actividades específicas del «Maestro», la enseñanza de la justicia. Ninguno de los documentos de Qumrán da al «Maestro de justicia» el título de Mesías. Menos aún, el DD 19,35-20,1 distingue entre el «Maestro de justicia», cuya muerte se afirma, y el Mesías, cuya venida se espera para el futuro.

Como puede verse, la aportación más específica de Qumrán a la doctrina mesiánica es la esperanza en un Mesías de estirpe sacerdotal. En realidad, los escritos de Qumrán no

⁷⁴ J. Starcky (*Les quatre étapes...*) defiende la interpretación individual. R. E. Brown (*The Teacher...*) muestra su simpatía por la interpretación pluralista; cf. CBQ 28 (1966) 51-57.

⁷⁵ A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1950); JOHN M. ALLEGRO, *Los Manuscritos del Mar Muerto*. Trad. del inglés *The Dead Sea Scrolls* (Madrid 1957) espec. p.197ss. Véase un estudio detenido de los textos invocados por Dupont-Sommer y Allegro en J. CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (Paris 1957).

hacen más que formular claramente una idea que se venía gestando desde el exilio. De la misma manera que la vivencia monárquica había tenido como resultado la imagen de un Mesías con rasgos reales, así la vivencia postexílica, de un predominio de la autoridad religiosa, iba a desembocar en la esperanza en un Mesías con rasgos sacerdotales. La tradición del mesianismo sacerdotal tiene cabida de favor en los *Testamentos de los Doce Patriarcas*, una obra muy afín y contemporánea de la literatura de Qumrán, por lo menos en parte ⁷⁶.

N. B.—La presentación que la carta a los Hebreos hace de Cristo como Rey y Sacerdote a la vez, puede acusar alguna influencia del mesianismo desdoblado esenio. Debe tenerse en cuenta, sin embargo, el énfasis que Hebreos pone en demostrar que el sacerdocio de Cristo no es según el orden de Aarón (como el Mesías de Qumrán), sino según el orden de Melquisedec.

3. EL «RETO», LA «NUEVA ALIANZA», EL «NUEVO TEMPLO», LOS «SANTOS»

Entre otros muchos nombres y denominaciones que la comunidad de Qumrán se da a sí misma, figuran los títulos de «Resto», «Nueva Alianza», «Nuevo Templo», los «Santos». Todos estos apelativos, confirman lo dicho en el párrafo anterior sobre la conciencia escatológica de la comunidad, pues los qumránitas se dan a sí mismos estos nombres precisamente porque consideran su existencia y su vida como el cumplimiento y la realización escatológica de los oráculos veterotestamentarios.

La idea del *Resto* constituye uno de los elementos de la esperanza bíblica. Frente a la defección casi colectiva del pueblo y ante la amenaza de las potencias extranjeras, que acosumbraban a diezmar los pueblos vencidos, los profetas de Israel pusieron su esperanza, no en la colectividad de la comunidad israelita, sino en un «Resto» cualificado, depositario de las promesas divinas, que asegura su supervivencia y cumplimiento (1 Re 19,18; Am 5,15; Is 1,9; 10,21; Jer 31,2). El tema del «Resto» adquiere su mayor relieve durante el exilio y el período postexílico. La teología del «Resto» sirvió precisamente para superar la crisis histórica y religiosa de Israel en este

⁷⁶ Véanse *Test. Judá* 24,5-6; *Leví* 8,14; *Rubén* 6,7-12; etc.

momento en que se veía diezmado y diseminado en todas direcciones. Los profetas del destierro recuerdan al pueblo la promesa divina de que la catástrofe no será total, sino que se salvará un «Resto», en el que se cumplirán las promesas hechas a los padres.

Al lado de este concepto de «Resto», más bien *histórico*, se elabora y se forma la idea de un «Resto» *escatológico*, referente a la comunidad de los últimos tiempos, depositaria de la salvación escatológica ⁷⁷.

Al identificarse a sí mismos con el «Resto» anunciado por los profetas, los qumránitas manifiestan implícitamente su conciencia y convicción de estar viviendo en la edad escatológica. La autoconfesión de la comunidad de Qumrán como el «Resto», se contiene, sobre todo, en las primeras columnas del *Documento de Damasco*, que vienen a ser una especie de meditación y síntesis históricas ⁷⁸.

N. B.—San Pablo reclama el título de «Resto» de Israel para la Iglesia (Rom 9,27; 11,5) ⁷⁹.

La comunidad de Qumrán se presenta asimismo como la *Nueva Alianza*. El más expreso en este sentido es el *Documento de Damasco* (6,19; 8,21; 19,33; 20,12). La *Regla* dice que Dios ha elegido a los qumránitas para una «alianza eterna», que es sinónimo de *Nueva Alianza* ⁸⁰. De ahí que puede decir 1QS 1,4 que los qumránitas son los elegidos por Dios. La entrada y la perseverancia en la alianza se debe a la gracia de Dios (1QH 2,28). Los miembros de la *Nueva Alianza* se apoyan no en la propia justicia, sino en la justicia de Dios (1QH 7,19).

El reconocerse a sí misma como la *Nueva Alianza* es una nueva prueba de la conciencia escatológica de la comunidad de Qumrán. El alcance mesiánico-escatológico de este tema en el Antiguo Testamento es un hecho claro y evidente (Jer 31, 31-34).

⁷⁷ Miq 5,6ss; Sof 3,12; Is 4,4; 28,5; Jer 23,3; etc.

⁷⁸ DD 1,4-5; 2,6-7.11. Véanse también 1QM 13,8 y 1QH 6,8.

⁷⁹ J. JEREMIAS, *Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu*: ZNW 42 (1949) 184-194.

⁸⁰ Refiriéndose claramente a la nueva alianza, dice Ezequiel: «Concluiré con ellos una alianza de paz, que será para ellos una alianza eterna» (37,26). Lo mismo Is 55,3: «Pues voy a firmar con vosotros una alianza eterna».

N. B.—Jesucristo identifica los misterios centrales de su vida con el establecimiento de la *Nueva Alianza* (Lc 22,20 y par.), y la comunidad primitiva se confiesa *Nueva Alianza* (2 Cor 3,6; Heb 8,6-13; 9,15).

Viéndose obligados a vivir lejos de Jerusalén y del templo, los qumránitas se consideraban a sí mismos como un santuario viviente, y los escritos de Qumrán presentan la comunidad como el *Nuevo Templo* plantado en medio del desierto⁸¹.

Paralelamente a la espiritualización del concepto y de la palabra «templo» se llevó a cabo la espiritualización del concepto y de la palabra «sacrificio». Este proceso de espiritualización había empezado ya con los profetas, pero tiene su culminación en Qumrán (1QS 8,8-10, y sobre todo 9,3-5):

«Cuando estas cosas sucedan en Israel, según el momento fijado, la institución del Espíritu Santo, fundada según la Verdad eterna, expiará, sin necesidad de la carne de los holocaustos ni la grasa de los sacrificios, por las rebeliones culpables y por las infidelidades pecaminosas, en orden a volver propicio sobre la tierra el beneplácito divino. La ofrenda de los labios, en el respeto por el derecho, será como un suave olor de justicia, y la vida perfecta será como la ofrenda voluntaria de una oblación agradable» (1QS 9,3-5).

Toda la vida de la comunidad tiene valor sacrificial: la oración y la vida diaria tienen valor de sacrificio expiatorio por los pecados de los hombres y pueden presionar sobre el beneplácito divino para devolverlo favorable hacia la tierra⁸².

⁸¹ 1QS 5,5ss; 8,4ss; 9,3ss; 4QFlor; 4QP^{Is}^a, frag.1; 1QP^{Hab} 12,1ss.

⁸² Los qumránitas, alejados del templo por considerarlo profanado, no pueden ofrecer los sacrificios habituales, y esto les obliga a dar a toda su vida valor sacrificial. Ciertamente, los esenios no condenan en principio los sacrificios del templo de Jerusalén, e incluso esperan poder volver a celebrarlos algún día. Pero en las circunstancias actuales creen que la alabanza de los labios, es decir, el culto de tipo sinagoga, que se tiene en Qumrán, y una conducta intachable pueden reemplazar los sacrificios expiatorios y ser suficientes para asegurarse el beneplácito divino. Sin duda, esta conciencia esenia se inspiraba en la doctrina profética (v.gr., Amós, Oseas, Isaías habían subrayado ya el valor de una conducta ética honesta, sin la cual los sacrificios rituales materiales no tenían sentido). Pero es curioso constatar cómo la comunidad esenia se acomoda en este punto a las corrientes espiritualistas del momento. Zoroastro había abolido los sacrificios cruentos, y entre los discípulos de Pitágoras había muchos que se mostraban contrarios también a ellos, creyendo

También el tema del *Nuevo Templo* tiene dimensión mesiánico-escatológica. Sobre todo a partir de Ezequiel y Ageo, empezó a tomar cuerpo la esperanza en un *Nuevo Templo* que reemplazara al que había sido destruido⁸³.

N. B.—La imagen del templo como expresión de la comunidad cristiana está muy desarrollada en la teología de San Pablo⁸⁴ y San Pedro (1 Pe 2,3-6). El punto de arranque está en la predicación de Jesús (Mt 26,61; Jn 2,19-21).

El título de *los santos* que se dan a sí mismos los qumránitas es una consecuencia de su convicción de ser el «Resto» y la «Nueva Alianza». El término «santo», aplicado a la comunidad de Qumrán, no debe entenderse tanto en el sentido de santidad moral cuanto en el sentido de separación o elección. Los santos equivale a los elegidos. Los hombres de Qumrán son santos (1QS 5,13-18; DD 20,2), porque son los elegidos en medio del mundo e incluso en medio de Israel. Como dijimos más arriba, la comunidad se da a sí misma el nombre de «comunidad santa» (1QS 9,2), «consejo santo» (1QS 8,21), «constitución santa» (1QS 10,8).

Detrás de la convicción de ser «los santos», de ser la «comunidad santa», está también de nuevo la conciencia de ser la comunidad mesiánico-escatológica. Según una tradición constante del judaísmo, testimoniada por los escritos proféticos (Is 60,21; Ez 36,27-28), sapienciales (Prov 9,6; Sir 24,22) y apocalípticos (*Test. Lev.* 18,9; *Jub.* 5,12; *Enoc* 6,8), la comunidad mesiánica sería santa, debido a su condición de comunidad elegida y a la presencia del Espíritu Santo en el corazón de los elegidos.

N. B.—También la Iglesia cristiana reivindica para sí el título de santa (cf. 1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,16; Ef 5,25-27) y los cristianos reciben el apelativo de «los santos» (1 Cor 1,2; en general, en los encabezamientos de las cartas).

tener de su parte el parecer del propio maestro (cf. J. CARCOPINO, *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure* p.234). El neopitagórico Apolonio de Tiana prohibía asimismo los sacrificios cruentos como inferiores al sacrificio espiritual. El sacrificio espiritual es corriente también en la gnosis de Hermes.

⁸³ Ez 37,26ss; 40,1ss; Ag 2,9; cf. 2 Mac 2,4ss.

⁸⁴ 2 Cor 6,14-7,1; 1 Cor 3,16-17; Ef 2,18-22; 1 Tim 3,15.

4. DUALISMO

Más arriba decíamos que toda doctrina escatológica lleva implícita una cierta concepción dualista de la historia. En la teología de Qumrân se cumple exactamente. La concepción dualista del hombre, de la historia, del cosmos en general, es una de las características más salientes de la literatura esenia. Es una doctrina tan específica y tan esencial del credo esenio que el autor de la *Regla* se creyó en la obligación de hacer una síntesis para insertarla en su obra, que iba a ser como el breviario de la comunidad. Nada mejor, pues, que reproducir literalmente el resumen de la doctrina dualista hecho por un miembro de la comunidad.

1 QS 3,13-4,26: LOS DOS ESPÍRITUS

Introducción

COL. III

- 13 Para el «Maestro», a fin de que explique y enseñe a todos los hijos de la luz la distinta naturaleza de los
14 hombres, todas sus clases de espíritus que poseen, junto con sus características distintivas; sus distintas clases de obras y la visita divina, que será de
15 castigo para unos y de paz para otros.

Prólogo: Dios, Creador de todo

- Del Dios de todo conocimiento proviene todo cuanto existe y existirá. Antes de que los seres existan,
16 Dios ha fijado ya todos sus designios, y, una vez que existen, cumplen su cometido de acuerdo con lo establecido, según su plan glorioso, sin cambiar nada.
17 En sus manos están las leyes de todos los seres, es El quien los sostiene en todas sus necesidades. Es
18 El quien ha creado al hombre para que tenga el señorío sobre la tierra,

A) *Los dos espíritus*

- y ha dispuesto para él dos espíritus, para que se conduzca de acuerdo con ellos hasta el momento de
19 su visita: son los espíritus de verdad y de perversi-

- dad. De una fuente de luz procede la generación de la verdad, y en un manantial de tinieblas tiene
20 su origen la perversión. En manos del príncipe de la luz está el poder sobre todos los hijos de la justicia,
21 los cuales caminan por caminos de luz, y en manos del ángel de las tinieblas está todo el poder sobre los hijos de la perversión, los cuales caminan por sendas de tinieblas.
22 A causa del ángel de las tinieblas se extravían todos los hijos de la justicia; todos sus pecados, sus iniquidades, sus culpas y todas las faltas de sus obras
23 son el efecto de su dominio, conforme a los misterios de Dios, hasta el momento por El establecido. Todas las tribulaciones que sufren y todas sus aflicciones son el efecto del poder de su hostilidad.
24 Y todos los espíritus de su séquito hacen tropezar a los hijos de la luz. Pero el Dios de Israel, lo mismo
25 que su ángel de verdad, viene en ayuda de todos los hijos de la luz.

Sí, es El quien ha creado los espíritus de la luz y de las tinieblas, y sobre ellos ha fundado toda su obra; sobre sus clases, todo servicio, y sobre sus caminos, toda visita. A uno de ellos Dios lo ama por toda

COL. IV

- 1 la eternidad y se complace eternamente en todos sus actos; en cuanto al otro, Dios abomina su consejo y odia para siempre todos sus caminos.

B) *El espíritu del bien: caminos y retribución*

- 2 He aquí los caminos de los dos espíritus en el mundo: Al espíritu de verdad corresponde iluminar el corazón del hombre; allanar ante él todos los caminos de la verdadera justicia; arraigar en su corazón el temor de los juicios de Dios. (Del espíritu de verdad proceden) el espíritu de humildad y longanimidad; la abundancia de misericordia y la bondad eterna; el entendimiento y la inteligencia; la sabiduría todopoderosa que tiene fe en todas las obras de Dios y se

confía en la abundancia de su gracia; el espíritu de conocimiento en todo plan de acción; el celo por todas las disposiciones justas; el propósito santo con un impulso firme; la abundancia de caridad para con todos los hijos de la verdad; la purificación gloriosa nacida del odio hacia todos los ídolos impuros; la conducta modesta con la debida prudencia en todo; la discreción respecto de la verdad de los misterios del conocimiento.

Estos son los consejos del espíritu para todos los hijos de la verdad en el mundo.

En cuanto a la visita para todos los que caminan en este espíritu, ésta consiste en la salud y abundancia de paz, junto con vida larga y descendencia numerosa, así como toda clase de bendiciones sin fin, gozo perpetuo en una vida eterna, corona de gloria y vestido de honor en una luz perenne.

C) *El espíritu del mal: caminos y retribución*

Al espíritu de perversidad corresponde el apetito desordenado y la relajación en el servicio de la justicia, la impiedad y la mentira, el orgullo y el corazón altivo, la falsedad y el engaño, la crueldad y la depravación extrema, la impaciencia y gran insensatez, la pasión insolente, las obras abominables cometidas con espíritu lujurioso y los caminos enfangados al servicio de la impureza, la lengua blasfema, la ceguera de los ojos y la insensibilidad de los oídos, la dureza de cerviz y el endurecimiento del corazón, que lo desvían por todos los caminos de tinieblas y astucia maligna.

En cuanto a la visita para todos los que caminan en este espíritu, ésta consiste en abundancia de desventuras infligidas por todos los ángeles de destrucción, en fosa eterna por obra de la cólera airada del Dios de las venganzas, en horror eterno y vergüenza sin fin, así como en oprobio y exterminación en el fuego de las regiones tenebrosas. Todos sus días, de generación en generación, pasan en el más triste

dolor y en la desgracia más amarga, en medio de calamidades y tinieblas hasta que sean exterminados sin que quede resto ni escape.

D) *La lucha entre los dos espíritus*

Entre estos dos espíritus se dividen las generaciones de todos los hombres, en sus respectivos campos se reparten todos sus ejércitos de edad en edad, y siguen sus dos caminos respectivamente. La retribución de todas sus obras se hace de acuerdo con sus dos clases, según la mayor o menor participación de cada uno a lo largo de todos los siglos. Pues Dios ha dispuesto estos dos espíritus por partes iguales hasta el momento final, y ha puesto un odio eterno entre sus dos clases: abominación son para la verdad todas las obras de la perversidad, y abominación son para la perversidad todos los caminos de la verdad. Un apasionado combate las enfrenta respecto de todas sus decisiones, pues no van de acuerdo.

Pero Dios, en los secretos de su prudencia y en su gloriosa sabiduría, ha fijado un término a la existencia de la perversidad; en el momento de la visita, la exterminará para siempre. Entonces la verdad hará siempre su aparición en el mundo, que se había mancillado en los caminos de la impiedad bajo el dominio de la perversidad, hasta el momento del juicio decisivo. Entonces Dios, por su verdad, acrisolará todas las obras de cada uno y purificará para sí el cuerpo del hombre, arrancando todo espíritu de perversidad de las entrañas de su carne y purificándolo por el espíritu de santidad de todos los actos de impiedad. Derramará sobre él el espíritu de verdad a manera de aguas lustrales para limpiarle de todas las abominaciones de mentira y de su revolcarse en el espíritu de inmundicia, para instruir a los justos en el conocimiento del Altísimo y para enseñar la sabiduría de los hijos del cielo a los que siguen el camino de la perfección. Pues a éstos Dios los ha elegido para la alianza eterna y les está

- 23 destinada toda la gloria de Adán. Le perversidad terminará su existencia y todas las obras de la falsedad serán objeto de vergüenza.

- Hasta el presente luchan los dos espíritus, el de
 24 verdad y el de perversión, en el corazón de cada hombre: los hombres caminan o en la sabiduría o en la insensatez. En la medida en que cada uno participa en la verdad y la justicia, así odia la perversidad, y según su participación en la herencia de la
 25 perversión y la impiedad, así abomina de la verdad. Pues es por partes iguales como Dios ha dispuesto estos dos espíritus hasta el término fijado, el momento de la renovación. Dios conoce la retribución de las obras de los dos espíritus a lo largo de todos
 26 los siglos; Dios ha repartido estos dos espíritus entre los hombres, para que conozcan el bien y el mal, y para distribuir las suertes sobre todos los vivientes en el día del juicio y de la visita, según el espíritu de cada uno.

Comentario

La *Instrucción de los dos espíritus* forma una unidad literaria y teológica homogénea y compacta. Pudiéramos decir que de alguna manera estaba anunciada ya desde las líneas 6-8 de la col. III, en las que se habla del «espíritu del consejo verdadero», del «espíritu santo», del «espíritu de rectitud y humildad». En realidad, sin embargo, forma una sección autónoma e independiente que puede arrancarse de la *Regla* sin que ésta sufra en su desarrollo lógico. Teológicamente hablando, es una de las secciones más densas de toda la literatura de Qumrân.

Consta fundamentalmente de cuatro partes, precedidas por una pequeña introducción y un prólogo.

La *introducción* empieza por señalar el destinatario inmediato: «Para el maestro». En el original se lee *maskil*, que debía de representar, como ya dije más arriba, uno de los oficios de la comunidad, una especie de maestro o teólogo. En uno de los anexos de la *Regla* encontramos por tres veces este mismo término en una construcción muy similar a la nuestra: «Palabras de bendición. Para el *maskil*, a fin de que bendiga a los que temen a Dios y hacen su voluntad...» (1QSb 1,1); «Palabras de

bendición. Para el *maskil*, a fin de que bendiga a los hijos de Sadoc, los sacerdotes...» (3,22). «Para el *maskil*, a fin de que bendiga al 'Príncipe de la comunidad'...» (5,20).

La obligación del maestro es «explicar y enseñar a todos los hijos de la luz», es decir, a los miembros de la secta, la doctrina contenida en la *Instrucción*. Probablemente, el *maskil* era el encargado de adoctrinar a los novicios, y posiblemente la doctrina contenida en esta sección de los dos espíritus era una de las materias más importantes que debían conocer y asimilar bien los futuros monjes de Qumrân. Pero, incluso una vez que han ingresado en la secta, los «hijos de la luz», los qumránitas, deben hacer de esta doctrina materia de constante meditación. Se trata de nociones de psicología y antropología sobrenatural, cuyo conocimiento es importante para quienes se dedican a la vida de perfección.

En las líneas 14-15 se enuncian los temas que van a ser luego tratados en el cuerpo de la *Instrucción*: la existencia de los dos espíritus, sus distintas clases y categorías, sus obras y la retribución final.

En el *prólogo* (lín.15-17) se subraya fuertemente el dogma de la creación de todas las cosas por Dios, el cual las sostiene y ha fijado de antemano su destino. Los autores que defienden una ascendencia iraní o persa para la doctrina dualista de Qumrân, explican el énfasis que este prólogo pone en los dogmas de la creación, conservación y predestinación, diciendo que, frente al dualismo radical persa, el autor judío quiere dejar bien claro el monoteísmo veterotestamentario, es decir, la existencia inicial de un solo Principio, creador y señor de todos los seres, incluido el principio del mal o espíritu de perversión.

La *primera parte* (3,18-4,1) explica el origen de los dos espíritus, que ejercen su imperio e influencia respectivos sobre la humanidad, la cual, a causa de ellos, se halla dividida en dos campos: El espíritu de verdad, que ejerce su poder sobre los hijos de la justicia o de la luz; el espíritu de la perversión, que ejerce su dominio sobre los hijos de la perversión o de las tinieblas. A partir de la línea 21b habla de las emboscadas que padecen incluso los justos por parte del ángel de las tinieblas. Y es que, no sólo la humanidad, sino cada hombre se halla bajo la influencia de dos fuerzas antagónicas, representadas por los dos espíritus, que cohabitan dentro del hombre mismo y le

someten a una lucha constante, que no terminará hasta el día del juicio. En este combate, el hombre está auxiliado por el Dios de Israel y su ángel de verdad (lín.24-25). Al final (3,25-4,1) se subraya de nuevo que los dos espíritus han sido creados por Dios.

La *segunda parte* (4,2-8), dedicada al espíritu de la verdad, enumera sus obras, que vienen a ser las señales por las que se le conoce (lín.2-6). Luego describe la retribución que corresponde a quienes siguen los caminos del espíritu bueno (lín.6-8): primero enumera las recompensas materiales y luego las eternas.

La *tercera parte* (4,9-14) es la antítesis de la anterior. Está dedicada al espíritu de perversidad y describe sus obras y la retribución que corresponde a quienes siguen los caminos del mal.

El tema central de la *cuarta parte* (4,14-26) es la lucha entre los dos espíritus, que tiene como campo de batalla la humanidad, más aún, el corazón de cada hombre, y que no terminará hasta el día del juicio final, en que tendrá lugar la victoria del bien sobre el mal.

A lo largo de todas estas partes se barajan constantemente *cinco parejas* antagónicas, representantes de los dos campos que se encuentran frente a frente en lucha mortal: Estas son «luz-tinieblas», «verdad-perversión», que viene a ser como los dos medios ambientes en que viven sumergidos los hombres y a través de los cuales actúan los protagonistas de la lucha, que son «hijos de la luz-hijos de las tinieblas», «ángel de la verdad-ángel de las tinieblas», «espíritu de la verdad-espíritu de la perversión».

La suprema división de los hombres para el autor de la *Regla* es la que los separa en hijos de la luz e hijos de las tinieblas (1QS 1,10). En este sentido es significativo el título que lleva el *Manual de la Guerra*: «Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas» (1QM).

Las mismas categorías valen también para los ángeles y los espíritus, que se diversifican en ángeles y espíritus de la luz y de las tinieblas (1QS 3,20-21.25).

La luz y las tinieblas corresponden en la literatura de Qumrán al bien y al mal en cuanto dos potencias activas, es decir, vienen a ser como dos medios ambientes trascendentes, supe-

riores al hombre, que, a modo de fuerzas activas, le hacen obrar bien o mal.

Paralelamente a hombres, espíritus y ángeles de luz y tinieblas, tenemos hombres, espíritus y ángeles de verdad y perversión (1QS 3,18-19.21.24; 4,5-6 *et passim*). Leyendo atentamente 1QS 3,19-26, se ve cómo el paralelismo entre «luz-tinieblas» y «verdad-perversión» es perfecto, y perfecta también la correspondencia «luz-verdad» y «tinieblas-perversión».

De nuevo aparece aquí lo específico y característico de Qumrán: Verdad y perversión, lo mismo que antes luz y tinieblas, son como dos medios ambientes en los que el hombre vive, a la vez que se ve influenciado por ellos: ellos lo traen y lo llevan, le transforman y se disputan su corazón. El hombre obrará bien o mal según esté influenciado por la verdad o por la perversión⁸⁵.

El dualismo de Qumrán presenta gran variedad de aspectos y modalidades. Es un dualismo *moral*, en cuanto opone el bien y el mal, el justo y el injusto, el puro y el impuro, la verdad y la mentira. Es *religioso*: El mismo dualismo anterior se hace religioso cuando las categorías anteriores son referidas a Dios y valoradas en relación con El, en favor o en contra de Dios. Es *metafísico*, porque opone el Creador a la creatura, según se refleja en el dualismo *antropológico*, que dice relación al hombre, dividido en espíritu, abierto a la elección divina, y carne, que la resiste. El dualismo de Qumrán está expresado a veces en lenguaje *cósmico*, al representar la oposición entre el bien y el mal bajo la forma de dos imperios: el de la luz y el de las tinieblas⁸⁶; pero que, en realidad, *no es cósmico*, porque no se preocupa de explicar esta división del mundo. Alguna vez se convier-

⁸⁵ Si bien se halla concentrada en 1QS 3,13-4,26, la doctrina dualista está presente también en los demás escritos de la literatura de Qumrán. Véanse, especialmente, los *Testamentos de los Patriarcas*, donde encontramos a cada paso las grandes antítesis: luz-tinieblas, verdad-perversión, Dios-Satán.

⁸⁶ Véase H. G. MAY, *Cosmological Reference in the Qumrán. Doctrine of the Two Spirits and in Old Testament imagery*: JBL 82 (1963) 1-14. May añade nuevas pruebas a la tesis de los doctores Albright, Burrows, Betz, Cross, Dupont-Sommer, Kuhn, Licht, Mansoor, Yadin y otros, según los cuales el dualismo de 1QS 3,13-4,26 es también cósmico y determinista, lo mismo que el de la religión de Zoroastro, del cual depende, y no solamente psicológico y antropológico, como quieren P. Wernberg-Moller (*A Reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community* 1QS 3,13-4,26: RQ 3 [1961] p.413ss) y M. Treves (*The Two Spirits in the Rule of the Community*: RQ 3 [1961] p.449ss), los cuales lo enmarcan en el Antiguo y Nuevo Testamento.

te en dualismo mitológico, cuando coloca a la cabeza de los imperios referidos protagonistas personificados. En Qumrán, el dualismo nunca es teológico, pues Dios no tiene ningún antagonista a su nivel. Es escatológico, pues la tensión actual entre el bien y el mal está emplazada para el día del juicio, en que tendrá lugar la victoria del primero ⁸⁷.

Acerca del origen y ascendencia del dualismo esenio, las las opiniones no son unánimes. K. G. Kuhn fue el primero en relacionarlo con la doctrina dualista iraní de Zoroastro ⁸⁸. La opinión de Kuhn fue recogida y desarrollada por A. Dupont-Sommer ⁸⁹. Empujados por la autoridad de estos dos autores, otros muchos han seguido la misma tesis.

En realidad, entre el dualismo iraní y el qumránita existen puntos de contacto y paralelismo innegables. Con todo, no es fácil establecer una dependencia de Qumrán respecto de Persia, ni fijar el momento en que éste se haya podido producir. En la misma religión persa parecen distinguirse dos estadios sucesivos. El estadio más antiguo presentaba este esquema: a) La existencia de un señor sabio, Dios, *Ahura Mazda*; b) la coexistencia desde toda la eternidad de otros espíritus más: el Espíritu del Bien (= *Spenta Mainyu*) y el Espíritu del Mal (= *Angra Mainyu*), responsables de la buena y de la mala creación respectivamente; c) el triunfo escatológico del Bien sobre el Mal: mansión de luz para los discípulos de la verdad; tinieblas para los seguidores de la mentira. En un estadio posterior, *Ahura Mazda* parece haber sido identificado con el Espíritu del Bien (= *Spenta Mainyu*), frente al que se levanta como principio antagonico el Espíritu del Mal (= *Angra Mainyu*).

En caso de defender una dependencia del dualismo de

⁸⁷ H. W. HUPPENBAUER, *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumrán (Höhle I) und der Damaskusfragmente. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Evangeliums*: ATANT 34 (Zürich 1959).

⁸⁸ K. G. KUHN (*Die Sektenchrift und die iranische Religion*: ZTK 49 [1952] 296-316) dice: el dualismo sistematizado, tal como lo encontramos en 1QS, viene directamente de la religión iraní; cita la *yasna* 30,3,5 principalmente, y añade otras más; ID., *Jesus in Gethsemane*: EvTh 12 (1952-53) 260-285; ID., *New Light on Temptation, Sin, and Flesh in the New Testament*, en *The Scrolls and the New Testament*, ed. por K. STENDAHL (New York 1957) p.94-113, defiende la misma tesis.

⁸⁹ A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1953); véase, particularmente, el capítulo VIII, titulado *L'instruction sur les deux Esprits*. Aduce las *yasnas* 45,2 y la 30,3.4.5.8.11.

Qumrán con el iraní, habría que hacerlo sobre el estadio antiguo de la religión persa, en el que *Ahura Mazda* ocupa un primer plano, y luego vienen los dos principios del Bien y del Mal. El dualismo radical del segundo estadio no se acopla bien con el monoteísmo judío.

Los últimos estudios miran con cierto escepticismo la dependencia directa de Qumrán respecto de Persia, y se esfuerzan por enraizar el dualismo qumránita dentro de la tradición judía. M. Wilcox, por ejemplo, subraya, ante todo, algunas diferencias básicas entre la teología persa y la judía: en Persia, el principio del Mal es independiente y autónomo; mientras que en Qumrán ha sido creado por Dios y su poder es limitado; en ambas religiones, la humanidad se halla dividida en dos campos; pero, mientras en Persia son los hombres mismos los que toman la iniciativa y se inclinan hacia uno u otro campo (cf. *Yasna* 30,3ss), en Qumrán la decisión ha sido tomada por Dios, quien previamente fija a cada uno su destino (véase, sobre todo, 1QS 3,15-16). M. Wilcox señala otras dificultades. Primero, no existe una datación precisa de la antigua religión persa y falta información sobre su contenido exacto en cada uno de los estadios por que pasó. Además, los qumránitas se mostraban más celosos de la Ley y de la tradición que los mismos fariseos: No se puede, por tanto, admitir fácilmente que dieran entrada en su teología a influencias extranjeras, por lo menos conscientemente. Si alguna influencia iraní existe, habría que retrotraerla hasta los días del destierro. Por otra parte, el paralelismo lingüístico e incluso la afinidad en las categorías conceptuales lo único que prueba es que la literatura de Qumrán es hija del ambiente cultural del momento. La solución que M. Wilcox juzga más probable es que el dualismo qumránita corresponde a la doctrina tradicional judía, adaptada y expresada en formas apropiadas al día y a las circunstancias del momento. No se puede olvidar que el dualismo de Qumrán no es un dualismo en el sentido estricto de la palabra, ya que en última instancia no hay más que un principio ⁹⁰.

En su reciente monografía, Peter von der Osten-Sacken ⁹¹

⁹⁰ M. WILCOX, *Dualism, Gnosticism and other Elements in the Pre-Pauline Tradition*, en *The Scrolls and Christianity* (London 1969) p.81-87.

⁹¹ PETER VON DER OSTEN-SACKEN, *Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumrán*: SUNT 6 (Gotinga 1969).

aplica a la sección de los dos espíritus de Qumrán el método de la *Historia de las formas*, y llega a la conclusión de que el dualismo qumránita ha pasado por tres estadios sucesivos, todo ello dentro de la tradición judía:

a) En un primer estadio, la doctrina dualista se presentaba bajo la forma de hostilidad entre Israel y las naciones, la cual alcanzará su mayor tensión en la batalla escatológica. Es decir, Von der Osten-Sacken ve el punto de partida del tema del dualismo qumránita en 1QM, concretamente 1QM col.1: aquí tendríamos la formulación más antigua del dualismo de Qumrán. A esta formulación se habría llegado mediante la combinación de elementos veterotestamentarios sobre la guerra santa, el día de Yahvé y la escatología de Daniel, actualizados y acomodados a la situación presente, que es de tensión y de guerra. Es una situación similar a la de los días de los Macabeos. Nuestro autor insiste en este paralelismo y ve en las guerras macabeas el punto de arranque último de la concepción dualista de 1QM.

b) En un segundo momento, el antagonismo dualista se centra, no ya entre Israel y las naciones, sino entre la comunidad de Qumrán y el resto del mundo, incluidos los judíos no pertenecientes a la secta. Este estadio es el que recoge 1QS 3, 13-4, 14.

c) Finalmente, el último estadio estaría representado por 1QS 4, 15-26, que refleja la experiencia del hombre piadoso que descubre la tensión entre el Bien y el Mal.

N. B.—Uno de los puntos de contacto más estrechos entre la teología de Qumrán y la doctrina del Nuevo Testamento tiene lugar aquí en este tema del dualismo. Los escritos de San Juan y las cartas de San Pablo ofrecen afinidades realmente impresionantes con los manuscritos de Qumrán.

5. PREDESTINACIÓN Y LIBERTAD

En su obra *Antigüedades judías*, Josefo caracterizaba de esta manera las sectas del judaísmo contemporáneo:

«Por este tiempo había tres sectas entre los judíos, que tenían ideas distintas acerca de la parte que corresponde al hombre en las acciones humanas: la secta de los fariseos, la de los saduceos y la de los esenios.

Por lo que se refiere a los fariseos, éstos dicen que algunas de las acciones del hombre, no todas, son fruto del Destino; algunas están en nuestras manos, con cierta relación con el Destino, pero no producidas por él.

Pero la secta de los esenios afirma que todo es obra del Destino y que todo cuanto ocurre a los hombres sucede de acuerdo con su determinación.

En cuanto a los saduceos, éstos no admiten el Destino; dicen que no existe semejante cosa y que los acontecimientos de la vida humana no dependen de él, sino que nuestras acciones están en nuestro poder, de manera que nosotros somos la causa de lo que es bueno, y recibimos lo que es malo de nuestro propio desatino» (AJ XIII, V 9 = n.172).

Esta doctrina fatalista que Josefo atribuye a los esenios parece verse confirmada por los textos de Qumrán. En la *Instrucción de los dos espíritus*, al exponer el autor su concepción dualista del hombre, de la vida y del cosmos, acentúa de tal manera la parte y el dominio de Dios, que parece negar la libertad humana. Sin duda, el autor qumránita está obsesionado por salvaguardar el dogma monoteísta, por el que había luchado todo el Antiguo Testamento. He aquí el texto:

«Del Dios de todo conocimiento proviene todo cuanto existe y existirá. Antes de que los seres existan, Dios ha fijado ya todos sus designios, y una vez que existen, cumplen su papel de acuerdo con lo establecido, según su plan glorioso, sin cambiar nada. En sus manos están las leyes de todos los seres, es El quien los sostiene en todas sus necesidades» (1QS 3, 15-17).

No sólo Dios ha fijado ya de antemano el destino del hombre, sino que luego, una vez que existe, su vida se halla sometida de tal manera a las fuerzas antagónicas del espíritu del bien y del mal, respectivamente, que no parecen dejar margen alguno para el libre albedrío. El mundo del espíritu, lo mismo que el cosmos, parecen seguir fatalmente unas leyes fijadas previamente establecidas 92.

Sin duda, la literatura de Qumrán ha sufrido también la in-

92 Véanse 1QH 1, 23-25. 27-29; 7, 28ss; 9, 16-17; 10, 1ss; 12, 10-11.

fluencia de la corriente astrológica del momento, según la cual la vida y actividad humanas estaban condicionadas por los movimientos de los cuerpos celestes ⁹³. Entre los manuscritos de la cueva 4 de Qumrán figura uno que relaciona la morfología de los individuos con el signo del zodiaco del día en que nacieron y habla de la proporción matemática de su participación al mundo de los espíritus de la luz y al de los espíritus de las tinieblas ⁹⁴.

Frente a todos estos textos, que acentúan con tanta fuerza la parte y el dominio de Dios y los condicionamientos que las fuerzas del bien y del mal, e incluso los cuerpos celestes, imponen a la vida y a las acciones del hombre, existen en la literatura de Qumrán otra serie de pasajes que afirman, con no menos fuerza, la libertad y la responsabilidad moral del hombre.

A propósito de la entrada de nuevos miembros en la comunidad, la *Regla* pone de relieve la libertad humana: los que entran lo hacen voluntariamente y por decisión propia (1QS 1,16). Voluntariamente se separan de los impíos y se convierten a la Ley de Dios, para cumplir sus mandamientos (1QS 5, 1-10). Por propia voluntad han elegido el nuevo género de vida (9,17-18), y el día de la guerra escatológica, que los pondrá frente a frente con Belial, serán de nuevo los voluntarios quienes vayan al combate (1QM 7,5).

La comunidad de Qumrán vive constantemente preocupada por la pureza interior y exterior, y recurre aun en los más mínimos detalles a la responsabilidad personal. Baste recordar el detallado código de penas para quienes deliberadamente infringen los estatutos y normas de la comunidad (1QS 6,24-7, 25). Toda la vida de Qumrán, con sus instituciones, está fundamentada sobre el reconocimiento de la libre voluntad. Ciertamente, si uno se convierte y si persevera en la comunidad, ello se debe a la gracia de Dios, pero esto no equivale a fatalismo. Los monjes de Qumrán no son marionetas en las manos de Dios, sino hombres libres y responsables ⁹⁵.

⁹³ En nuestra propia cultura, la palabra «lunático» evoca la convicción de la influencia de la luna en ciertos estados de ánimo.

⁹⁴ J. T. MILIK, *Dix ans...* p.78-79.

⁹⁵ A. MARX, *Y a-t-il une prédestination à Qumrán?* : RQ 6 (1967) 163-181. De este autor he tomado parte de las ideas y textos en favor de la libertad. Véanse, en el mismo sentido, E. F. SUTCLIFFE, *The Monks of Qumrán as depicted in the Dead Sea Scrolls* (London 1960); y sobre todo F. NÖTSCHER,

La contradicción entre los primeros textos y los segundos se resuelve diciendo que aquéllos presentan una predestinación y un determinismo más bien aparente que reales. Preocupados por salvaguardar la independencia absoluta de Dios y la total gratuidad de todo cuanto tiene el hombre, los autores esenios ponen tal énfasis en las expresiones, que a primera vista parecen atribuirlo todo a Dios sin tener en cuenta la libre voluntad del hombre. Pero, en realidad, hemos visto que toda la vida de Qumrán está basada sobre el libre albedrío y que, de acuerdo con este hecho, deben interpretarse los textos de la primera parte.

En cuanto a la astrología, ésta conoce gran desarrollo incluso en el pueblo judío en el período postexílico, debido, sin duda, a la influencia babilónica. El *Libro de los Jubileos* (12,16) refiere que Abraham había leído en las estrellas si el año iba a ser lluvioso o no. Josefo confiesa que él mismo leyó de antemano en las estrellas la derrota que iba a sufrir por parte de los romanos (BJ VI,V 3 = n.288-309). Flavio Josefo considera la astrología como una verdadera ciencia (AJ XVIII,VI 9 = n.211-219).

Pero, aun admitidas las prácticas astrológicas, éstas tenían un valor y un campo limitado y no contradecían ni el dogma del monoteísmo ni anulaban la libre voluntad del hombre.

6. LA FIGURA TEOLÓGICA DEL «MAESTRO DE JUSTICIA»

Según Dupont-Sommer, «el *Maestro de justicia* es, sin duda alguna, la revelación más asombrosa de los manuscritos del mar Muerto» ⁹⁶. G. Jeremias dice que el «Maestro de justicia» es «la personalidad más relevante del judaísmo tardío actualmente conocida» ⁹⁷.

El «Maestro de justicia» aparece: ocho veces en 1QpHab, una vez en 1QpMiq, dos veces en 4QpPs 37, seis veces en el DD ⁹⁸. Llama la atención el silencio que guardan respecto del «Maestro de justicia» las grandes obras de la comunidad de

Zur theologischen Terminologie der Qumrán-Texte: BBB 10 (Bonn 1956); Id., *Schicksalsglaube in Qumrán und Umwelt*: BZ 3 (1959) 204-234; 4 (1960) 98-121.

⁹⁶ *Les Écrits esséniens...* p.369.

⁹⁷ *Der Lehrer der Gerechtigkeit...* p.351.

⁹⁸ 1QpHab 1,13; 2,2; 5,10; 6,8; 7,4; 8,3; 9,9; 11,5; 1QpMiq 10,4; 4QpPs 37,2,19; 3,15; DD 1,11; 6,11; 20,1.14.28.32.

Qumrân: la Regla de la comunidad, la Regla de la guerra, los Himnos.

De todos los pasajes citados se deduce la siguiente imagen del «Maestro de justicia»:

a) Era sacerdote.

b) Era, sobre todo, profeta. Dios le reveló sus misterios. Le dio a conocer el contenido de las profecías y le hizo ver que llegaba el tiempo de su cumplimiento. Su predicación colocaba a los oyentes ante una disyuntiva de alcance escatológico: los que no daban oídos a sus palabras ni las cumplían se hacían reos del juicio. Los que se fiaban del «Maestro de justicia» y daban crédito a su predicación se verían libres del juicio y conseguirían la salvación. Explicando aquel famoso texto de Habacuc: «el justo vive de la fe», dice el comentarista de Qumrân:

«Esto se refiere a los que practican la Ley en la casa de Judá, a los cuales Dios librará de la casa del juicio por razón de sus sufrimientos y de su fidelidad al *Maestro de justicia*» (1QpHab 8,1-3).

c) 4QpPs 37,3,15-16 dice:

«Esto se refiere al sacerdote, al *Maestro de justicia*..., lo instituyó para construirle una comunidad de...»

Este texto admite una doble interpretación: a) Dios instituyó al «Maestro de justicia» para que le construya a El una comunidad; b) Dios instituyó al «Maestro de justicia» para construir en torno a él una comunidad. En el primer caso, el fundador de la comunidad sería el «Maestro de justicia»; en el segundo, Dios. La primera interpretación es la más probable. En todo caso, el sentido viene a ser el mismo: el «Maestro de justicia» está en los orígenes de la comunidad de Qumrân y puede ser considerado como su *fundador* ⁹⁹.

En este mismo contexto ha de entenderse lo que dice el *Documento de Damasco*:

«Dios les suscitó un *Maestro de justicia* para conducirlos por el camino de su corazón y para dar a conocer a las últimas generaciones lo que El iba a hacer a la última generación, a la congregación de los traidores» (DD 1, 11-12).

⁹⁹ La misma imagen de la «construcción» emplean los Evangelios y San Pablo hablando de la Iglesia.

d) El «Maestro de justicia» aparece en tensión constante con las autoridades religiosas de Jerusalén, sobre todo con el «sacerdote impío». El *Comentario de Habacuc* alude incluso a un incidente concreto:

«Esto se refiere al sacerdote impío, que persiguió al *Maestro de justicia* y lo devoró, llevado de su irritación y furor, en su morada del exilio. En la fiesta del día de las Expiaciones se les apareció para devorarlos y hacerlos tropezar el día del Ayuno, su descanso sabático» (1QpHab 11,4-8).

De manera casi unánime los autores atribuyen al «Maestro de justicia» los *Salmos* de Qumrân, por lo menos en parte. Quiere esto decir que la información y los datos sobre su personalidad se amplían considerablemente, ya que a través de los *Salmos* descubrimos sus más íntimos sentimientos frente a sí mismo, frente a Dios y frente a los demás hombres.

A continuación voy a reproducir los siete salmos que G. Jeremias atribuye al «Maestro de justicia» ¹⁰⁰.

1QH 7,6-25

⁶ Te doy gracias, Señor,

porque me has sostenido con tu fuerza,

⁷ y has derramado sobre mí tu espíritu santo, para que no vacile.

Me has dado fuerza frente a los combates de la impiedad y no has permitido que desertara cobardemente de tu alianza

ante los quebrantos que me causaban.

⁸ Me has colocado como torre firme sobre alta muralla.

Has fundado sobre la roca mi casa,

⁹ y cimientos eternos me sirven de fundamento; todos mis muros son muralla probada que nadie puede remover.

¹⁰⁰ La traducción de estos siete salmos se inspira en la de G. Jeremias y la de Dupont-Sommer. No se trata de una traducción técnica. Lo único que pretendo es poner al lector en contacto con la personalidad del «Maestro de justicia». De ahí que no van señaladas las pequeñas adiciones que se insertan para rellenar las lagunas, con el fin de hacer más fluido el

- 10 Tú, Dios mío, has hecho de mí ideal de santidad para los fatigados
y me has instruido en tu alianza,
y mi lengua ha sido como la de tus discípulos,
11 mientras el espíritu de malicia se queda sin palabras,
y sin respuesta todos los hijos de la impiedad,
pues enmudecerán los labios mentirosos,
12 porque tú declaras culpables en tu juicio a todos mis enemigos,
haciendo de mí fuente de discriminación entre justos e injustos.
13 Pues tú conoces todo proyecto y acción,
tú percibes toda respuesta.
Tú has afirmado mi corazón como el de tus discípulos según tu verdad,
14 para que dirija mis pasos por los senderos de tu justicia
y camine delante de ti por la región de la vida,
15 hacia las sendas de la gloria y la salvación sin fin,
que nunca cesarán.
16 Tú conoces las inclinaciones de tu siervo,
pues no me he apoyado sobre...
para levantar mi corazón
17 y para fortalecerlo con la fuerza.
No busco refugio en la carne,
... ninguna acción justa,
para ser liberado de la culpa y obtener el perdón.
18 En cuanto a mí, yo me apoyo en tu gran misericordia
y en la abundancia de tu gracia pongo mi esperanza,
19 hasta que hagas florecer una plantación,
hagas crecer un retoño,
dando fuerza y vigor...
En tu justicia tú me has destinado a tu alianza,
20 y yo me apoyo en tu verdad,
y tú...
Tú has hecho de mí un padre para los hijos de la gracia
21 y una nodriza para los hombres del milagro;
éstos abren la boca como niños de pecho...
y como bebés que se deleitan en el seno de sus nodrizas.

texto y la lectura. Los Salmos van reproducidos por el mismo orden en que se encuentran en la obra de G. Jeremias (*Der Lehrer...*).

- 22 Tú me elevas por encima de mis detractores;
se dispersan sin dejar resto
los que me combaten y luchan contra mí;
23 son como paja llevada por el viento;
mi reino se extiende sobre...
24 Tú, Dios mío, has venido en mi ayuda
y me has elevado a lo alto.
25 Mi brillo es siete veces mayor
en el Edén que tú has creado para tu gloria,
pues tú eres para mí una luz eterna,
y colocas mis pasos en una planicie sin fin.

Mientras los textos arriba citados de los *Comentarios* y del *Documento de Damasco* nos informaban sobre aspectos más bien externos de la vida del «Maestro de justicia» (sus relaciones tensas con las autoridades, su misión profética, su papel de fundador, etc.), el presente salmo nos descubre sus íntimos sentimientos: desconfianza de sí mismo y confianza absoluta en Dios, que le sostiene con su gracia. Al mismo tiempo alude a la interdependencia espiritual que existe entre él y la comunidad: El «Maestro de justicia» se siente responsable de la comunidad ante Dios, y en ella vuelca todo su amor y solicitud, como una nodriza para con sus hijos (cf. 1 Tes 2,7-12).

1QH 2,7-19:

- 7 Tú das una respuesta a mis labios incircuncisos
y me dotas con lomos vigorosos y fuerza poderosa;
8 tú has hecho firmes mis pasos en medio de los impíos.
Yo he sido trampa para los pecadores
y curación para quienes se convierten del pecado;
9 prudencia para los sencillos
y solidez para todos los temerosos de corazón.
Tú has hecho de mí objeto de burla e irrisión para los traidores,
10 y fundamento de verdad e inteligencia para quienes siguen el camino recto.
Soy una iniquidad para los malvados
11 y objeto de difamación sobre los labios de los violentos;
los blasfemos crujían los dientes contra mí.
Soy una copla en boca de los pecadores;

- ¹² rugía contra mí la asamblea de los malvados
y se enfurecían como la tempestad del mar,
¹³ con sus olas airadas, que despiden cieno y fango.
Pero tú me has puesto como una bandera para los elegidos de la justicia,
e intérprete lleno de sabiduría de los misterios maravillosos,
para poner a prueba a los seguidores de la verdad
¹⁴ y examinar a los que aman la disciplina.
Soy un hombre de querella para los intérpretes del error,
¹⁵ y fuente de paz para todos los que reconocen la verdad.
Soy espíritu de indignación para todos los que contemporizan.
¹⁶ Todos los hombres falsos rugían contra mí,
a la manera como rugen los océanos;
todos sus pensamientos son añagazas diabólicas.
¹⁷ Hunden en la fosa la vida del hombre,
en cuya boca tú has puesto la doctrina
¹⁸ y en cuyo corazón has colocado la inteligencia,
para que abra la fuente del conocimiento a todos los sensatos.
Pero lo han cambiado por la incircuncisión de los labios
¹⁹ y la lengua extranjera de un pueblo sin inteligencia,
hasta el punto de perderse en su propio extravío.

El «Maestro de justicia» aparece en este salmo como signo de contradicción que divide los hombres en dos campos. En principio ha sido constituido por Dios «fuente de conocimiento de los hombres sensatos», pero de rechazo se convierte en piedra de tropiezo para quienes no reconocen su doctrina.

1QH 2,31-36:

- ³¹ Te doy gracias, Señor,
porque tu ojo vela sobre mi alma
y me has salvado de la envidia de los intérpretes de la mentira
³² y de la compañía de los amigos de contemporizar.
Tú has rescatado el alma del pobre,
al que ellos querían hacer desaparecer,

- ³³ derramando su sangre por haberte servido;
no sabían que tú guías mis pasos.
Han hecho de mí objeto de mofa y de vergüenza
³⁴ en la boca de todos los que buscan la mentira.
Pero tú, Dios mío, tú has socorrido el alma del indigente y del necesitado
³⁵ y le has liberado de las manos del que es más fuerte que él.
Tú has rescatado mi alma de la mano de los poderosos y no has permitido que desfalleciera en medio de sus ultrajes,
³⁶ ni que abandonara tu servicio por miedo a las amenazas de los impíos
o trocara, a cambio de la insensatez, el carácter firme...

Mientras los dos salmos anteriores subrayaban la grandeza del «Maestro de justicia» como maestro y alma de la comunidad, aquí aparece en toda su debilidad, ultrajado y perseguido. Pero esto no le hace desfallecer, sino todo lo contrario: es un canto a la confianza en Dios.

1QH 4,5-37:

- ⁵ Te doy gracias, Señor,
porque has iluminado mi rostro mediante tu alianza,
⁶ y... yo te busco,
y realmente, a la manera de la aurora, te has revelado a mí en plena luz.
⁷ Pero ellos han extraviado a tu pueblo:
profetas de mentira, les han halagado con sus palabras,
e, intérpretes engañosos, los han extraviado;
se han precipitado en su perdición faltos de inteligencia,
⁸ porque sus obras son presa de la insensatez.
Yo fui odiado por ellos;
no tenían ninguna estima por mí,
a pesar de que tú manifestabas en mí tu poder.
⁹ Pues yo era arrojado de mi patria, como el pájaro de su nido;
todos mis amigos y mis familiares fueron alejados de mí;
me consideraban como un utensilio inservible.
¹⁰ Intérpretes de la mentira y videntes falaces,

- tramaban contra mí planes diabólicos,
para que yo cambiase tu Ley,
que tú habías grabado en mi corazón,
por las palabras lisonjeras que ellos dirigen a tu pueblo.
- ¹¹ Han alejado a los sedientos del licor del conocimiento;
cuando se acercaban a beber, les daban vinagre,
- ¹² de manera que pudiesen contemplar su extravío,
su insensatez en la celebración de las fiestas
y la caída en sus propias redes.
Porque tú, Dios, tú detestas todo pensamiento de Belial;
- ¹³ únicamente subsistirá tu consejo,
el pensamiento de tu corazón permanecerá para siempre.
Ellos, en cambio, son hipócritas;
- ¹⁴ conciben proyectos diabólicos,
te buscan con doblez de corazón,
no se apoyan en tu verdad.
Sus pensamientos son raíz viciada,
que produce frutos envenenados y amargos.
- ¹⁵ Se dejan llevar por la obstinación del corazón,
te buscan entre los ídolos,
y tienen delante de sí lo que les hace caer en el pecado.
- ¹⁶ Entran a buscarte guiados por la predicción de los profetas mentirosos,
que se hallan seducidos por el error,
que hablan a tu pueblo con labios vanos y en lengua extranjera,
- ¹⁷ hasta el punto de viciar con el engaño todas sus obras.
En efecto, no han dado oídos a tu voz,
ni han escuchado tu palabra,
- ¹⁸ y de la visión del conocimiento dicen: ¡No es verdadera!
y de los caminos de tu corazón: ¡No son auténticos!
Pero tú, Dios, les responderás,
- ¹⁹ los juzgarás con tu poder según sus ídolos
y según sus muchos pecados,
de manera que sean sorprendidos en sus pensamientos,
por haber traicionado tu alianza;
- ²⁰ arrancarás en el día del juicio a todos los hombres mentirosos,

- no habrá más videntes falaces;
pues no hay insensatez en tus obras,
- ²¹ ni engaño en los planes de tu corazón.
Los que son según tu alma estarán para siempre delante de ti;
los que siguen los caminos de tu corazón permanecerán eternamente.
- ²² En cuanto a mí, si me apoyo en ti,
me incorporaré y me elevaré
sobre los que me desprecian,
y pesará mi mano sobre quienes me miran con desdén;
- ²³ pues no creen que tu poder pueda manifestarse en mí.
Tú me has revelado tu fuerza al llegar el día,
y no has permitido que la vergüenza cubra mi rostro.
- ²⁴ Todos cuantos se reúnen en torno a mí
entran en tu alianza, y escuchan mi voz
los que siguen el camino de tu corazón;
se alinean contigo en la asamblea de los santos.
- ²⁵ Tú sacarás adelante su causa para siempre,
y triunfará la verdad según tu justicia;
no los abandonarás al poder de los pecadores,
- ²⁶ que tramán maquinaciones contra ellos.
Harás que sean temidos por el pueblo
y los convertirás en ruina de todos los pueblos de la tierra,
de manera que desaparezcan en el juicio
todos los transgresores de tu palabra.
- ²⁷ Por mí tú has iluminado el rostro de muchos
y los has hecho tan numerosos que no se pueden contar.
Tú me has revelado tus misterios prodigiosos
- ²⁸ y en tu maravilloso consejo me has manifestado tu poder;
has manifestado tus maravillas delante de muchos,
por razón de tu gloria,
- ²⁹ y para dar a conocer a todos los vivientes tus obras poderosas.
¿Qué hombre hay capaz de esto?
¿Qué criatura de arcilla puede realizar tales maravillas,
siendo así que yace en el pecado desde el seno materno

- ³⁰ y permanece culpable e infiel hasta la vejez?
Yo sé que ningún hombre posee la justicia,
y que la perfección no está en manos de ninguna criatura humana.
- ³¹ Es al Dios Altísimo a quien pertenecen todas las obras de justicia,
mientras que el camino del hombre no tiene consistencia
si no es a través del espíritu, que Dios ha creado para él,
- ³² en orden a hacer perfecto el camino de los seres humanos,
de manera que todas sus obras conozcan
la fuerza de su poder y la inmensidad de su misericordia
para con todos los hijos de su beneplácito.
- ³³ En cuanto a mí, la agitación y el temor se habían apoderado de mí;
todos mis huesos crujían;
mi corazón se derretía como la cera frente al fuego;
- ³⁴ mis rodillas se desplomaban como el agua que se precipita por una pendiente;
pues acudían a mi memoria mis faltas,
así como la infidelidad de mis padres,
cuando los impíos se habían levantado contra tu alianza,
- ³⁵ y los pecadores contra tu palabra.
Yo dije: Es a causa de mis pecados
por lo que yo me veo abandonado lejos de tu alianza.
Pero cuando me vino al recuerdo la fuerza de tu mano
- ³⁶ y la inmensidad de tu misericordia,
me levanté y me puse en pie,
y mi espíritu recobró la firmeza ante la prueba,
- ³⁷ pues me apoyé sobre tus gracias
y sobre la inmensidad de tu misericordia.
Porque tú perdonas la iniquidad
y purificas al hombre de la falta por tu justicia.

En este salmo adquiere todo su relieve la misión salvífica del «Maestro de justicia». Se halla en posesión de la Ley, que Dios ha grabado en su corazón, y esto le constituye en camino de salvación para los demás. Al mismo tiempo, este

salmo confirma alguna de las noticias de los *Comentarios*, v.gr.: el exilio del «Maestro de justicia» y la polémica en torno al calendario, que debió de ser una de las causas que provocaron la escisión.

1QH 5,5-18:

- ⁵ Te doy gracias, Señor,
porque no me abandonaste
cuando me encontraba exilado en un pueblo extranjero;
... de acuerdo con mi culpa no me has juzgado,
- ⁶ ni me has abandonado a causa de las malas inclinaciones de mi naturaleza;
sino que has salvado mi vida de la fosa.
Has puesto mi alma para el juicio
- ⁷ en medio de leones destinados a los hijos de la culpa,
leones que quiebran los huesos de los fuertes
y beben la sangre de los valientes.
- ⁸ Me has colocado en medio del exilio
entre pecadores numerosos,
que tienden una red sobre la superficie de las aguas,
y entre los cazadores enviados contra los hijos de la perversidad.
- ⁹ Me has colocado en esta situación para el juicio
y has hecho fuerte en mi corazón el secreto de la verdad;
y aquí tuvo su origen una alianza para quienes la buscan.
Tú has cerrado la boca de los leones,
- ¹⁰ cuyos dientes son como una espada,
y los colmillos como una lanza puntiaguda;
como veneno viperino son todos sus planes;
están al acecho prontos a robar.
- ¹¹ Pero no pudieron abrir su boca contra mí,
pues tú, Dios mío, me habías escondido de los hijos de los hombres
y habías escondido en mí tu Ley,
hasta el momento en que me fue revelada tu salvación.
- ¹² Porque, en medio de la angustia, tú no me has abandonado,
y has dado oído a mis gritos

cuando pedía socorro en medio de las amarguras de mi alma.

- 13 Has estado atento al clamor de mi miseria en medio de mis gemidos.
Has salvado el alma del indigente cuando se encontraba en guarida de leones, que habían aguzado su lengua como una espada.
- 14 Tú, Dios mío, has cerrado sus dientes, por miedo a que arrebatasen al indigente y al necesitado;
y les has hecho recoger su lengua,
15 como se recoge una espada en su vaina, sin que hiriese el alma de tu siervo.
Ha sido para manifestar tu poder en mí en presencia de los hijos del hombre por lo que tú has obrado maravillas con el pobre.
- 16 Lo has hecho pasar por el horno como se pasa el oro por el fuego y como la plata que se purifica en la forja de los fundidores,
con el fin de purificarlo plenamente.
- 17 Los impíos de los pueblos enfilaron contra mí sus tormentos
y herían mi alma todo el día.
- 18 Pero tú, Dios mío, cambias el huracán en brisa ligera;
tú has salvado el alma del pobre,
a la manera como el cazador arranca la presa de la boca del león.

Este salmo insiste en la estrecha relación que une al «Maestro de justicia» con Dios. Dios lo ha elegido como su mensajero y lo ha colocado como fuente de salvación en medio de un mundo hostil. Entre los peligros y los enemigos, el «Maestro de justicia» se siente sostenido por la mano de Dios, que lo purifica para que cumpla mejor su misión.

1QH 5,20-7,5:

COL. V

- 20 ¡Bendito seas tú, Señor,
porque no has abandonado al huérfano
ni has despreciado al necesitado.

Porque tu poder es...

- 21 y tu gloria es inconmensurable;
héroes prodigiosos son tus ministros.
Entre los humildes, en el lodo los pies...
- 22 ... con los que tienen celo por la justicia,
en orden a salvar conjuntamente del tumulto a todos los pobres objeto de la gracia.
En cuanto a mí, yo fui ocasión de pecado...
- 23 manzana de discordia y de querella para mis contemporáneos,
objeto de ira y de cólera para cuantos habían entrado en mi alianza,
argumento de murmuración y crítica para los que yo había reunido.
Todos aquellos que habían compartido mi pan
- 24 levantaron contra mí su calcañal.
Hablaron mal de mí con lengua perversa
todos cuantos se habían asociado a mi fundación.
Los hombres de mi consejo se rebelaron
- 25 y murmuraban todo en torno.
Andaban hablando mal del misterio,
que tú me revelaste,
en presencia de los hijos de la perdición.
Con el fin de mostrar tu poder en mí
- 26 y a causa de sus culpas,
tú has escondido la fuente de la inteligencia y el secreto de la verdad.
En cuanto a ellos, su corazón no era más que maldad;
concebían planes diabólicos.
- 27 Dejaron aparecer su lengua de perfidia,
a la manera del veneno viperino,
que florece en un haz de espinas;
a la manera de las serpientes,
que reptan por el polvo,
lanzaban como flechas de la fosa
veneno de víbora imposible de conjurar.
- 28 Esto se convirtió en dolor incurable
y llaga maligna en las carnes de tu siervo,
hasta el punto de hacer desfallecer...
y poner fin a su fuerza,

- ²⁹ sin poderse tener de pie.
Me atacaron en desfiladeros donde no había refugio...
- ³⁰ Hicieron sonar sobre la cítara motivos de contienda,
y sobre los instrumentos musicales, todos a coro,
hicieron sonar sus críticas, con devastación y ruina;
me vi presa de conmoción
y me asaltaron dolores similares a los de la mujer que
da a luz;
- ³¹ y mi corazón gemía dentro de mí;
me revestí de negra aflicción,
y la lengua se me pegaba al paladar...
- ³² Su corazón y su espíritu aparecieron descubiertos
ante mí,
para mayor amargura mía.
La luz de mi rostro se oscureció en una espesa nube,
y mi resplandor se convirtió en negrura.
- ³³ Tú, Dios mío, abriste un amplio espacio en mi corazón,
pero ellos lo convirtieron en angustia;
me envolvieron en tinieblas,
hube de comer pan de dolor
- ³⁴ y beber lágrimas sin fin.
Mis ojos se oscurecieron a causa de mis sufrimientos,
y mi alma se hallaba sumergida en amargas coti-
dianas.
- ³⁵ El temor y la tristeza me envolvían,
y la vergüenza cubría mi rostro.
Mi pan se convirtió en querella,
y mi bebida en causa de litigio,
que invadió mis huesos,
- ³⁶ hasta hacer desfallecer mi espíritu
y consumir mi vigor.
Con sus faltas trastornan las obras de Dios,
según los misterios del pecado.
Pues me encontraba atado con cuerdas,
- ³⁷ que nadie podía escindir,
y con cadenas, que nadie podía romper.
Una fuerte muralla...
y cerrojos de bronce y puertas...
- ³⁸ Mi prisión era comparable al infierno,
sin que...

- ³⁹ Y los lazos de Belial cercaron mi alma,
sin que...
- COL. VI
- ² Mi corazón estaba afligido a causa de las injurias,
³ en una ruina inmensa y una exterminación sin fin...
- ⁴ Pero tú, Dios mío, has abierto mis oídos
a la instrucción de quienes enseñan la justicia,
⁵ y me has salvado de la congregación de la vanidad
y de la asamblea de la violencia,
para hacerme entrar en el consejo de la santidad...
- ⁶ Y supe que había esperanza para aquellos
que se convierten de la rebelión
y abandonan el pecado...
- ⁷ caminando por las vías de tu corazón de manera in-
tachable.
Pude recobrar la serenidad
frente a los rugidos de la turba
y el tumulto de los reinos,
que se habían reunido.
- ⁸ Pues yo sé que tú salvarás en breve
los sobrevivientes de entre tu pueblo
y el resto en medio de tu heredad,
pues tú los pruebas
para purificarlos de toda falta.
- ⁹ Todas sus obras se apoyan en tu verdad
y, movido por tu bondad,
tú los juzgarás con inmensa misericordia
y abundante perdón.
Los instruirás con las palabras de tu boca,
- ¹⁰ y según la rectitud de tu verdad
los establecerás en tu consejo para gloria tuya.
Por ti y para tu gloria me has creado,
para cumplir la Ley,
y para...
- ¹¹ Los hombres de tu consejo en medio de la humanidad,
para que sean contadas a las generaciones eternas tus
maravillas
y para que sean meditadas incesantemente tus obras
poderosas.
- ¹² Todas las naciones conocerán tu verdad

- y todos los pueblos tu gloria,
pues has comunicado tu realeza a todos los hombres
de tu consejo,
- ¹³ que viven en comunión con los ángeles de la Faz,
entre los cuales no existe intermediario...
- ¹⁴ Estos se convertirán
de acuerdo con tu gloriosa doctrina
y serán príncipes en la herencia de los santos.
- ¹⁵ ... un retoño como una flor... eternamente,
para hacer crecer un Retoño,
que se convertirá en ramaje de la plantación eterna.
El Retoño extenderá su sombra sobre toda la tierra,
- ¹⁶ su copa se elevará hasta las nubes
y sus raíces descenderán hasta el abismo.
Todos los ríos del Edén regarán sus ramas
y vendrán a convertirse en floresta inmensa.
- ¹⁷ ... sobre toda la tierra
y hasta el sol...
Será una fuente de luz,
un manantial eterno, inagotable.
- ¹⁸ En sus llamas de fuego
serán consumidos todos los hijos de las tinieblas
y se convertirá en un fuego,
que consumirá a todos los hombres culpables hasta la
exterminación.
- ¹⁹ Los que se habían asociado a mi testimonio
se dejaron seducir por los intérpretes de la mentira
y no perseveraron al servicio de la justicia.
- ²⁰ Tú, Dios, tú les habías prescrito buscar el bien,
no en sus propios caminos, sino en tu camino de san-
tidad,
... y por el que no pueden andar
ni el incircunciso, ni el impuro, ni el violento.
- ²¹ Pero andan vacilantes fuera del camino de tu corazón
y desfallecen en la desventura.
- ²² Cual otro consejero, Belial está en su corazón
y, de acuerdo con el plan de la impiedad,
se revuelcan en la culpa.
En cuanto a mí, yo era como un marino sobre la nave
- ²³ en medio de la furia del mar:

- sus olas y toda su resaca bramaban contra mí;
soplaba un viento de vértigo;
no había brisa que pudiese refrescar mi alma;
- ²⁴ no había senda por la que orientar la ruta sobre la faz
de las aguas;
gemía el abismo ante mis suspiros;
sentía que me hundía hasta las puertas de la muerte.
- ²⁵ Yo era semejante al que entra en una ciudad forti-
ficada
y busca refugio en una alta muralla
en espera de que llegue la salvación.
Yo me apoyé, Dios mío, sobre tu verdad,
- ²⁶ pues tú pones el cimiento sobre la roca
y el armazón según la justa medida y el nivel exacto,
y la plomada para probar las piedras auténticas,
en orden a construir un edificio sólido,
- ²⁷ de manera que no se mueva
ni vacilen los que se refugian en él.
No entrarán aquí los extranjeros;
sus puertas estarán tan protegidas
que nadie podrá entrar;
- ²⁸ sus cerrojos serán tan fuertes
que no se podrán romper.
No habrá banda que pueda penetrar aquí con sus
armas de guerra,
incluso aunque agote todas las flechas de la guerra
impía.
- ²⁹ Entonces se precipitará la espada de Dios, al tiempo
del juicio;
todos sus hijos de verdad se despertarán,
para poner fin a la impiedad;
- ³⁰ todos los hombres culpables no existirán más.
El héroe tensará su arco,
romperá el asedio...
- ³¹ para una amplitud sin límites;
y las puertas antiguas harán salir las armas de guerra
y serán poderosas de una a otra extremidad de la tierra.
- ³² No habrá salvación para los culpables;
serán aplastados hasta la destrucción,
sin que quede resto;

no habrá esperanza debido al gran número de armas;

³³ no habrá refugio para los héroes del combate.

La guerra pertenece al Dios Altísimo...

³⁴ Los que yacían en el polvo levantaron un asta
y los gusanos de los cadáveres levantaron una bandera
... concluyeron una alianza

³⁵ en las guerras de los impíos.

Pero el que agita el silbante azote,
no entrará en la fortaleza...

COL. VII

¹ ... yo enmudecí...

² mi brazo se desgajó del hombro
y mi pie se sumergió en el cenagal.

Mis ojos se cerraron a la vista del mal;

³ mis oídos, ante la noticia de los homicidios,
y mi corazón se horrorizó ante los planes de la im-
piedad,

pues es Belial quien está detrás de sus malas inclina-
ciones.

⁴ Los cimientos de mi casa se cuartejan todos ellos;
mis huesos se desencajan;
mis entrañas se encrespan como una nave
en medio de la furia de la borrasca.

⁵ Mi corazón temblaba hasta desfallecer;
un viento de vértigo me hacía vacilar
a causa de la malicia de su culpa.

En su primera parte, el presente salmo toca un tema nuevo: la hostilidad de los propios miembros de la comunidad. Esto le proporciona al «Maestro de justicia» una tribulación que se describe de manera detallada a lo largo de la columna 5.^a Sobre este fondo sombrío se destaca mejor el tema de la salvación que describe la columna 6.^a La comunidad de Qumrán vive en comunión con los ángeles y participa ya desde ahora de los bienes escatológicos (6,8-14). En las líneas 15-17 se alude a la imagen de la plantación, que será desarrollada ampliamente en la columna 8.^a En las líneas 25-28 está presente el tema de la Jerusalén celestial. En la columna 7.^a vuelve a hablar el «Maestro de justicia» en primera persona.

1QH 8,4-36:

⁴ Te doy gracias, Señor,
porque me has puesto como fuente de ríos en lugar
desierto,
como manantial de aguas en tierra árida
y como riego de jardín...

⁵ una plantación de cipreses y de pinos,
juntamente con los cedros, para tu gloria.

⁶ Árboles de vida se esconden en una fuente de misterio,
en medio de todos los árboles del agua,
los cuales harán brotar un retoño para la plantación
eterna:

⁷ le harán enraizar antes de hacerlo brotar
y extenderán sus raíces hacia las corrientes de agua,
de manera que su tronco tenga libre acceso a las aguas
vivas

⁸ y se convierta en fuente eterna.

En el retoño, junto a él, pastarán todas las bestias de
la floresta;

los pies de su tronco serán pisados por todos los vian-
dantes,

⁹ y sus ramas servirán a todos los volátiles.

Todos los árboles del agua se elevarán por encima
de él,

porque crecen en la misma plantación,

¹⁰ pero no extenderán sus raíces hacia el arroyo.

El crecimiento del retoño santo
hasta convertirse en plantación de verdad
se realiza de manera oculta,

¹¹ sin que nadie la tome en consideración,
sin que nadie la conozca;
su misterio ha sido sellado.

Pero tú, Dios, tú has puesto una valla en torno a su
fruto,

¹² en el misterio de los héroes fuertes y de los espíritus
de santidad

y de la llama de fuego zigzagueante.

No se abrevará en la fuente de la vida,

¹³ ni beberá el agua de santidad con los árboles antiguos;

- no se debe dejar crecer su fruto con las nubes de la
plantación,
pues se ve, sí, pero no se conoce,
14 y se cae en la cuenta, sí, pero sin creer en la fuente
de la vida.
Serán entregados... de la eternidad.
En cuanto a mí, yo fui víctima de ríos impetuosos,
15 que arrojaron sobre mí su fango.
16 Tú, Dios mío, tú has puesto en mi boca
como una lluvia de otoño para todos los hombres
y un manantial de aguas vivas, que no engaña;
17 no cesará el fluir de sus aguas,
hasta el punto que se convertirán en torrente des-
bordante
por encima de todos los ríos,
que correrá hacia los mares insondables.
18 De pronto brotarán, ellas que estaban en secreto,
y correrán como ríos de aguas permanentes,
19 y se convertirán en abismo destructor de todo árbol,
del verde y del seco;
serán un sumidero para todo ser viviente.
Los árboles del agua se hundirán
como el plomo en aguas poderosas;
20 vendrán a ser víctimas del fuego y se secarán.
Pero la planta fecunda prosperará
y se convertirá en fuente eterna para el Edén glo-
rioso,
que dará frutos perpetuamente.
21 Por medio de mi mano has abierto tú su fuente,
juntamente con sus derivaciones...
para que tomen la justa dirección,
22 y para que la plantación de sus árboles
sea orientada según el sol...
en orden a convertirse en ramaje glorioso.
Cuando yo alargó mi mano para excavar sus canales,
23 sus raíces se hundieron incluso en la roca silícea
y consolidan su tronco sobre la tierra,
de manera que aun en la estación del calor
24 conservan su fuerza.
Pero si yo retiro la mano,

- desfallece como enebro en la estepa
y su tronco se debilita como las ortigas en una salina;
25 en sus canales crecerán zarzas y espinas;
a los abrojos y a los cardos...
... se cambiarán en plantas de frutos salvajes;
26 a la llegada del calor su follaje se marchitará,
no se abrirá con...
... espanto y enfermedad... en las calamidades.
27 Yo era como un hombre abandonado
... y sin refugio para mí;
28 pues mi castigo floreció en amargura
y en un dolor incurable,
hasta el punto de quedarme sin fuerza.
La consternación vino sobre mí
como sobre los que bajan al seol,
29 y mi espíritu estaba inquieto entre los muertos,
pues mi vida se había precipitado en la fosa,
y mi alma desfallecía en mí,
noche y día, sin reposo.
30 Una especie de fuego ardiente brotó dentro de mis
huesos,
cuya llama me consumía durante varios días;
31 aniquilaba mi vigor por mucho tiempo
y exterminaba mi carne durante días y días.
Me alcanzaron las olas,
32 y mi alma, dentro de mí, estaba abatida hasta la muerte,
pues la fuerza había desaparecido de mi cuerpo.
Mi corazón se deshacía como el agua,
mi carne se fundía como la cera,
33 la fuerza de mis lomos caía víctima del terror,
y mi brazo se desgajaba de su hombro,
sin poder mover la mano.
34 Mi pie fue puesto en el cepo,
y mis rodillas se desplomaron como el agua,
sin poder dar un paso;
mis pies perdieron la agilidad,
35 ... atados por cadenas que hacen tropezar.
Tú has dado fuerza a la lengua en mi boca,
sin que pueda ser reducida al descanso
y sin que nadie la pueda hacer callar.

³⁶ Me fue otorgada la lengua de los discípulos, en orden a reanimar el espíritu de los que tropiezan y alentar con la palabra a los fatigados...

La riqueza de imágenes, que es común a todos los salmos que se atribuyen al «Maestro de justicia», alcanza en este salmo su mayor relieve. Las palabras «fuente» y «plantación» son los términos clave. No siempre resulta fácil descubrir el pensamiento y contenido que se esconde detrás del lenguaje figurado. La imagen de la «plantación» se emplea ya desde el Antiguo Testamento para designar al pueblo de Dios ¹⁰¹. La imagen de la «fuente» y del «agua» son asimismo corrientes en el judaísmo para designar la enseñanza, la doctrina. Lo mismo que en DD 1,7ss, las imágenes de la «plantación» y del «agua» se emplean aquí para construir una alegoría sobre el nacimiento de la comunidad. Según G. Jeremias, el «retoño» significaría la propia comunidad de Qumrán; «los árboles de agua» simbolizarían al judaísmo oficial; y los «árboles de vida», a los asideos, de los cuales nació la comunidad de Qumrán. Todas estas imágenes y el tema de nuestro salmo tiene su punto de arranque en Is 41,18-20.

A partir de la línea 14, el «Maestro de justicia» habla en primera persona para explicar cómo Dios ha puesto en su boca algo como la lluvia temprana de otoño, es decir, la doctrina y la verdad que llevan a la vida. Las líneas 21 y siguientes subrayan su papel en el crecimiento y orientación de la plantación. El «Maestro de justicia» aparece aquí no sólo como fundador, sino como portador de salvación. Su misión soteriológica alcanza una dimensión casi trascendente. Con todo, nunca pierde de vista la debilidad aneja a su condición humana (lín.26ss).

En resumen: Los Salmos insisten y desarrollan en forma poética y lírica los mismos temas de los Comentarios y del Documento de Damasco, a saber: la misión magisterial y profética del «Maestro de justicia», su calidad de fundador y guía de la comunidad, y su existencia llena de dolores y persecuciones.

Además, nos descubren aspectos nuevos sobre su personalidad espiritual: su intuición y experiencia profundas de la

¹⁰¹ Is 60,21; 5,7; 61,3; cf. 4 Esd 5,23; 9,1; Jub. 1,16; 21,24, etc.; dentro de la literatura de Qumrán: 1QS 8,5; 11,8; DD 1,7-9.

grandeza y majestad de Dios, dueño de la vida y de la muerte, ante quien el hombre no es más que polvo y fragilidad. Esta conciencia de la propia debilidad, lejos de abatirlo, lo empuja hacia la confianza en la misericordia divina, que otorga al hombre la posibilidad de cumplir la Ley y, mediante este cumplimiento, llegar a la vida. El «Maestro de justicia» tiene conciencia de estar en posesión de la revelación divina y de ser el enviado de Dios. Según la actitud de los hombres ante su predicación, éstos se dividen en justos e injustos. Quiere decir que el «Maestro de justicia» se encuentra en la frontera entre la vida y la muerte. Quienes dan oídos a sus palabras y entran en su comunidad, se hacen beneficiarios de la misericordia divina. Los que rehúsan o se muestran hostiles se hacen reos del juicio divino.

Aquí radican las afirmaciones antitéticas que el «Maestro de justicia» hace de sí mismo. Por una parte, se reconoce hombre débil y frágil, sujeto al pecado y a la hostilidad de los enemigos. Por otro lado, tiene conciencia de ser el enviado de Dios, que le ha puesto como medio de salvación para unos y piedra de tropiezo y perdición para otros.

Esta relación tan estrecha con Dios le da confianza y seguridad ante los asaltos de los enemigos. Se siente guiado y protegido por la mano y el poder de Dios. La confianza, junto con el motivo de la acción de gracias por las intervenciones salvíficas de Dios, son los dos temas más centrales y constantes a lo largo de todos los salmos atribuidos al «Maestro» ¹⁰².

VI. Pluralismo dentro del movimiento esenio

La configuración de la comunidad esenia de Qumrán no coincide exactamente con la descripción que hacen de los esenios Josefo y Filón. Incluso dentro de la misma literatura de Qumrán, la comunidad que se refleja en el Documento de Damasco no coincide estrictamente con la que se trasluce en la Regla de la Comunidad. Quiere esto decir que el esenismo no se limita solamente a la comunidad o comunidades de Qumrán, sino que es un movimiento pluralista, que se presenta bajo diversos tipos y modalidades. Más aún, la propia comunidad

¹⁰² G. JEREMIAS, *Der Lehrer...* p.266-267.

de Qumrán, como todo organismo viviente, no permaneció estática, sino que evolucionó a través de distintas fases en las que la vida y la doctrina se colorean de matices diferentes.

1. LOS ESENIOS, SEGÚN JOSEFO Y FILÓN

Filón, y sobre todo Josefo, hablan de esenios que habitan en las ciudades y aldeas de Palestina:

«No están reunidos en una sola ciudad, sino que en cada ciudad forman entre varios una colonia. Además, a los miembros de la secta que vienen de fuera se les concede uso libre de todas las cosas como si fuesen suyas propias, y son recibidos como amigos íntimos aunque jamás se les haya visto. Por eso no llevan nada consigo cuando salen de viaje, aunque éste sea a sitios remotos; con todo, nunca dejan las armas por miedo a los bandidos. Por lo demás, en todas las ciudades donde habitan hay nombrado un comisario encargado de los huéspedes, para proveerles de vestido y de lo necesario»¹⁰³.

Josefo habla de actuaciones públicas por parte de algunos esenios: Judas el Esenio predice la muerte de Antígono, hermano de Aristóbulo I, en el año 104 a. J.C.; Menajem, de la secta de los esenios, predice a Herodes que será rey; Simón, esenio de raza, explica a Arquelao el sueño que tuvo antes de salir para el exilio; Juan el Esenio es uno de los jefes durante la primera revolución judía¹⁰⁴.

Finalmente, Josefo distingue dos clases de esenios, los célibes y los casados. A propósito de estos últimos dice:

«Existe todavía un segundo grupo de esenios que están de acuerdo con los demás en lo que se refiere a la vida ordinaria, a las costumbres y a la legislación, mas disienten de ellos en lo que se refiere al matrimonio. Juzgan, en efecto, que aquellos que no se casan amputan la razón principal de su vida, es decir, la generación, y que, si

¹⁰³ JOSEFO, BJ II, VIII 4 = n.124-125; cf. FILÓN, *Apología de los judíos* n.1.

¹⁰⁴ Judas: BJ I, III 78-80 = AJ XIII, XI 311-313; Menajem: AJ XV, X 373-379; Simón: BJ II, VII 111-113 = AJ XVII, XIII 346-348; Juan el Esenio: BJ II, XX 567; III, II 11. Sobre la práctica de la adivinación entre los esenios, véase JOSEFO, BJ II, VIII 159.

todos pensasen de este modo, la humanidad acabaría bien pronto. Estos, por tanto, experimentan sus esposas durante tres años... y se casan» (BJ II, VIII 13).

Consideradas en su conjunto, puede decirse que estas diferencias que presentan los esenios de Josefo y Filón en comparación con la comunidad de Qumrán, son puramente accidentales. En lo fundamental, tanto en cuanto se refiere a la organización de la comunidad como en lo tocante a las prácticas, a los ritos y a la doctrina, las coincidencias entre las informaciones de Josefo y Filón y los textos de Qumrán son sorprendentes.

2. COMUNIDAD DE DAMASCO

Los judíos llaman *gueniza* a una habitación aneja a las sinagogas, en la que depositan los textos bíblicos y los libros litúrgicos muy usados que no sirven ya para el culto. En el año 1864 fue descubierta en la sinagoga de la ciudad vieja de El Cairo una antigua *gueniza*, que había permanecido oculta durante varios siglos y en la que se contenían cientos de manuscritos que fueron a parar a Leningrado, a Nueva York, Cambridge, Londres, París, etc.

Entre estos manuscritos había dos, uno del siglo x y otro del siglo xii, que eran dos copias de una misma obra, la cual ha recibido el título de *Escrito o Documento de la Nueva Alianza en tierras de Damasco*; en forma abreviada, *Documento de Damasco*. A raíz de su publicación por Salomón Schechter en 1910¹⁰⁵, fueron propuestas diversas hipótesis para identificar la secta judía a la que se refería y de la que procedía este documento. Entre los nombres que se barajaban estaban los saduceos, los fariseos, los dositeos, los ebionitas, los caraitas...¹⁰⁶. Pero nadie mencionó los esenios fuera de Israel Leví, que relacionó expresamente la secta de Damasco y los esenios¹⁰⁷.

¹⁰⁵ S. SCHECHTER, *Documents of Jewish Sectaries. I: Fragments of a Zadokite Work, edited from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah. Collection now in possession of the University Library, Cambridge, and provided with an English traduction, introduction and notes* (Cambridge 1910).

¹⁰⁶ El P. Lagrange (*La secte de la nouvelle alliance au pays de Damas*: RB [1912] 3-21) da un resumen de todas las distintas sentencias propuestas.

¹⁰⁷ REJ 63 (1912) 10. Tomada la cita de A. DUPONT-SOMMER, *Les Écrits...* p.160-161 nota 1.

La presencia de nueve copias del *Documento de Damasco* en las cuevas de Qumrán refrenda plenamente la intuición de Israel Levi. Los nuevos descubrimientos demuestran claramente la estrecha relación entre la secta de Damasco y la comunidad de Qumrán. Muchos autores creen incluso que se trata de dos tiempos o fases de la misma comunidad. Más aún, hay quien piensa que «Damasco» no debe entenderse en sentido literal, sino como símbolo de la región de Qumrán. Por tanto, cuando el *Documento de Damasco* dice: «los penitentes de Israel abandonaron Judea para exiliarse en la tierra de Damasco» (6,5), esta «tierra de Damasco» significaría en realidad la región de Qumrán ¹⁰⁸.

Por mi parte, creo que «Damasco» debe entenderse en sentido literal. Ciertamente, entre la secta de Damasco y la comunidad de Qumrán existen coincidencias esenciales y hasta puede tratarse de la misma comunidad en dos fases sucesivas de su vida ¹⁰⁹. Pero al mismo tiempo la organización y la vida de los «campos» de Damasco presenta algunas diferencias con relación a la organización y a la vida de la comunidad de Qumrán.

En Qumrán vimos que eran necesarios un año de postulanado y dos de noviciado para iniciarse plenamente en la comunidad. En Damasco, la entrada está mucho más simplificada: basta con presentarse al inspector general (14,11) y, previo un juramento (15,5-7), queda el candidato constituido en miembro formal. Además de los dos estratos sociales en que se dividía la comunidad de Qumrán, clero y laicado, en Damasco se habla de una tercera categoría, los prosélitos.

¹⁰⁸ El nombre de Damasco como símbolo de tierra de exilio podía tener su punto de partida en Am 5,27.

¹⁰⁹ Entre las coincidencias más significativas entre Qumrán y Damasco pueden citarse:

- la presencia en uno y otro caso del «Maestro de justicia»;
 - la preeminencia que en ambos casos tienen los «hijos de Sadoc»;
 - la doctrina mesiánica;
 - el modo de interpretar la Escritura;
 - la organización es muy similar;
 - existen incluso contactos literarios:
- 1QS 1,3-6 con DD 2,15ss (3,1-2);
 1QS 1,24-26 con DD 20,28-30;
 1QS 2,19-22 con DD 14,3-4; (17,2);
 1QS 5,4-5 con DD 2,16; (3,25);
 1QS 5,26-6,1 con DD 9,6-7; (10,2.5);
 1QS 6,3-4 con DD 18,2; (15,5);
 1QS 9,11-12 con DD 12,23-13,1, etc.

Todo hace pensar que en Qumrán se trataba de célibes que vivían en régimen comunitario. En los «campos» de Damasco, en cambio, se vive en régimen familiar:

«Si viven en campos, según la costumbre del país; si se casan y engendran hijos, que lo hagan de acuerdo con la Ley, según las prescripciones del derecho, conforme a lo ordenado por la Ley cuando habla de las relaciones entre marido y mujer, entre padre e hijo» (DD 7,6-9).

Otra prueba del régimen familiar de la vida de los campos de Damasco se halla en su preocupación por reglamentar la vida matrimonial: se prohíbe el matrimonio con una segunda mujer mientras viva la primera (4,19). Es decir, se condena la poligamia. El *Documento de Damasco* se esfuerza, incluso, por justificar en este punto la conducta de David, diciendo que vivió antes de Sadoc, que fue cuando apareció el libro de la Ley y empezó la verdadera revelación. En distintos pasajes del DD encontramos otras prescripciones relativas a la pureza matrimonial (9,18; 13,6-13; 14,8; 15,8.14).

En cuanto a la vida comunitaria, una de las características más salientes de la vida de Qumrán, en Damasco nunca se habla de la mesa en común ni del banquete sagrado. La comunión de bienes tampoco está tan acentuada como en Qumrán, pues en el DD se habla de propietarios particulares (9,10-16). Según la columna 14,12-16, los miembros de los campos de Damasco entregaban al inspector general el jornal de dos días al mes; el resto lo retenían ellos para satisfacer sus necesidades personales, atender a los pobres, etc. Es decir, en Damasco, la comunidad de bienes es sólo parcial.

En Qumrán, la ruptura con el templo era total; en Damasco, en cambio, está previsto el envío de ofrendas y sacrificios al templo de Jerusalén y se dan normas para observarlas durante la estancia en la ciudad santa (DD 11,19-12,2).

3. TERAPEUTAS

Terapeutas se llaman los miembros de una secta de la comunidad judía de Egipto. No se puede identificar esta secta con la comunidad de Qumrán. Es cierto que Qumrán parece haber tenido algunas relaciones con Egipto: las tinajas, v.gr., han

sido comparadas con dos egipcias que se conservan en el Museo de Turín, de tiempo ptolemaico; la postura de los esqueletos en el cementerio de Qumrán es paralela a la costumbre egipcia... ¹¹⁰.

Sin embargo, hay diferencias que afectan a la esencia misma de ambas comunidades: mientras la comunidad de Qumrán es esencialmente vida en común, pues en común piensan, obran y se perfeccionan, en Egipto, los terapeutas cumplen una regla y practican una ascesis de tipo individualista: en privado estudian, oran y meditan, y sólo los sábados o con ocasión de otras fiestas se reúnen en un culto común.

Todo esto hace imposible una identificación entre los terapeutas de Egipto y las comunidades de Palestina; mas, ello no obstante, existen otros varios elementos que colocan a los terapeutas dentro del gran movimiento esenio.

Los dos grupos llevan vida monástica, aunque de tipo diferente. Los dos saludaban y despedían al sol con oraciones:

«Los terapeutas hacen oración dos veces al día, al amanecer y por la tarde. A la salida del sol piden un día hermoso y brillante en el verdadero sentido de la luz celestial que ellos desean para sus mentes» ¹¹¹.

En esta cita aparecen asociadas la luz y la verdad, tomadas las dos en un sentido trascendente, lo cual nos sitúa en ambiente qumránita.

«Ocupan todo el día, desde por la mañana pronto hasta la noche, en ejercicios espirituales. Leen las Escrituras Sagradas y buscan sabiduría en la filosofía de sus mayores por medio de una interpretación alegórica, ya que piensan que las palabras del texto son símbolos de un sentido latente cuya misteriosa naturaleza se nos revelará por el estudio».

También aquí van más o menos paralelos ambos grupos: los hombres de Qumrán no empleaban todo el día en el estudio de la Ley, ya que tenían otras varias ocupaciones. Pero

¹¹⁰ ThLZ (1953) 653ss.

¹¹¹ Todas las citas sobre los terapeutas están tomadas de W. H. BROWN-LEE, *A Comparison of the Covenants of the Dead Sea Scrolls with prechristian Jewish Sects*: BA (1950) 66-69.

también en la *Regla de Qumrán* se dice que, dondequiera que coincidan diez hombres, allí ha de haber uno entregado al estudio de la Ley día y noche... (6,6ss).

Los terapeutas, lo mismo que los hombres de Qumrán, componían nuevos himnos para alabar al Señor:

«Los terapeutas no se limitan a la contemplación, sino que componen himnos y salmos al Señor en toda suerte de metro y melodía...»

Los terapeutas vivían cada uno en su pequeña casa a modo de ermitaños, no lejos de Alejandría, en las riberas del lago Mareotis.

Su vida de renuncia a las riquezas y cosas de este mundo estaba centrada en la contemplación de Dios y estudio de la Ley. Su método de estudio y contemplación, buscando el sentido alegórico de la Sagrada Escritura y esforzándose por penetrar el sentido profundo y misterioso de la letra, pone un fondo de sabor griego en la vida de los terapeutas.

Llevaban una vida de gran austeridad: hacían una sola comida al día, comida frugal, y agua por única bebida.

Consagraban su cuerpo a Dios por la virginidad, y, en paralelo admirable con los hombres, encontramos también la rama de mujeres, que, entregadas a la ascesis, se conservaban vírgenes durante toda la vida ¹¹².

4. ASOCIACIONES JUDÍAS

Con ocasión de los hallazgos de Qumrán, el eminente rabinista S. Lieberman ha llamado la atención sobre las asociaciones judías o *haburoth*, de que nos hablan las fuentes rabínicas ¹¹³.

Lieberman se limita a indicar algunos de los paralelos existentes entre dichas asociaciones y la comunidad de Qumrán. Tomando como punto de partida el artículo de Lieberman, otro rabinista ilustre, el P. Vermès, ha hecho un estudio

¹¹² La fuente de información es FILÓN, *De vita contemplativa*, y EUSEBIO, *Historia eclesiástica* II 17. Filón, aficionado él personalmente a la filosofía griega, cuando habla de los terapeutas idealiza bastante y pone en su vida un fondo griego exagerado.

¹¹³ *The Discipline in the so-called Dead Sea Manual of Discipline*: JBL (1952) 199-206.

ulterior sobre las mismas en su libro sobre los manuscritos del desierto de Judá ¹¹⁴.

La información referente a estos grupos de judíos se halla esparcida por las principales obras rabínicas: *Mishna*, *Tosefta* y *Talmudes*.

Fin de la institución

Los judíos fervorosos, llevados por una gran fidelidad a la Ley y escrupulosidad en la observancia de todas las prescripciones relativas a la pureza, se reunían en pequeños grupos, que venían a ser las minorías que mantenían el nivel espiritual del pueblo.

Los miembros se comprometían a un más exacto cumplimiento de las leyes, la de los diezmos y purificaciones especialmente. Esta escrupulosidad en observar la pureza legal explica la oposición constante que aparece entre las asociaciones y «el pueblo de la tierra», es decir, el pueblo ignorante de la Ley. Debían evitar cuidadosamente cualquier contacto con él si no querían contraer impureza legal.

Entrada en la asociación

La entrada era un acto público que debía hacerse en presencia de tres miembros, por lo menos. A esta entrada previa seguía un examen del candidato: si éste practicaba ya la ley de los diezmos y pureza legal, ingresaba en la institución sin más. En caso contrario, quedaba sometido a un noviciado más o menos largo, nunca mayor de un año.

Mientras duraba la fidelidad de los miembros a los propósitos hechos, continuaba tranquilo en el seno de la comunidad. En caso contrario era expulsado de ella, y su nuevo ingreso dependía de la enmienda de su conducta. Podrían llegar a ser excluidos definitivamente.

En la terminología referente a la entrada de los miembros en la asociación, en la designación de éstos, lo mismo que en otros términos significativos, estamos tan cerca de Qumrán, que parece imposible negar toda dependencia.

¹¹⁴ O.c., p. 53-57.

Vida de las asociaciones

El mismo paralelismo se echa de ver en ciertos usos y costumbres propios de ambas asociaciones. Aparece ello claro en el espíritu separatista que provocó su origen y en el ambiente de exclusivismo que envuelve toda su vida. A este propósito tenemos prescripciones muy semejantes: compárese, v.gr., la prohibición que tenían los refugiados de Damasco de vender a paganos sus productos (12,9-10) con la prescripción del *Talmud* de Jerusalén, que dice:

«Todos están de acuerdo en que no se puede vender un montón de trigo, una cosecha de uvas u olivas, sino a un compañero sabio» ¹¹⁵.

Es decir, en ambos casos la perspectiva es la misma, evitar escrupulosamente todo contacto con el mundo gentil. Por lo tanto, el paralelismo de las asociaciones judías con el grupo de Qumrán y Damasco siempre lo encontramos en esta dirección: insistencia especial en la observancia de la pureza legal y, consiguientemente, un separatismo que afecta a toda su vida.

Sin embargo, son muchas y fundamentales las diferencias que separan ambos grupos. Aquí falta la vida común bajo aquella dirección de unos superiores; falta la comunidad de bienes, falta la atmósfera tan cargada de escatología que envolvía la vida de Qumrán y Damasco.

De los grupos que hemos incluido dentro del movimiento esenio es éste el más distanciado. La mayor importancia de estas asociaciones, supuesto su origen en los siglos antes de Jesucristo ¹¹⁶, radica en que son un exponente más de lo atormentada que estaba la comunidad judía en el momento anterior al cristianismo por divisiones y tendencias diferentes.

¹¹⁵ *Dam.* VI 6.

¹¹⁶ G. Vermès (*Les manuscrits du Désert de Juda* [Tournai 1953] p.56-57) aduce varias hipótesis sobre el origen de estas asociaciones; él se inclina por la de S. Mendelsohn, según la cual habrían tenido su origen en tiempo de los Macabeos, en los medios ambientes profundamente apegados a la piedad y a la pureza. La organización habría que colocarla en las últimas décadas del siglo II a. J. C.

5. LOS CARAÍTAS

Puestos a hablar de grupos judíos emparentados con el de Qumrán, vamos a terminar la lista con la secta de los caraítas, que, si bien posteriores en el tiempo, están estrechamente ligados en el espíritu y doctrina al movimiento esenio.

Por esto mismo se ha puesto hoy de moda la secta de los caraítas. Ya en 1910, a raíz de la publicación del *Documento de Damasco*, se llamó la atención sobre el parentesco que dicho documento tenía con la ideología de los caraítas¹¹⁷. Con motivo de los hallazgos en el desierto de Judá ha vuelto a ser la cuestión de actualidad, y hoy es ya opinión común que los grupos esenios constituyen la prehistoria de dicha secta, y que ésta hereda en gran parte el patrimonio de aquéllos.

Los caraítas son, de algún modo, los sucesores de los esenios, aunque más que sucesores directos son judíos reformadores que toman de ellos mucho de su espíritu de reforma. Los caraítas son, en el seno del judaísmo, lo que los protestantes son en medio de la Iglesia. Mientras éstos quieren desentenderse del elemento «tradición», para volver al texto escueto de la Sagrada Escritura, aquéllos se liberan de la tradición de la *Mishna* y de los *Talmudes*, para quedarse con la Ley de Moisés pura y limpia.

Generalmente se admite que fueron fundados en el siglo VIII por Anán¹¹⁸. Con dificultades en un principio, su número aumentó considerablemente en el siglo X y siguientes. En España estuvo la secta bien representada, y fueron los primeros en salir el día de la expulsión. A partir de este momento, el centro principal de la secta caraíta ha sido Rusia.

El primero en llamar la atención sobre las posibles relaciones entre caraítas y manuscritos de Qumrán fue el doctor Albright. Recogió la insinuación el doctor Kahle y la desarrolló en una conferencia pronunciada en el Pontificio Instituto Bí-

¹¹⁷ M.-J. LAGRANGE, *La secte juive de la nouvelle alliance au pays de Damas*: RB (1912) 332-334.

¹¹⁸ S. Szyszman aboga por una fecha anterior, apoyado en un texto de Makrizi, que Silvestre de Sacy recoge en su antología árabe. Según esta opinión, el cisma caraíta habría tenido lugar en el reinado de Alejandro Janneo. Véanse los textos en VT (1952) 344-346.

blico de Roma¹¹⁹. Y, por fin, intervino un especialista en la materia, S. Szyszman, quien concluye su artículo diciendo:

«Es claro que la ideología de la Nueva Alianza ha ejercido una influencia grande sobre el caraitismo».

De ahí proviene la analogía en la legislación religiosa y en lo referente a costumbres. La austeridad de los caraítas evoca el medio ambiente que produjeron los manuscritos de Qumrán. La castidad ocupa lugar de preferencia entre los caraítas: en sábado, v.gr., se abstienen de todo contacto sexual. Los ritos funerarios están igualmente en relación con los usos esenios: en la tumba, la cabeza del difunto está siempre vuelta hacia el sur¹²⁰.

Recuérdese que, por estos días del nacimiento de los caraítas, fue cuando tuvo lugar el famoso hallazgo de manuscritos antiguos en una cueva cerca de Jericó, según vimos por la carta del metropolitano Timoteo.

Además, autores caraítas del siglo X hablan abiertamente de los escritos de Sadoc, discípulo de Antígono de Soko (s.III a. J.C.), que se consideraba el fundador de los saduceos. Hablan, asimismo, de una secta llamada «al-Magariya» (= los hombres de la cueva), porque sus libros—entre los cuales figuraba una obra de Filón—fueron encontrados en una cueva.

Estos libros son, probablemente, los mismos de la carta del arzobispo Timoteo. Es decir, que los autores caraítas conocían esta literatura, proveniente de una cueva cercana a Jericó; verosíblemente, una de nuestras cuevas de Qumrán; y, por tanto, se explica perfectamente la impronta qumránita que lleva la secta de los caraítas, pues su nacimiento coincidió con el hallazgo de esta literatura, que sin duda alguna tuvieron entre sus manos¹²¹.

¹¹⁹ W. H. BROWNLEE, *The Dead Sea Manual of Discipline. Translation and notes* (New Haven 1951) p.58 y 60.

¹²⁰ A propos du Karaïsme et des textes de la Mer Morte: VT (1952) 343-348.

¹²¹ G. VERMÈS, o.c., p.105-108.

TERCERA PARTE

SIGNIFICADO DE LOS DESCUBRIMIENTOS



CAPÍTULO I
LOS MANUSCRITOS DEL DESIERTO DE JUDA
Y EL ANTIGUO TESTAMENTO

I. Historia del texto del Antiguo Testamento

a) ANTES DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Para hacer más ostensible el significado de los nuevos descubrimientos respecto del texto hebreo del Antiguo Testamento, conviene tener presente la situación en que se hallaba en este punto la ciencia bíblica antes de 1946.

1. Los tres códices hebreos más antiguos

Antes de 1946, las copias más antiguas del Antiguo Testamento eran tres códices hebreos fechados entre los siglos ix y xi de nuestra era. Los tres tuvieron su origen en el seno de la famosa familia caraíta de los Ben Aser, que, durante seis generaciones, protagonizó los trabajos bíblicos en la escuela de Tiberíades, entre la mitad del siglo viii y el siglo x.

El códice de El Cairo.—Conocido bajo la sigla «C», el códice de El Cairo fue escrito en el año 895 de nuestra era por Moisés ben Aser. Contiene los Profetas anteriores (Josué, Jueces, Samuel, Reyes) y los Profetas posteriores (Is, Jer, Ez y los doce Profetas menores). Moisés ben Aser escribió el códice para Ya'abes ben Salomón, un caraíta que había preparado el pergamino con sus propias manos. Ya'abes ben Salomón lo regaló a la comunidad caraíta de Jerusalén. En 1099, cuando los cruzados entraron en la Ciudad Santa, se incautaron, entre otras cosas, de los libros sagrados, y entre ellos estaba nuestro códice. Cuando, en 1106, el rey Balduino devolvió a los judíos sus libros, el códice de los Profetas fue a parar a la comunidad caraíta de El Cairo, donde se ha conservado hasta hoy.

El códice de Alepo.—Conocido bajo la sigla «A», el códice de Alepo fue escrito por Salomón ben Buy'a y Aarón ben Moisés ben Aser; el primero escribió las consonantes, y el segundo

añadió las vocales y la *masora*. Se viene fechando hacia el año 930 de nuestra era. Lo mismo que el anterior, también este código fue donado a la comunidad caraita de Jerusalén. Luego estuvo en El Cairo, en la llamada sinagoga de Jerusalén. Aquí lo vio Maimónides (m. en 1204), que tiene para él palabras de elogio. Si bien no se sabe ni cómo ni cuándo fue trasladado allí, lo cierto es que, a mediados del siglo xv, nuestro código se encontraba ya en la sinagoga sefardita de Alepo (Siria), donde reposó en paz hasta la reciente contienda árabe-israelí. En 1947, durante los atentados árabes contra las comunidades judías y sus cosas, también el famoso código sufrió las consecuencias del conflicto y hasta se creyó por algún tiempo que había desaparecido totalmente víctima de las llamas. Pero durante 1958 se supo que, si bien muy deteriorado (falta el Pentateuco hasta Dt 28,17; lo mismo que parte del 2 Re; Jer; Profetas menores; 2 Cr; Sal 15,1 al 25,2; Cant 3,11 hasta el final; y todo el Eccl, Lam, Est, Dan, Esd, Neh), el código de Alepo había logrado refugiarse en Israel, donde está siendo empleado como base de la edición crítica del Antiguo Testamento que prepara la Universidad Hebrea¹.

El código de Leningrado.—Conocido bajo la sigla «L», y también B 19.^a, el código de Leningrado está relacionado asimismo con la familia ben Aser; según dice una nota al final del manuscrito, éste fue provisto de vocales y anotado de acuerdo con un original corregido y anotado por Aarón ben Moisés ben Aser. Lo mismo que el de Alepo antes de su reciente mutilación, el código de Leningrado contiene todos los

¹ El código de Alepo fue elaborado con exquisito cuidado y era tenido por el código arquetipo o ideal. Se leía solamente en las grandes fiestas: Pascua, Pentecostés y Tabernáculos. Sólo se podía usar para confrontar y cotejar con él los demás códigos, pero nunca como texto de estudio. Paul Kahle quiso adoptarlo como texto-base de la tercera edición de su *Biblia hebraica*, pero no lo pudo conseguir, pues los rabinos de la sinagoga de Alepo no le dieron acceso a él. El código seguía siendo para ellos tan sagrado como lo fuera para sus ascendientes, que consideraban una profanación someterlo a un estudio científico. Cuando Umberto Cassuto quiso publicar para el naciente Estado de Israel una edición crítica del AT, también pretendió consultar el código de Alepo. Dice él mismo: «Yo soy el solo entre los modernos que ha obtenido permiso (¡y con cuán grandes y numerosas dificultades!) para estudiar a gusto este código. A pesar de todos mis esfuerzos, no pude obtener permiso para fotografiarlo, pues los dirigentes de la comunidad judía de Alepo tenían quedar expuestos a todas las maldiciones que se contenían en el código» (VT [1953] 418). Véase S. SZYSZMAN, *La famille des masorètes karaïtes Ben Asher et le «Codex Alepensis»*: RB 73 (1966) 351-551.

libros hebreos del Antiguo Testamento. Fue copiado en El Cairo en el año 1009 de nuestra era. Este es el código utilizado por Kittel-Kahle como base de su *Biblia hebraica* a partir de la 3.^a edición (año 1929)².

El papiro Nash.—Antes de los descubrimientos del mar Muerto, el único manuscrito antiguo era el llamado papiro Nash. Fue adquirido por W. L. Nash en Egipto, y lo publicó S. A. Cooke en 1903³. Solamente en 1937 recibió una datación correcta por parte de W. F. Albright, que lo fechó, basado en la paleografía, en el período macabeo, entre el 165 y 37 a. J.C.⁴. Lo mismo que las filacterias y las mezuzas, el papiro Nash no es propiamente un manuscrito bíblico, sino una tira de pergamino en la que van escritos distintos textos sagrados. Concretamente, el papiro Nash contiene el decálogo (Ex 20,2-17 = Dt 5,6-21) y el *shema* (Dt 6,4-5).

2. Uniformidad monolítica del texto masorético (TM)

Cuando en 1776 B. F. Kennicott intentó hacer una edición crítica del Antiguo Testamento, examinó 261 códigos directamente, y tuvo a su disposición pasajes provenientes de otros 349 códigos más, y apenas si encontró entre ellos diferencias de importancia⁵. Lo mismo le ocurrió a Juan Bernardo de Rossi cuando, unos años más tarde, se gloriaba de tener en su poder 310 manuscritos más que su antecesor⁶.

Esta uniformidad monolítica, comprobada con sorpresa por Kennicott y De Rossi en la selva de códigos y demás testigos

² A partir de los siglos xi y xii empiezan ya las famosas colecciones de códigos. Son célebres las dos colecciones de A. Firkovitch, judío caraita que vivió en la península de Crimea en el siglo pasado (1785-1874). Una sola de estas colecciones contaba con 1.582 manuscritos de la Biblia hebrea, en pergamino; 725, en papel; a la misma pertenecían 159 rollos en pergamino y cuero, 4.933 manuscritos hebreos y 1.243 árabes (P. KAHLE, *The Cairo Genizah* p.3). Estas colecciones de Firkovitch, casi íntegras, juntamente con otras más, fueron a parar a la Biblioteca de Leningrado, la más rica, quizá, en códigos y manuscritos de esta clase.

³ S. A. COOKE, *A Pre-Massoretic Biblical Papyrus*: PSBA (1903) 34-56.

⁴ W. F. ALBRIGHT, *A Biblical Fragment from the Maccabean Age: The Nash Papyrus*: JBL 56 (1937) 145-176; véase ahora *On the Date of the Scrolls from Ain Feshka and the Nash Papyrus*: BASOR 115 (1949) 10-19.

⁵ *Vetus Testamentum Hebraicum cum variis lectionibus*, 2 vols. (Oxford 1776-1780).

⁶ *Variae lectiones Veteris Testamenti ex immensa mss. editorumque codicum congerie haustae et ad...* 4 vols. (Parma 1784-1788).

del texto hebreo del Antiguo Testamento, se debe primordialmente a la obra de *unificación* que se operó sobre el texto sagrado en los primeros siglos de la era cristiana. Esta labor de unificación se realizó en dos tiempos: primero se llevó a cabo la unificación del texto consonántico (s.I-II d. J.C.), y siglos más tarde se reforzó la unificación mediante la adición de las vocales y demás anotaciones masoréticas (s.VI a VIII d. J.C.).

Según la tradición judía, la unificación del texto consonántico hebreo tuvo lugar a finales del siglo I y comienzos del siglo II de nuestra era. Por lo que se refiere a la *Torah*, la *Mishna* dice que dicha unificación se llevó a cabo en el concilio de Jabne (hacia el año 80 de nuestra era). Según las referencias de la *Mishna*, la unificación se llevó a cabo de manera bastante mecánica: los rabinos tenían ante sí los tres ejemplares que se conservaban en el templo de Jerusalén; si los tres ejemplares estaban de acuerdo, la elección no tenía duda; si dos de ellos coincidían contra el tercero, su texto era preferido sistemáticamente; si los tres manuscritos estaban en desacuerdo, se elegía la lección que se juzgaba más segura.

A pesar de todas sus imperfecciones, la obra de unificación del texto sagrado llevada a cabo por los rabinos es una obra meritoria, digna de alabanza. En el fondo no era más que un primer intento de edición crítica del Antiguo Testamento, siempre plausible y encomiable. El desacierto y el error de los rabinos estuvo en que, una vez elegido un texto determinado del Antiguo Testamento, se prohibieron y se proscribieron todos los demás.

Conviene tener en cuenta que el primer período de la historia del texto hebreo del Antiguo Testamento, a saber, desde que empiezan a aparecer los primeros libros hasta la unificación realizada por los rabinos en Jabne, se caracteriza precisamente por su fluidez y por la pluralidad de lecciones y recensiones. Es el período de formación, y los libros no han alcanzado todavía su forma fija y estereotipada. Recuérdese que hubo libros, por ejemplo, Jeremías, que conocieron varias ediciones, diferentes unas de otras. Todo ello explica la existencia de pluralidad y diversidad de copias y recensiones de los libros del Antiguo Testamento durante el primer período de su historia. Fue precisamente esta diversidad la que motivó el paso de los rabinos de Jabne en busca de la unidad.

Como ya queda dicho, el esfuerzo unificador de los rabinos no es censurable en sí mismo, en su aspecto positivo. La que es censurable por el perjuicio que causó a la crítica textual posterior fue la proscripción y la eliminación de todos los demás textos y de todo el material que no estaba de acuerdo con el texto elegido. Es algo así como si R. Kittel o Kahle hubieran destruido todos los códices y todos los manuscritos una vez que hicieron su edición crítica. Tal medida hubiera privado a la ciencia crítica del futuro del material que le permitiera el intento de nuevas ediciones críticas, basadas en los nuevos medios y métodos, cada vez más abundantes y más perfectos.

La unificación del texto consonántico llevada a cabo por los rabinos resultaba imperfecta e incompleta, pues podía darse el caso de grupos y combinaciones de consonantes exactamente iguales, con distinta significación, según la flexión y la pronunciación que se les diera. Así, por ejemplo, el grupo consonántico K T B, al cual va asociada la idea de escribir, puede presentar y recibir flexiones y pronunciaciones distintas con distintas significaciones también: KaTaB = él escribió / Ke-ToB = escribe tú / KoTeB = el que escribe o escribiente; KeTaB = escrito, etc. Cierto, ya desde antes del exilio babilónico se habían adoptado algunas consonantes para que sirvieran también de vocales, pero se trataba de un sistema muy limitado e imperfecto. Fue en el siglo VI de nuestra era cuando se sintió la necesidad urgente de dotar al texto consonántico de un sistema de vocales que asegurara una lectura uniforme y precisa. Mientras el hebreo había sido lengua viva, la lectura del texto sagrado no implicaba dificultades, ya que se iba transmitiendo de viva voz la pronunciación justa y exacta. Pero cuando el hebreo pasó a ser lengua muerta, se empezó a perder la tradición fonética y empezaron las incertidumbres sobre el modo concreto de leer las distintas palabras o grupos consonánticos. Nos hallamos ante un fenómeno similar al de una melodía popular que es transmitida de oído durante algún tiempo, pero que luego es necesario anotar musicalmente si no queremos que se deforme o se olvide.

Fueron elaborados dos sistemas de vocales, uno en la escuela de Babilonia y otro en la de Tiberíades. Triunfó y se generalizó el sistema de Tiberíades. Los autores judíos que

dotaron al texto consonántico de vocales reciben el nombre de «masoretas», palabra derivada de *massoret* o *massorah*, que significa «tradición». De ahí la denominación de texto masorético (= texto tradicional), que recibe el texto consonántico unificado por los rabinos y dotado de vocales por los masoretas. En realidad, la obra de los masoretas no sólo se refería a los sistemas de vocalización, sino que comprendía además un conjunto de observaciones críticas: acentos, puntos diacríticos y ortográficos, notas marginales, datos estadísticos, etc.; todo un férreo molde en que quedó encerrado el texto hebreo durante los siglos VI al VIII de nuestra era y que lo ha conservado casi inmutable hasta nuestros días.

b) DESPUÉS DE LOS DESCUBRIMIENTOS

El material bíblico escrito hallado en las cuevas de Qumrán y en otras áreas del desierto de Judá es tan abundante y tan variado, que puede decirse sin miedo a exagerar que, a partir de dichos descubrimientos, la historia del texto del Antiguo Testamento ha cambiado de aspecto y configuración. Los descubrimientos del desierto de Judá abren una nueva era en la historia de la crítica textual del Antiguo Testamento. El significado de los nuevos descubrimientos con relación al texto sagrado se centra en dos puntos principales: su *antigüedad* y su *variedad*.

1. Manuscritos doce siglos más antiguos

Casi todos los 200 manuscritos del Antiguo Testamento procedentes del desierto de Judá son anteriores a la segunda revolución judía (año 132 al 135 d. J.C.). La casi totalidad son anteriores a la primera revolución (año 66 a 73 d. J.C.), incluso anteriores a la era cristiana. Algunos procedentes de 4Q se remontan hasta el siglo III a. J.C. He aquí las fechas propuestas por F. M. Cross para los más antiguos: 4QEx^t, ca. 250 a. J.C.; 4QSam^b, ca. 200 a. J.C.; 4QJer^a, ca. 175 a. J.C.

Quiere esto decir que, con los nuevos manuscritos, retrocedemos diez, once y hasta doce siglos más atrás del código de El Cairo, el manuscrito más antiguo del Antiguo Testamento hasta 1946 (excepción hecha del papiro Nash). Es tal el avance, o más propiamente el retroceso, que los nuevos ma-

nuscritos suponen en la historia del texto del Antiguo Testamento, que en algunos casos nos colocan a sólo cien años de distancia de los textos originales e incluso menos. Los fragmentos del Eclesiastés de la cueva 4 de Qumrán (4QQoh^a) y los del Eclesiástico de Masada, por ejemplo, distan solamente unos cien años de los autores originales. Un manuscrito de Daniel (4QDn^a) se coloca a solos unos cincuenta años de la fecha de composición del original (hacia el 164 a. J. C.). Nadie se hubiera atrevido a soñar siquiera en esta posibilidad antes de 1946. Hechos de este género son muy raros en las obras antiguas. Incluso los papiros de Egipto referentes a los autores clásicos no se acercan tanto a los originales como sucede en el caso de los manuscritos de Qumrán con relación a los libros del Antiguo Testamento.

2. Se recupera la pluralidad inicial

El significado de los manuscritos del desierto de Judá adquiere más relieve cuando se tiene en cuenta que en su casi totalidad son anteriores a la unificación del texto llevada a cabo por los rabinos del siglo I-II de nuestra era. La tradición judía coloca las primeras medidas de unificación en el concilio de Jabne (hacia el año 80 de nuestra era). Para esta fecha ya estaban depositados en las cuevas todos los manuscritos de la región de Qumrán y parte de los demás. El hecho de pertenecer a una secta cismática y el hecho de encontrarse en pleno desierto, lejos de la pública circulación, debieron de contribuir también a salvar todo el material recientemente descubierto del naufragio universal decretado por el judaísmo oficial.

Dado que las dos copias de Isaías de la primera cueva de Qumrán, las primeras en publicarse (años 1950 y 1954), apoyaban fundamentalmente el TM, en el mundo científico e incluso en la opinión pública, pues la noticia llegó hasta la gran masa, quedó clavada la impresión de que los nuevos descubrimientos constituían una aplastante confirmación y refrendo del texto hebreo tradicional que había llegado hasta nosotros.

Las publicaciones y estudios posteriores, especialmente los realizados sobre los manuscritos bíblicos de la cueva 4 de Qumrán, han demostrado que, junto a una parte de manuscritos, quizá la mayoría, que apoyan al texto masorético, existen otros que se apartan de él. Aunque pudiera sonar a paradoja, para

la crítica textual son tanto o más importantes los segundos que los primeros. Esta coincidencia y divergencia de los nuevos manuscritos con relación al TM no es la misma para todos los libros del Antiguo Testamento. De ahí la necesidad de proceder por partes. Seguiremos la división y el orden del Canon judío: *Torah*, Profetas anteriores, Profetas posteriores, Escritos.

La *Torah* (= el Pentateuco) es una de las partes del Canon judío mejor representadas entre los recientes descubrimientos. Solamente en las cuevas de Qumrán se han encontrado 15 manuscritos fragmentados del Génesis, otros 15 del Exodo, 9 del Levítico, 6 de los Números y 25 del Deuteronomio. La mayor parte de todo este material pertenece a 4Q y está sin publicar. A juzgar, sin embargo, por los fragmentos ya publicados y según las noticias avanzadas por algunos de los miembros del equipo que trabaja en la publicación del material restante (especialmente Milik, Skehan y Cross), se puede afirmar que los manuscritos de los libros del Pentateuco de la región de Qumrán, y lo mismo los de las demás áreas del desierto de Judá, se distribuyen en tres grandes familias, representadas por el TM, por el original hebreo que tradujeron los Setenta y por el Pentateuco samaritano. Ciertamente, la mayoría de los manuscritos representan un texto muy afín al TM, que puede ser calificado de protomasorético; pero existen asimismo manuscritos que se encuadran en las familias representadas por el prototipo hebreo de los Setenta y por el Pentateuco samaritano.

Dada la importancia de la traducción griega de los Setenta y la problemática que los nuevos descubrimientos han suscitado en torno a ella, le dedicaré más adelante un párrafo aparte. He aquí ahora algunas nociones sobre el *Pentateuco samaritano*. Aunque la historia no logra precisar exactamente el momento de la escisión, el carácter cismático de la comunidad samaritana respecto del judaísmo oficial es un hecho claro. Precisamente una de las notas características que los distingue del resto de los judíos es que no reconocen más escrituras sagradas que el Pentateuco, y éste en una recensión distinta de la del TM y del arquetipo hebreo de los Setenta. Algunos autores colocan el cisma samaritano, y lo mismo el origen de su Pentateuco, en los días de Nehemías (s.v a. J. C.). Prescindiendo ahora de la fecha de la escisión samaritana y fijándonos exclusivamente en

su Pentateuco, éste tiene, sin duda, un origen mucho más reciente. Según Mons. Skehan, el Pentateuco samaritano representaría una rama desgajada del tronco de la tradición palestinese y habría empezado a tener historia propia entre los samaritanos no antes de Juan Hircano, i.e., a finales del siglo II a. J. C.⁷

El carácter cismático de la comunidad samaritana explica también el hecho de que su Pentateuco haya sido, juntamente con el material escondido en el desierto de Judá, el único texto hebreo independiente que sobrevivió a las medidas de unificación decretadas por los rabinos a finales del siglo I d. J. C. Actualmente, el Pentateuco samaritano se conserva en varios manuscritos. De todos ellos, el más famoso y también el más antiguo es el que la reducida comunidad samaritana actual conserva en su sinagoga de Naplusa (Neápolis = Siquem). Cuando lo muestran a los visitantes, los samaritanos dicen que su rollo del Pentateuco fue escrito por Josué, sucesor de Moisés, trece años después de entrar en Canaán. En realidad se trata de un rollo integrado por piezas de distinta edad. Las partes más antiguas datan del siglo XI d. J. C. Este manuscrito de Naplusa ha sido publicado recientemente por F. Pérez Castro, como parte integrante de la *Biblia Polyglotta Matritensis*.⁸

N. B.—1.^a La existencia en Qumrán de un texto muy afín al TM parece desmentir la tradición judía recogida por la *Mishna*, según la cual el TM sería el resultado de una selección basada en los tres manuscritos del templo. Después de los recientes descubrimientos parece más probable pensar que lo único que hicieron los rabinos fue elegir un tipo de texto que ya existía y eliminar todos los demás.

2.^a Los manuscritos bíblicos de wadi Murabba'at y wadi Jabra, pertenecientes a los guerrilleros de la segunda revolución judía (132 al 135 d. J. C.), coinciden de manera sistemática con el TM. Este hecho demuestra que, efectivamente, entre la primera y la segunda revolución judía se llevó a cabo la unificación del texto.

⁷ P. W. SKEHAN, *Exodus in the Samaritan Recension from Qumrán*: JBL 74 (1955) 182-187; ID., *The Biblical Scrolls from Qumrán and the Text of the Old Testament*: BA 28 (1965) 87-100; ID., *Samaritan Pentateuch*, en *The Jerome Biblical Commentary* (London 1968) p.566.

⁸ F. PÉREZ CASTRO, *Sefer Abisha* (Madrid 1959).

Los *Profetas anteriores* (Jos, Jue, Sam, Re) están representados en Qumrán por pocos manuscritos, y en general muy fragmentados. Serían dos manuscritos para Josué, tres para Jueces, tres para Samuel, cuatro para Reyes. Sin embargo, este reducido lote de manuscritos es el que ha despertado mayor interés entre los científicos y están llamados a influir profundamente en la crítica textual de este bloque de libros, particularmente los de Samuel⁹. De una manera general puede decirse que los manuscritos de este bloque presentan un tipo de texto bastante uniforme y afín al arquetipo hebreo de los Setenta. Esta afinidad con el original hebreo de los Setenta está muy acentuada en los tres manuscritos de Samuel de 4Q, que han sido detenidamente estudiados por F. M. Cross. El Cronista parece haber utilizado también un texto de Samuel más cercano al representado por los manuscritos de 4Q que no al TM. Todos estos factores vienen a dar, en el caso concreto de Samuel, un relieve especial al texto representado por los Setenta frente al TM. Este juicio valorativo, que ya había sido avanzado tímidamente por algunos autores, encuentra su feliz confirmación en los recientes descubrimientos.

Entre los *Profetas posteriores* (Is, Jer, Ez y los doce menores), el mejor representado es *Isaías* (18 manuscritos), uno de ellos completo y otro casi completo. En mayor o menor grado, los 18 manuscritos de *Isaías* representan un tipo de texto similar al TM. De los cuatro manuscritos de *Jeremías* aparecidos en Qumrán hay uno (4QJer^b) que representa un texto del mismo tipo que el de los Setenta. Este apoyo de 4QJer^b a la tradición textual representada por los Setenta es sumamente importante, ya que, en el caso concreto de *Jeremías*, el texto de los Setenta es una octava parte más corto que el TM, y el orden de sus partes también es diferente. Es decir, *Jeremías* ha llegado a nosotros en dos recensiones: una larga (TM) y otra corta (los Setenta). Hasta ahora la balanza estaba inclinada a favor del TM, pero los recientes descubrimientos pueden hacer cambiar las cosas. La hipótesis de un texto más sobrio y breve, representado por el arquetipo hebreo de los Setenta, ampliado y des-

⁹ J. D. SHENKEL, *Chronology and Recensional Development in the Greek Text of Kings*, en *Harvard Semitic Monographs* I (Cambridge 1968).

arrollado por los copistas posteriores (TM), empieza a ser tentadora¹⁰.

Los seis manuscritos de *Ezequiel* no plantean ningún problema especial. Se alínean con la tradición del TM. Si bien no han sido todavía muy estudiados, parece que puede afirmarse que los manuscritos de los *doce Profetas menores* (8 en Qumrán y uno en Murabb'at) todos ellos siguen más o menos de cerca la tradición del TM.

Los manuscritos pertenecientes a la tercera y última parte del Canon judío, los *Escritos*, hacen, a su vez, nuevas aportaciones para la historia del texto. El libro de *Job* se conserva en fragmentos pertenecientes a cuatro manuscritos, uno de ellos en escritura arcaica. Todos ellos, lo mismo que el *Targum de Job* de 11Q, se alínean con el TM. El libro de los *Salmos* es el mejor representado entre los nuevos manuscritos: restos de 31 manuscritos en Qumrán, cuatro de ellos son comentarios a los Salmos; uno, en wadi Jabra, y otro en Masada¹¹. El mejor conservado y más extenso es 11QPs^a, del siglo I d. J. C., publicado ya por J. A. Sanders¹². El interés de este manuscrito no radica tanto en los 40 salmos canónicos que conserva cuanto en las piezas no canónicas que van intercaladas entre aquéllos: dos composiciones independientes que nos eran ya conocidas por el salmo apócrifo n.151, conservado en los Setenta, por Sir 51,13-30 y por 2 Sam 23,7ss; dos himnos, conocidos también por las fuentes siríacas (han sido bautizados como los salmos 154 y 155); tres especies de salmos, desconocidos anteriormente; un pasaje en prosa que atribuye a David 4.050 obras poéticas; una especie de salmo que apostrofa a Sión, que se encuentra asimismo en 11QPs. En cuanto al texto de los Salmos se tiene la impresión de que los nuevos manuscritos no van a hacer grandes aportaciones. Los *Proverbios* están representados por fragmentos pertenecientes a dos rollos que siguen de cerca el TM. De *Daniel* se conocen ocho manuscritos. Desgraciadamente no resuelven el viejo problema del paso del hebreo

¹⁰ F. M. CROSS, JR., *The Contribution of the Qumrán Discoveries to the Study of the Biblical Text*: IEJ 16 (1966) 81-95; P. W. SKEHAN, *Hebrew Text of the Old Testament*, en *The Jerome Biblical Commentary* (London 1968) p.565.

¹¹ Véase CBQ (1965) 114.

¹² J. A. SANDERS, *The Psalms Scroll of Qumrán Cave XI*. Cornell University Press (Ithaca, New York 1967).

al arameo, y viceversa, ya que en los manuscritos de Qumrán se produce este fenómeno en los mismos pasajes en que ocurre en el TM. Los cinco libros conocidos con el nombre de *Megillot* están representados por cuatro manuscritos cada uno, *Rut*, *Cant*, *Lam*, y por dos el *Qo*. *Ester* está ausente totalmente de Qumrán. Posiblemente los qumránitas excluían este libro por razones de calendario y por antagonismo contra los asmoneos, entre los que el libro de *Ester* gozaba de gran favor. *Esdras* y *Crónicas* están pobremente representados por fragmentos pertenecientes a un manuscrito para cada uno.

3. La traducción griega de los Setenta

De todas las traducciones que se han hecho de la Biblia, la primera fue la griega. Según la leyenda recogida por Aristeas en su carta a Filócrates, la traducción griega habría sido un hecho casi milagroso. A instancias de su bibliotecario, Ptolomeo II Filadelfo (285 al 246 a. J. C.) solicitó del sumo sacerdote de Jerusalén un ejemplar de la Ley, con destino a la famosa biblioteca de Alejandría, y especialistas que la tradujeran al griego. El pontífice de Jerusalén accedió a los ruegos del rey egipcio y le envió la *Torah*, juntamente con 72 traductores, seis por cada una de las 12 tribus. Llegados a Egipto, los especialistas judíos fueron conducidos a la isla de Faros, enfrente de Alejandría, y allí, en setenta y dos días, hicieron una traducción de la *Torah* tan perfecta, que recibió la aprobación y elogios de la numerosa colonia judía de Alejandría, y también de los egipcios. La tradición posterior añadió todavía más rasgos legendarios: por ejemplo, que los 72 traductores habían sido instalados por separado en 72 celdas, y que al cabo de los setenta y dos días habían concluido 72 traducciones perfectamente coincidentes incluso en las palabras ¹³.

A pesar de su carácter legendario con fines apologéticos y propagandísticos, la carta de Aristeas aporta algunos datos interesantes: por ejemplo, que la traducción de la Ley al griego data de mediados del siglo III a. J. C. Además, nos da la semasiología de la denominación de «los Setenta» que recibe esta primera traducción griega de la Biblia: «Setenta» no es más que el número 72 de los supuestos traductores redondeado.

¹³ Aristeas to Philocrates (*Letter of Aristeas*), editada y traducida por Moses Hadas, en *Jewish Apocriphal Literature* (New York 1951) p.66-84.

La verdadera génesis de la traducción de los Setenta y su historia posterior hasta cristalizar en los grandes códices del siglo IV y V de nuestra era han sido cuestiones sumamente debatidas: ¿se trata de una verdadera traducción, hecha sobre un original hebreo, o es, más bien, la revisión y confluencia de muchas traducciones parciales, generalmente orales, anteriores? ¹⁴ En la hipótesis de una traducción directa de un original hebreo, ¿esta traducción permaneció invariable o fue revisada y rectificada? En la hipótesis de una traducción, ¿los traductores realizaron su trabajo con fidelidad o tradujeron libremente?

Todos estos y otros interrogantes más han venido pesando sobre la traducción de los Setenta hasta nuestros días. Los recientes descubrimientos los han puesto de máxima actualidad y han aportado factores nuevos de solución. La naturaleza de este libro no me permite descender a detalles en esta cuestión tan técnica. Me contentaré con algunas afirmaciones generales. Desde luego, la traducción de los Setenta ha sido extraordinariamente revalorizada por los nuevos descubrimientos. La presencia de una serie de manuscritos hebreos en las cuevas de Qumrán que apoyan la traducción de los Setenta frente al TM demuestra que los traductores no obraron con tanta libertad como se creía generalmente, sino que tradujeron fielmente el original hebreo que tenían delante. Lo que sucedía era que este original hebreo pertenecía en muchos casos a una familia distinta de la del TM. Los nuevos manuscritos hebreos, juntamente con el manuscrito griego de los Profetas menores, encontrado en wadi Jabra ¹⁵, y otros manuscritos de los Setenta de las cuevas de Qumrán, permiten esbozar una historia de la traducción de los Setenta bastante diferente de la que se suponía hasta ahora. Esta nueva historia comporta tres fases o etapas principales:

PRIMERA ETAPA: *Traducción de los Setenta en Alejandría*.— La primitiva traducción griega de los Setenta habría tenido su

¹⁴ Esta segunda parte de la disyuntiva ha sido defendida por P. Kahle; véanse *Masoreten des Westens*, vol. II: BWANT 14 (Stuttgart 1930); *The Cairo Geniza* (London 1947) p.132-179; *Die im August 1952 entdeckte Lederrolle mit dem griechischen Text der Kleinen Propheten und das Problem der Septuaginta*: TLZ 79 (1954) 81-94.

¹⁵ Este manuscrito ha sido publicado por D. Barthélemy, quien ha puesto de relieve magistralmente su significado para la historia de la versión griega de los Setenta; D. BARTHÉLEMY, *Les dévanciers d'Aquila*: VTSupp 10 (Leiden 1963).

origen en Alejandría a partir de mediados del siglo III a. J.C. Habría sido hecha sobre un texto hebreo perteneciente a la recensión que circulaba entre los judíos de Egipto. A este tipo de texto pertenecen 4QEx^a y 4QJer^b.

SEGUNDA ETAPA: *Primera revisión en Palestina*.—Durante los siglos II y I a. J.C., la traducción griega de los Setenta fue revisada en Palestina sobre un texto hebreo, entonces en vigencia, del tipo del que conservamos en los manuscritos de Samuel de 4Q, un texto distinto también del TM. Esta primera revisión de los Setenta es calificada por F. M. Cross de «proto-luciánica».

TERCERA ETAPA: *Segunda revisión en Palestina*.—A principios del siglo I d. J.C., o antes, partes de la Biblia griega fueron revisadas por segunda vez, de acuerdo con un texto de la familia del masorético, que puede ser calificada de proto-masorética. Esta recensión griega, llamada proto-teodoción o *Kai-ge*¹⁶, nos ha sido conservada en los fragmentos del manuscrito griego de los Profetas menores de wadi Jabra.

La llamada traducción de Aquila no sería en realidad más que una tercera revisión del texto griego hecha hacia el año 130 d. J.C. sobre el TM ya unificado. Es decir, tendríamos aquí todavía una cuarta etapa.

Estas sucesivas revisiones dieron al texto de los Setenta una inestabilidad que se refleja claramente en los códices y manuscritos llegados hasta nosotros. Por no citar más que un ejemplo, los códices B y A presentan dos textos del libro de los Jueces muy diferentes entre sí¹⁷.

II. Problemas literarios y Canon

Los manuscritos del desierto de Judá proyectan nueva luz sobre viejos problemas literarios en torno al Antiguo Testamento y a los apócrifos, y también sobre el problema del Canon. Me limitaré a enumerar algunos ejemplos. En la columna 27 de 1QIs^a se produce un fenómeno aparentemente intrascendente, pero que ha dado pie a la crítica literaria para

¹⁶ Recibe este nombre porque traduce el «wegam» hebreo por «kaige».

¹⁷ Véanse para una mayor información las obras de F. M. Cross y P. Skehan.

consideraciones de gran alcance. Ya desde finales del siglo XVIII, los críticos venían dividiendo la profecía de Isaías en dos partes, pertenecientes a épocas y autores distintos: la primera (c.1-39), del profeta Isaías del siglo VIII; la segunda (c.40-66) de un autor anónimo del tiempo del destierro. El rollo de 1QIs^a confirma plenamente la tesis de la crítica, si bien la división en 1QIs^a se produce, no entre los capítulos 39 y 40, sino entre los capítulos 33 y 34. En efecto, en vez de seguir inmediatamente después, como es costumbre, el capítulo 34 está separado del capítulo 33 por tres renglones vacíos al final de la columna 27. Además, la membrana de pergamino correspondiente tiene solamente dos columnas en vez de las cuatro habituales. El capítulo 34 empieza con una nueva membrana cosida a la anterior, y el texto se continúa ya sin interrupción hasta el final. Como se ve, todo está dispuesto en orden a subrayar la separación entre los capítulos 33 y 34: se dejan tres líneas en blanco y, además, se recorta la membrana correspondiente, para que el capítulo 34 empiece en una membrana nueva.

Todo induce a pensar en la existencia de dos colecciones iniciales independientes que se unieron más tarde para formar un solo volumen. Las diferencias de ortografía, de gramática, e incluso la misma disposición del texto subrayan la autonomía e independencia inicial de las dos partes.

Además de la importancia que tiene para el caso concreto de Isaías, este hecho tiene valor de signo y de indicio que nos pone en la pista de cómo se han podido formar otras profecías y libros bíblicos: Colecciones parciales iniciales que se han ido uniando e integrando hasta cristalizar en los libros actuales.

El comienzo de un pequeño rollo procedente de 4Q, que lleva el título de *Oración de Nabónido*, proyecta nueva luz sobre las fuentes del libro de Daniel. Por la historia sabíamos que el hijo y sucesor de Nabucodonosor no fue Baltasar, como dice la Biblia, sino Nabónido, el verdadero padre de Baltasar. Pero, durante la primera parte de su reinado, Nabónido vivió retirado en el oasis de Temán, en Arabia, mientras los cuales actuó de regente Baltasar; siempre había sido un misterio la retirada de Nabónido a Temán. Según algunos, se debería a motivos religiosos: seguir una tradición familiar de dar culto

a los dioses en el desierto de Arabia. Otros suponen que había contraído la malaria en la baja Mesopotamia y fue al desierto buscando ambiente seco y sano. Una inscripción dice que estaba perturbado. Entretanto, he aquí la sensacional historia aparecida entre los fragmentos arameos de 4Q: «Palabras de la oración hecha por Nabónido, rey de Asiria y de Babilonia, rey grande, cuando fue herido por una inflamación maligna, por decreto del Dios altísimo, en la ciudad de Temán: «Fui herido con una inflamación maligna por un período de siete años; fui relegado lejos de los hombres. Pero cuando hube confesado mis pecados y mis faltas, Dios me envió un exorcista. Era judío, uno de los exiliados en Babilonia. Me explicó y ordenó por escrito honrar y dar gloria al nombre del Dios Altísimo. Me escribió así: 'Mientras estabas herido por una inflamación maligna en la ciudad de Temán, por decreto del Dios Altísimo, durante siete años, tu orabas a los dioses hechos de plata y oro, de bronce y hierro, de madera, piedra y arcilla...'» 18.

Además de su valor histórico, la *Oración de Nabónido* tiene gran interés literario por la afinidad que presenta con los primeros capítulos del libro de Daniel. Concretamente, la segunda parte del capítulo IV, sobre la enfermedad de Nabucodonosor, parece estar calcada en la *Oración de Nabónido*: en ambos casos se habla de siete años, y en ambos casos los protagonistas recuperan la salud por el recurso al Dios Altísimo.

La presencia de los pretendidos *Salmos macabaicos* 19 en uno de los manuscritos de los Salmos de la cueva 4 de Qumrán 20, contemporáneo casi de los asmoneos, los supuestos protagonistas de dichos Salmos, según una teoría crítica, priva de toda probabilidad a esta hipótesis, ya que entre la composición de un salmo y su inclusión en una colección de carácter sagrado debe mediar un tiempo relativamente largo. En conclusión, si los llamados Salmos macabaicos son ya considera-

18 J. T. MILIK, «*Prière de Nabonide et autres écrits d'un cycle de Daniel*», RB 63 (1956) 407-415. Este texto de Qumrán presenta analogías interesantes con una inscripción de Nabónido descubierta en 1956 y publicada por C. J. Gadd (*The Harran Inscriptions of Nabonidus*: Anatolian Studies 8 [1958] 35-92).

19 Entre los salmos macabaicos se incluyen, entre otros, los salmos reales (2; 45; 110), cuyos protagonistas serían los asmoneos, reyes y sacerdotes al mismo tiempo.

20 F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumrán and Biblical Studies* (Garden City, New York 1961) p.165ss.

dos como canónicos en tiempo de los Macabeos, quiere decir que han sido compuestos bastantes años antes.

En cuanto a los *Apócrifos del Antiguo Testamento*, los recientes hallazgos no sólo enriquecen y amplían extraordinariamente este campo de la literatura judía, sino que, además, introducen en él nuevos puntos de vista y cambios importantes.

Los *Apócrifos del Antiguo Testamento* habían llegado hasta nosotros sólo a través de traducciones. El *Libro de los Jubileos*, por ejemplo, nos era conocido solamente a través de las versiones etiópica y latina, hechas, a su vez, sobre la traducción griega. Los fragmentos hebreos pertenecientes a once copias distintas, encontradas en las cuevas de Qumrán, demuestran que el original fue escrito en hebreo, y además nos permiten comprobar que el texto ha sido fielmente reproducido y conservado a través de las traducciones.

El *Libro de Enoc* se conservaba en la traducción etiópica, griega (en parte), eslava y hebrea tardía. En Qumrán se han recuperado una decena de copias en arameo de algunas de las secciones de este libro. Basado en estas copias de Qumrán, J. T. Milik llega a la siguiente conclusión: el núcleo original de este libro debió de estar formado por la historia de Enoc, es decir, su ascensión al cielo y la contemplación de la historia del mundo. A esta primera edición se unió más tarde la parte de carácter astronómico titulada *Apocalipsis de las semanas*. La sección correspondiente a las parábolas, que no se halla representada en los fragmentos de Qumrán, ha sido añadida más tarde en ambientes judeo-cristianos. Una génesis literaria similar propone también Milik para los *Testamentos de los Doce Patriarcas*: El hecho de que en Qumrán se hallen representados solamente los testamentos de *Leví* (tres copias en arameo) y *Neftalí* (una copia en hebreo), lleva a Milik a la conclusión de que los *Testamentos de los Doce Patriarcas* es una obra compuesta por un autor judío-cristiano, si bien se sirvió, en parte, de elementos preexistentes 21.

Desde un punto de vista dogmático, las tres comunidades interesadas consideran resuelto el problema del Canon: los judíos y protestantes reconocen el Canon corto, representado por el TM; y los católicos y ortodoxos reconocen el Canon largo,

21 J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (Paris 1957) p.29-34.

representado por los Setenta. Desde el punto de vista histórico, sin embargo, el argumento sigue siendo oscuro y debatido. El significado y aportación de los nuevos manuscritos en este terreno es realmente considerable. Se trata de una cuestión muy técnica, y el carácter del presente libro no permite bajar a detalles.

La aportación más significativa de los recientes descubrimientos radica, sin duda, en el hecho de que la comunidad de Qumrán no sólo conservaba los libros del *Canon* judío (menos Ester), sino que, además, poseía copias de otra serie de libros cuya sacralidad (canonicidad) probablemente admitía. De los deuterocanónicos se han encontrado varias copias, en sus respectivas lenguas originales, del *Eclesiástico* y de *Tobías*, y también está presente la carta de Jeremías (= Bar 6). También debía de gozar de gran estima entre los qumránitas el *Libro de los Jubileos* y algunas de las partes que formarían más tarde el *Libro de Enoc* y los *Testamentos de los Doce Patriarcas*.

CAPÍTULO II

LOS DESCUBRIMIENTOS DEL DESIERTO DE JUDÁ Y EL JUDAÍSMO

Según acabamos de ver, la aportación de los nuevos manuscritos respecto del texto bíblico consiste, en buena parte, en que con ellos recuperamos la pluralidad y variedad anterior a la unificación, que tuvo lugar a partir de finales del siglo I de nuestra era. Con relación al judaísmo, la importancia de los descubrimientos se orienta en una línea muy similar. La tendencia uniformista y las medidas unificadoras que triunfaron a partir de la primera revolución judía, no sólo afectaron al texto bíblico, sino al judaísmo en general. Mejor aún, se logró la unificación del texto bíblico, sin duda, porque se había conseguido la unificación dentro del judaísmo. Más que por vía de integración, la uniformidad debió de llevarse a cabo mediante el triunfo del fariseísmo sobre todas las demás sectas y tendencias, cuyas doctrinas y escritos fueron marginados. A partir de la revolución del 70, que culmina con la destrucción de Jerusalén, triunfa la secta farisea, y el judaísmo se hace monolítico.

En su obra clásica *El judaísmo en los primeros siglos de la Era cristiana* (1927), Jorge Foot Moore, famoso profesor de la Universidad de Harvard, sostenía que el judaísmo había permanecido sustancialmente el mismo desde el período precristiano, pasando por la caída de Jerusalén del año 70, que no habría afectado la esencia del judaísmo, hasta los tiempos de la *Mishna* y los *Talmudes*. Existía lo que el Dr. Moore llama un «judaísmo normativo», el cual permanece fundamentalmente invariable a través de todos estos períodos. Este «judaísmo normativo»—sigue diciendo el profesor de Harvard—hay que buscarlo en sus propias fuentes rabínicas. Los escritos de las sectas heterodoxas y la literatura apocalíptica no reflejan exactamente el carácter de este judaísmo y, consiguientemente, no merecen mucha atención cuando se trata de estudiar y reconstruir su genuina naturaleza. Como se ve, para el Dr. Moore, el judaísmo auténtico, tanto antes como después del siglo I de nuestra era, es el judaísmo *fariseo* o *rabínico*.

Esta postura había sido criticada y puesta en duda por muchos autores¹. Los nuevos descubrimientos del desierto de Judá inclinan definitivamente la balanza en favor de la oposición y en contra de la tesis clásica de Moore. El judaísmo que se refleja a través de los escritos de la secta esenia de Qumrán dista mucho del judaísmo monolítico fariseo, que se abre paso a partir de la caída de Jerusalén por obra de los rabinos. La tesis de un «judaísmo normativo» que permanece fundamentalmente invariable desde el período precristiano a través de los primeros siglos de nuestra era, es insostenible.

«Los documentos del desierto de Judá—dice el Dr. Cross—, proyectan toda su valiosa luz sobre el período creador y fluido que precede a la cristalización de la ortodoxia judía y cristiana, y esclarecen, por consiguiente, un momento crucial y definitivo para la civilización occidental»².

Por lo que se refiere al judaísmo, este período creador y fluido—explica M. Black—se caracteriza por una proliferación fecunda y vigorosa de grupos y sectas cuyo denominador común es una actitud inconformista frente al judaísmo oficial de Jerusalén, de tendencia farisea, centrado en el templo y en el

¹ Véase la obra de E. R. Goodenough (*Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, New York 1953).

² F. M. Cross, *Scrolls from the Wilderness of the Dead Sea* (University of California 1965) p.12.

sanedrín de la Ciudad Santa. Este judaísmo inconformista estaba representado en el norte de Palestina por los samaritanos, que eran antijerosolimitanos y antifariseos al mismo tiempo. En el sur, la heterodoxia estaba encarnada en la secta monástica y semimonástica de los esenios, cuyo centro principal se encontraba en las inmediaciones del mar Muerto. Samaritanos y esenios eran grupos fisíparos, pero les unía su común oposición al judaísmo de Jerusalén³.

Con los nuevos hallazgos recuperamos la literatura de uno de los principales grupos disidentes, que nos permite reconstruir en parte la pluralidad y variedad que caracterizó al judaísmo pre-rabinico y pre-monolítico.

Esta imagen de un judaísmo pluralista y fluido tiene consecuencias de gran alcance para el Nuevo Testamento. Muchas doctrinas neotestamentarias que antes se creían de origen persa o helénico, encuentran ahora en la literatura de Qumrán paralelismos sorprendentes. La escuela liberal, por ejemplo, veía influencias helénicas por todas partes en el evangelio de San Juan, y, apoyada en este hecho, retrasaba su composición hasta los años 130 y 150 de nuestra era. A raíz de los nuevos descubrimientos, las posiciones han cambiado radicalmente. W. F. Albright sostiene que, «en general, podemos decir enfáticamente que no existe ya base sólida para seguir datando ningún libro del Nuevo Testamento más tarde de los años 80 de nuestra era, es decir, dos largas generaciones antes de los años 130-150 defendidos por la crítica radical»⁴.

Precisamente el evangelio de San Juan es uno de los escri-

³ M. BLACK, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, en *The Scrolls and Christianity*, ed. por M. BLACK (London 1969) p.97-98. El Dr. Black se inclina a pensar que, entre los samaritanos y esenios, existían relaciones. De hecho, entre los manuscritos bíblicos de Qumrán los hay que apoyan la recensión del Pentateuco samaritano. Algunos testimonios patrísticos colocan un grupo de esenios en Samaria. J. Bowman (*Contact between Samaritan Sects and Qumrán*: VT 7 [1957] 184-189) sugiere que los esenios pueden ser una rama de los samaritanos. J. Massingberd Ford (*Can we exclude Samaritan Influence from Qumrán?*: RQ 6 [1967] 109-129) considera más probable la ascendencia de los esenios del tronco de los samaritanos que no del de los fariseos. Concluye su artículo diciendo: Aunque no podemos afirmar la identidad entre samaritanos y la secta de Qumrán, sin embargo, yo me inclino a pensar que la teología y el pensamiento samaritano han influido en la secta de Qumrán, e incluso es probable que gentes samaritanas hayan estado en Qumrán.

⁴ W. F. ALBRIGHT, *Recent Discoveries in Bible Lands* (New York 1955) p.136.

tos neotestamentarios que encuentran en Qumrán paralelismos más estrechos, y ahora se enraiza plenamente en la corriente más genuinamente judía. Lo mismo sucede con el pretendido gnosticismo helénico de las cartas de San Pablo. Por ejemplo, el término *mysterion*, que siempre se había creído de origen griego, lo encontramos empleado ahora profusamente en los escritos de Qumrán. Incluso ha aparecido un manuscrito que ha sido titulado el *Libro de los misterios*⁵.

Los descubrimientos de Masada y de los wadis Murabba'at, Seiyal, Mahras y Jabra, aportan datos importantísimos para reconstruir la historia de las dos revoluciones judías, la del 66-73 y la del 132-135, respectivamente. Igualmente, el lote de documentos de wadi Daliyeh viene a iluminar uno de los períodos más oscuros de la historia judía.

He creído que este capítulo sobre el significado de los descubrimientos con relación al judaísmo es el que menos interés ofrece para los lectores de este libro, y por ello me he limitado a enunciar el tema y enumerar algunos de sus principales aspectos.

CAPÍTULO III

LOS MANUSCRITOS DEL DESIERTO DE JUDÁ Y EL NUEVO TESTAMENTO

I. DECLARACIONES SENSACIONALISTAS

La celebridad que los descubrimientos del desierto de Judá han alcanzado, sobre todo entre los años 50 y 60, en que su impacto llegó hasta la prensa diaria y al gran público, se debe sin duda a la problemática e incluso a la polémica que han planteado en algunos ambientes en torno a los orígenes del cristianismo.

El 26 de mayo de 1950, el profesor de la Sorbona Dupont-Sommer tuvo una ponencia ante la Academia Francesa de Inscripciones y Letras¹ que, ampliada y desarrollada, daría

⁵ D. BARTHÉLEMY-J. T. MILIK, *Discoveries in the Judaean Desert I: Qumrán Cave I* p.102.

¹ *Observations sur le Commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte. Communication lue devant l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 26 mai 1950* (Paris 1950).

luego lugar a un pequeño libro ². Las afirmaciones del profesor francés provocaron amplia y profunda sensación, pues, según él, Jesús de Nazaret no sería más que una reencarnación del «Maestro de justicia», y, consiguientemente, la verdadera cuna del cristianismo no eran tanto Galilea o Jerusalén cuanto Qumrán. He aquí las palabras textuales de Dupont-Sommer:

«El Maestro galileo, tal como nos lo presentan los escritos del Nuevo Testamento, aparece, en muchos aspectos, como una sorprendente re-encarnación del «Maestro de justicia». Como aquél, también él predicó la penitencia, la pobreza, la humildad, el amor al prójimo, la castidad. Como aquél, ordenó la observancia de la Ley de Moisés, toda la Ley, pero una Ley completada, perfeccionada, gracias a sus propias revelaciones. Como aquél, fue el Elegido, el Mesías de Dios, el Mesías Redentor del mundo. Como aquél, fue objeto de la hostilidad de los sacerdotes y del partido de los saduceos. Como aquél, fue condenado y ajusticiado. Como aquél, ascendió a los cielos al lado de Dios. Como aquél, proclamó su juicio sobre Jerusalén, la cual, por haberle dado muerte, fue tomada y destruida por los romanos. Como aquél, volverá al fin de los siglos en calidad de juez soberano. Como aquél, fundó una Iglesia, cuyos fieles esperan vigilantes su glorioso retorno. En la Iglesia cristiana, lo mismo que en la Iglesia esenia, el rito central es la comida sacrificial, cuyos ministros son sacerdotes. En ambas Iglesias, a la cabeza de cada una de las comunidades parciales, hay un inspector, el «obispo». Y el ideal de ambas Iglesias es esencialmente el de la unidad, la comunión en el amor, que llega incluso a la comunidad de bienes» ³.

Dado que los manuscritos de Qumrán son anteriores, concluye Dupont-Sommer:

«Siempre que la semejanza sugiere u obliga a pensar en una dependencia, ésta es del cristianismo respecto de Qumrán» ⁴.

² A. DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte* (Paris 1950).

³ *Aperçus préliminaires...* p.121.

⁴ O.c., p.22.

«No es una única revolución la que suponen los documentos del mar Muerto en el campo de la exégesis bíblica; es—según se presiente ya—toda una cascada de revoluciones» ⁵.

A lo largo de las páginas que siguen a continuación se verá la gratuidad y apasionamiento con que está escrito este parangón. Ya desde ahora hay que advertir que Dupont-Sommer insiste sólo en las semejanzas y silencia las divergencias. E incluso las semejanzas son, en muchos casos, subjetivas y artificiales, conseguidas a base de violentar traducciones y suplir caprichosamente lagunas. En ningún texto de Qumrán se le califica al «Maestro de justicia» de Mesías ni de Redentor; no consta que haya sufrido muerte violenta, y mucho menos que haya sido crucificado; el hecho de su resurrección y la esperanza en su retorno son pura fantasía ⁶.

En realidad, Dupont-Sommer no hacía más que repetir una hipótesis propuesta ya por la escuela liberal a partir del siglo XVIII, a saber, la estrecha relación, más aún, la dependencia del cristianismo respecto de la secta de los esenios. Expresión y exponente de esta teoría es una carta de Federico II a D'Alembert en fecha 17 de octubre de 1770, en la que, entre otras cosas, le decía: «Jesús era propiamente un esenio; estaba imbuido de la moral de los esenios, que tiene, a su vez, mucho de la ética de Zenón» ⁷. Es famosa y significativa también en este sentido la definición de Ernesto Renán: «El cristianismo es un esenismo que alcanzó éxito y difusión». David Friedrich Strauss y Herman Graetz, figuras destacadas del liberalismo, se alinean en la misma dirección. El primero decía en 1872 que la conexión entre los orígenes del cristianismo y del esenismo es innegable, si bien no se puede demostrar positivamente. El segundo defendía con todo vigor que la relación histórica entre

⁵ O.c., p.117. Para valorar exactamente estas afirmaciones tan atrevidas y exaltadas de Dupont-Sommer, debe tenerse en cuenta: 1.º, que nos hallamos a raíz de los descubrimientos, que suelen ser siempre momentos de euforia y emoción; 2.º, Dupont-Sommer es un gran especialista en lenguas y civilizaciones semíticas, pero en su vida hubo una crisis religiosa que le llevó a perder la fe en la divinidad de Jesús, y este hecho condiciona fatalmente sus apreciaciones. Al traducir e interpretar los documentos de Qumrán no lo hace siempre con el rigor y honestidad debidos.

⁶ J. CARMIGNAC, *Le Docteur de Justice et Jésus-Christ* (Paris 1957).

⁷ Tomada la cita de A. DUPONT-SOMMER, *Les Ecrits Esséniens découverts près de la Mer Morte* (Paris 2º1960) p.22.

ambos movimientos no sólo era innegable, sino que era demostrable, y de hecho había sido demostrada. Graetz consideraba a Cristo como un profeta esenio, y a su doctrina como una doctrina esenia⁸.

La revista norteamericana «The New Yorker», muy ajena habitualmente a temas científicos, juzgó, sin embargo, de interés periodístico los manuscritos del mar Muerto, sobre todo en su relación con el Nuevo Testamento, y encargó al prestigioso periodista Edmund Wilson un largo artículo que habría de llenar prácticamente todo el número de mayo de 1955⁹. El éxito fue tan rotundo que en una semana se agotó la tirada. Cuando el artículo de Wilson fue editado en forma de libro, éste fue catalogado rápidamente entre los *best-seller*¹⁰.

Refiriéndose al éxito y difusión de los escritos de Wilson, el Dr. Millar Burrows, uno de los mejores especialistas en qumránología, dice que «los manuscritos del mar Muerto fueron descubiertos en los Estados Unidos en el año 1955».

Edmund Wilson es un periodista brillante y logró presentar los descubrimientos, que de suyo tienen ya un interés seminovelesco, en forma atrayente y sugestiva. Pero sin duda el mordiente mayor del relato de Wilson alcanza su momento cumbre cuando habla de la repercusión de los manuscritos en los fundamentos dogmáticos del cristianismo y también del judaísmo: «Los cristianos están desconcertados». «Los judíos también están desconcertados»¹¹. Esta es la sensación que crea en los lectores el libro de Wilson. Uno tiene la impresión de que los nuevos descubrimientos amenazan seriamente los cimientos dogmáticos del cristianismo y del judaísmo.

La habilidad periodística del autor y el afán desmedido de sensacionalismo en el autor y en los lectores son las razones de la difusión y éxito de esta obra, que carece de todo valor científico.

La conmoción provocada por los escritos de Wilson fue de mucho volumen por venir de la pluma de un célebre periodis-

⁸ Tomadas las citas de M. BLACK, *The Dead Sea Scrolls and Christian Origins*, en *The Scrolls and Christianity*, ed. por M. Black (London 1969) p.98.

⁹ *The New Yorker*, 14 de mayo de 1955.

¹⁰ EDMUND WILSON, *The Scrolls from the Dead Sea* (London 1955).

¹¹ O.c., p.106. Son palabras que Wilson pone en boca de D. Flusser, pero reflejan bien la sensación que el propio Wilson quiere crear en sus lectores.

ta y por llegar a través de una revista popular, pero no revistió mayor gravedad. Más dramático fue el suspense producido por la conferencia del Dr. J. M. Allegro a través de la BBC de Londres el 23 de enero de 1956. En ella confesaba tener documentos inéditos para probar que el «Maestro de justicia» había sido crucificado bajo el poder de Alejandro Janneo, que había sido enterrado por sus discípulos, los cuales esperaban su resurrección y su retorno como Mesías. Lo mismo repetía, días más tarde, en el «Times» de Nueva York del 6 de febrero de 1956 (p.37).

Estas afirmaciones revestían la máxima gravedad, pues esta vez venían, no ya de un periodista, sino de uno de los especialistas que formaban parte del equipo encargado de publicar los manuscritos. El Dr. Allegro tenía acceso al material que se hallaba depositado en el Museo Palestinese de Jerusalén, y sus declaraciones crearon un clima de ansiedad y dramatismo.

Los colegas de equipo, que, como se sabe, era interconfesional (a saber, De Vaux, Milik, Skehan, Starcky y Strugnell), se creyeron en la obligación de salir al paso de manifestaciones tan alarmantes y enviaron una carta, firmada por los cinco, al «Times» de Londres (16 de marzo de 1956), en la que desmentían categóricamente las afirmaciones de Allegro: declaraban haber repasado concienzudamente todo el material que podía haber servido para las declaraciones del profesor de Manchester, y concluían que no habían encontrado fundamento alguno sólido que las apoyara. En definitiva, o bien Allegro había leído mal los textos, o había hecho conjeturas puramente imaginarias y subjetivas.

El mismo Allegro hizo retractación parcial en el «Times» de Londres del 20 de marzo del mismo año 56, confesando que sus afirmaciones se fundaban en una reconstrucción personal de los textos. El Dr. H. H. Rowley, profesor también de la Universidad de Manchester y antiguo maestro de Allegro, deploró públicamente el proceder de su discípulo, lamentando que descubrimientos tan importantes fueran explotados por sabios sin madurez para adquirir una celebridad injusta («Times» de Londres del 2 de abril de 1956).

2. EL VERDADERO INTERÉS DE LOS DESCUBRIMIENTOS

Para nosotros, los cristianos, el mayor interés de los nuevos descubrimientos radica, sin duda, en la luz que proyectan sobre el Nuevo Testamento. Pero esta luz se debe buscar sin prejuicios y no por la vía de una dependencia directa del cristianismo respecto de Qumrán. Del patriarca norteamericano e incluso mundial de los estudios orientales son estas palabras:

«La nueva documentación sobre las creencias y las prácticas de los esenios durante los dos siglos inmediatamente anteriores al cristianismo prometen revolucionar nuestra concepción de los orígenes del cristianismo»¹².

Aparte de posibles dependencias literarias, conceptuales e institucionales del cristianismo primitivo respecto de Qumrán, la verdadera aportación de los nuevos descubrimientos con relación al Nuevo Testamento radica en el hecho de que la nueva literatura permite un mejor conocimiento del medio ambiente judío en que nace el cristianismo. Recordemos a este propósito el viraje que los descubrimientos arqueológicos y literarios de los últimos siglos han provocado en los estudios del Antiguo Testamento. Una nueva savia empezó a circular por la ciencia veterotestamentaria. Antes de los descubrimientos, el Antiguo Testamento estaba ahí como único testimonio de la antigüedad, a la manera de un monolito perdido en medio de un desierto, y no era posible recurrir al estudio comparativo, que tan fecundos resultados ha ido dando.

Pero la fortuna arqueológica, que tan generosa se había mostrado para el marco de tiempo en que se encuadra la literatura y la historia veterotestamentaria, había sido pobre y escasa para los tiempos del Nuevo Testamento. En estos dos últimos decenios, sin embargo, la balanza arqueológica se ha ido inclinando en favor del período neotestamentario. Tenemos, ante todo, los hallazgos del desierto de Judá, cuyos testimonios arqueológicos y literarios van desde el siglo II antes al siglo I d. J. C. Es decir, cubren perfectamente el marco de tiempo en que se encuadra el nacimiento del cristianismo y la formación de la literatura neotestamentaria. En cuanto al espacio, la nueva li-

¹² W. F. ALBRIGHT, en un «Postscript» a la traducción de la *Regla de la Comunidad* hecha por W. H. Brownlee: BASOR. Supplementary Studies n.10-12 (1951) 58.

teratura viene del área palestinese y, dentro de Palestina, de la región del mar Muerto, en cuyas cercanías empieza el movimiento bautista y la actividad pública de Jesús. La literatura de Qumrán tiene además la garantía de que ha llegado hasta nosotros tal como fue depositada en las cuevas en junio del año 68 de nuestra era. No ha sido copiada y recopiada, y, por tanto, no caben sospechas de posibles retoques y rectificaciones. Los nuevos manuscritos nos ponen en contacto inmediato con el marco religioso y cultural en que nace el cristianismo. Aquí radica el interés de los nuevos descubrimientos para nosotros los cristianos. Cuando se haya publicado todo el material y se hayan ido aclarando problemas de orden literario e histórico, todavía pendientes, muchos aspectos del cristianismo primitivo y del Nuevo Testamento aparecerán iluminados con nueva luz.

3. KHENOBOSKION Y JUDEO-CRISTIANISMO

Puestos en este contexto, merecen una mención, aunque sólo sea superficial, otros dos descubrimientos relacionados con los orígenes del cristianismo.

Coincidiendo con el descubrimiento de la primera cueva de Qumrán, es decir, entre 1945 y 1947, unos campesinos del Alto Egipto desenterraban, también por puro azar, una gran jarra que guardaba un lote de trece códices coptos. Las indagaciones posteriores, sobre todo de Jean Doresse, identificaron el lugar de procedencia en la antigua *Khenoboskion*, en la región de la Tebaida, unos kilómetros al norte de Luxor, cerca de la actual Nag' Hammadi. Aquí se había convertido y bautizado hacia el año 320 Pacomio, el padre de la vida cenobítica en Egipto. Posiblemente, los códices recientemente descubiertos pertenecieron a alguno de los antiguos cenobios cristianos de tendencia gnóstica. Las 44 obras que se hallan copiadas en los trece códices se distribuyen en tres grupos: a) obras abiertamente gnósticas; b) apócrifos cristianos con influencias gnósticas; c) algunos tratados puestos bajo la autoridad de Hermes Trismégista.

Uno de los apócrifos de *Khenoboskion*, sin duda de los más importantes de todo el lote, empieza así: «Estas son las palabras secretas que habló Jesús, el Viviente, y que Dídimo Judas Tomás escribió». Y al final lleva esta rúbrica: «El Evangelio según

Tomás». Escrito en copto sahídico, cubre 20 páginas del códice n.10. Se trata de una copia de hacia el año 400. Pero el copto es traducción de un original griego que debe datarse hacia mediados del siglo II de nuestra era. El *Evangelio de Tomás* consta de 114 perícopas, todas ellas de género didáctico-discursivo (máximas, proverbios, parábolas). No tiene parte narrativa. Este hecho supone un argumento a favor del pre-evangelio «Q», que constaría sólo de dichos y discursos del Señor. Algunos relatos del *Evangelio de Tomás* son idénticos o similares a los de los evangelios canónicos del Nuevo Testamento, pero la mayoría son diferentes en su totalidad o en parte. En cuanto a los relatos paralelos con los evangelios canónicos, no es fácil llegar a saber si el *Evangelio de Tomás* se inspira en éstos o depende de fuentes pre-evangélicas. En cuanto a los relatos que difieren de los evangelios canónicos, algunos de ellos pueden ser auténticos, pues los encontramos citados en la literatura cristiana primitiva.

Aunque sólo se halla publicado en parte y todavía no ha podido ser estudiado a fondo, el lote de manuscritos de *Khenoboskion*, predominantemente gnósticos, promete un interés extraordinario. El gnosticismo ha sido invocado por muchos autores como fuente de inspiración para algunos escritos del Nuevo Testamento, sobre todo de San Juan y San Pablo. El gnosticismo constituyó, además, la herejía más peligrosa con la que hubo de enfrentarse el cristianismo de los primeros siglos. Pero la historia y la doctrina gnóstica, por falta de documentos directos, se mueven en un marco lleno de imprecisión y oscuridad. Por eso los nuevos escritos de *Khenoboskion*, entre los que se cuentan obras directamente gnósticas, son de un valor excepcional¹³.

Protagonizados por el Instituto Bíblico Franciscano de la

¹³ Una información más completa sobre los descubrimientos de *Khenoboskion* puede verse en: J. DANÉLOU, diversos artículos en «Études» (Paris) a partir de 1959; J. B. BAUER, diversos artículos en «Verbum Domini» (Roma) a partir de 1959; H. CH. PUECH, *L'Évangile selon Thomas*: CRAIBL (Paris 1958) p.146-166; Id., *Das Thomas-Evangelium*, en HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen* (1959); J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Égypte* (Paris 1958); Id., *L'Évangile selon Thomas ou Les Paroles de Jésus* (Paris 1959); Id., *Le problème des «Paroles secrètes de Jésus»*: La Table Ronde (1960) 120-128; A. K. HELMBOLD, *The Nag Hammadi Gnostic Texts and the Bible* (Grand Rapids 1967); J. M. ROBINSON, en NTS 14 (1967-68) 356-401.

Flagelación, se han llevado a cabo durante estos últimos años una serie de descubrimientos arqueológicos y epigráficos del máximo interés para el conocimiento de las comunidades judeo-cristianas del área palestinese. Entre los más importantes están: la necrópolis judeo-cristiana del *Dominus Flevit* en las inmediaciones de Jerusalén; Kilkish, cerca de Hebrón; las grutas de la Anunciación en Nazaret, y, últimamente, las excavaciones en Cafarnaúm, que han dado a luz una estancia, la cual corresponde seguramente a la casa de San Pedro, convertida en iglesia desde la primera generación cristiana.

En todos estos lugares ha sido encontrado abundante material epigráfico, compuesto por inscripciones, grafitos y signos simbólicos, que, estudiados a la luz de la literatura judía y de los textos de los primeros escritores cristianos, permiten reconstruir en parte una de las páginas más oscuras de la Iglesia primitiva, a saber, la vida, la historia, la doctrina y las prácticas de las comunidades judeo-cristianas de Palestina.

A través, sobre todo, de las cartas de San Pablo tenemos una idea bastante completa de las creencias y prácticas religiosas de las primitivas comunidades cristianas de ascendencia gentil. Con facilidad elevamos esta idea a categoría universal y se la atribuimos a toda la Iglesia primitiva en general. La realidad, sin embargo, es que al lado, y antes que la Iglesia de la gentilidad, existía la Iglesia de la circuncisión, de procedencia judía y radicada especialmente en Palestina. A partir de Constantino, la Iglesia de la circuncisión fue absorbida por la gentil, y su producción literaria, junto con los monumentos históricos, fueron olvidados o destruidos.

Gracias a los nuevos descubrimientos volvemos a recuperar parte del material perdido, que permitirá ir reconstruyendo la fisonomía especial de las comunidades judeo-cristianas de Palestina. Se trataba de judíos que seguían practicando la Ley de Moisés, pero que, al mismo tiempo, reconocían la mesianidad y divinidad de Jesús de Nazaret. Ello daba lugar a un tipo de cristianismo con una configuración diferente de la que se trasluce a través de los escritos paulinos¹⁴.

¹⁴ Algunas publicaciones del Instituto Franciscano de la Flagelación de Jerusalén sobre yacimientos judeo-cristianos: B. BAGATTI-J. T. MILIK, *Gli scavi del «Dominus Flevit»*. I: *La necropoli del periodo romano* (Jerusalén 1958); E. TESTA, *De symbolismo Ecclesiae Matris*: VD 39 (1961) 141-161; Id., *Il simbolismo dei Giudeo-cristiani* (Jerusalén 1962); B. BAGATTI, *L'Église de la*

Resumen.—La importancia de los nuevos descubrimientos con relación al Nuevo Testamento y a los orígenes del cristianismo en general radica fundamentalmente en el hecho de que nos ponen en contacto directo con una literatura y unas instituciones que forman parte del subsuelo cultural en el que nacen los escritos neotestamentarios y las instituciones de la primitiva comunidad cristiana.

Sentado este hecho histórico, es lógico que se produzcan paralelismos y afinidades de orden literario, conceptual e institucional entre la literatura de Qumrán y los escritos del Nuevo Testamento. En las páginas que siguen a continuación iré recorriendo los principales puntos de contactos entre Qumrán y el Nuevo Testamento, por personajes, autores y temas.

4. JUAN EL BAUTISTA Y QUMRÂN

De todos los personajes del Nuevo Testamento, el que parece presentar más estrecha relación con Qumrán es Juan el Bautista. En el tiempo, la vida del Bautista coincide con el Período II de la ocupación de Qumrán, que empieza durante el reinado de Herodes Arquelao (4 a. J.C.-6 d. J.C.) y dura hasta el 68 de nuestra era. En el espacio, la vida y la actividad del Bautista se desarrollan en el mismo desierto de Judá y en sus inmediaciones, es decir, en la misma área en que se mueve la comunidad de Qumrán. La ciudad de la montaña de Judá (Lc 1,39) en que nace el Bautista, que la tradición identifica con Ain Karim, se encuentra en el borde occidental del desierto de Judá. San Juan pasa su juventud en el desierto, poblado en este momento por comunidades esenias, donde recibe la vocación de Dios para ir a predicar (Lc 3,3). Esta noticia cobra mayor significación cuando se tiene en cuenta lo que dice Josefo:

«Los esenios rehúsan los placeres como un mal y consideran la continencia y el dominio de las pasiones como una virtud. Renuncian al matrimonio, pero adoptan hijos

Circuncision (Publications du Studium Biblicum Franciscanum. Collectio Minor 2) (Jerusalén 1965); I. MANCINI, *La «Ecclesia ex circumcissione»*. *Rassegna degli studi e conclusioni*: Bibbia e Oriente 7 (1965) 77-85; B. BAGATTI, *Gli scavi di Nazaret. I: Dalle origini al secolo XII* (Jerusalén 1967); V. CORBO, *Capharnaum* («Chronique Archéologique»): RB 76 (1969) 557-563.

ajenos todavía tiernos, la edad propicia para recibir sus enseñanzas; los consideran como de la familia y los educan en sus mismas costumbres» (BJ II, VIII 2 = n.120).

Juan ha podido ser uno de estos niños adoptados por los esenios. Además, Juan era de ascendencia sacerdotal (Lc 1,5). Ya sabemos la preponderancia que el elemento sacerdotal tenía en la comunidad de Qumrán. La predicación del Bautista tiene como escenario el desierto y el valle del Jordán, a pocos kilómetros del monasterio de Qumrán (Mt 3,1ss y par.). La tradición coloca la muerte de Juan en Maqueronte, frente por frente de Qumrán.

En el tiempo y en el espacio, Juan el Bautista se halla muy cerca de Qumrán. Sin embargo, en los documentos de Qumrán no se nombra para nada al Bautista ni existen datos positivos que demuestren la pertenencia de Juan el Bautista a la comunidad de Qumrán. Si recurrimos a criterios y argumentos de orden interno, veremos que existen fuertes paralelismos al lado de grandes diferencias. El *ascetismo* que rodea la persona y la vida del Bautista encuadra perfectamente en el marco de Qumrán. Según los Evangelios, su alimento eran «langostas y miel» (Mc 1,6); «no comía pan ni bebía vino» (Lc 7,33); Juan y sus discípulos practicaban el ayuno en contraste con Jesús (Mc 2, 18-19 y par.; cf. Mt 11,18-19). Las leyes sobre los alimentos del *Documento de Damasco* (12,12-15) tratan de tres clases de comida, que coinciden fundamentalmente con las del Bautista: miel, pescado, langosta. Filón refiere que la miel formaba parte de la comida frugal de los esenios (*Hypothetica* IX 11,8). En todo caso, lo único que demuestran estas coincidencias es que estos alimentos eran habituales entre las gentes dedicadas a la perfección en el área en que se movían el Bautista y los esenios. En Qumrán se comía pan y vino¹⁵. Más aún, estos alimentos formaban la materia del banquete sagrado (1QS 6,4-6; 1QSa 2,17-22). La vida del Bautista se presenta, por tanto, más austera que la de Qumrán. El ascetismo de Juan aparece además como expresión penitencial (véase el carácter penitencial del ayuno en Jonás 3,5; Sir 34,26). El Bautista se presentaba como ejemplo de la penitencia y humildad que exigía a los

¹⁵ JOSEFO, BJ II, VIII 5. J. T. Milik ha sugerido que lo que se bebía en Qumrán no era propiamente vino (= yayin), sino mosto (= tirosh) (*Dix ans...* p.68-69).

demás en su predicación. La imagen que los Evangelios nos dan del Bautista no coincide con la de un miembro de la comunidad de Qumrán, que trabajaba durante el día en los campos o en las industrias domésticas y comía del fruto de su trabajo.

Tanto Josefo como el Nuevo Testamento caracterizan a Juan con el apelativo de «el Bautista» y subrayan el papel primordial que el *bautismo* tenía en su ministerio.

«Juan era un hombre piadoso—dice Josefo—que exhortaba a los judíos a practicar la virtud, a ejercitarse en la justicia mutua y en la piedad para con Dios; los invitaba a acercarse al bautismo, pues le parecía aceptable la ablución bautismal si se hacía, no con la intención de que se le exima a uno de los pecados cometidos, sino para purificar el cuerpo una vez que el alma ha sido purificada previamente mediante una conducta intachable» (AJ XVIII 5,2).

La versión que Josefo da del bautismo de Juan lo coloca en la línea de las purificaciones rituales y ceremoniales del Antiguo Testamento (Lev 11-15; Núm 19), pues habla de la «purificación del cuerpo». En realidad, sin embargo, a juzgar por la conmoción que produjo (cf. Jn 1,19-28) y la fama que le dio, la cual le valió el sobrenombre de «el Bautista», el bautismo de Juan era algo distinto de las purificaciones veterotestamentarias. De hecho, los Evangelios lo presentan como «bautismo de penitencia para remisión de los pecados» (Mc 1,4) y le dan además carácter de signo como símbolo y presagio del bautismo escatológico (Lc 3,16; Mt 3,11).

Se ha querido relacionar el bautismo de Juan con el que recibían los gentiles que se convertían al judaísmo y se hacían prosélitos. Pero este bautismo de los prosélitos empieza a finales del siglo I de nuestra era y, además, presenta diferencias insalvables con el de Juan. Los nuevos manuscritos y el relieve que en ellos tienen las purificaciones han planteado la cuestión de un posible parentesco con el bautismo de Juan.

Más arriba vimos la cabida e importancia que las purificaciones tenían en la vida de Qumrán. Vimos incluso que existía una purificación solemne que guardaba relación especial con la entrada en la comunidad, ya que debía de formar parte

del ritual de entrada. La Regla recoge solamente parte del ceremonial de ingreso en la comunidad y, además, no lo describe con todo detalle. Por eso no consta expresamente si entre este ceremonial se contaba también el rito de la purificación. Desde luego, en el momento de entrar los nuevos miembros hacían confesión de sus pecados en estos términos:

«Hemos sido malos, nos hemos rebelado, hemos pecado, hemos sido impíos, nosotros y nuestros padres antes de nosotros, puesto que hemos obrado contra los preceptos de verdad. Y justo es Dios, que ha cumplido su juicio contra nosotros y contra nuestros padres. Pero ejerce con nosotros su misericordia graciosa desde siempre y para siempre» (1QS I,24-2,1).

Todo hace pensar que en este momento tenía lugar el rito de la purificación, ya que la sección 1QS 2,25ss, refiriéndose a quienes habían rehusado entrar en la alianza, posiblemente novicios que habían pasado por el período de prueba, pero sin decidirse a entrar, los apostrofa en estos términos:

«No serán absueltos por las expiaciones ni purificados por las aguas lustrales, ni santificados por los mares o los ríos, ni purificados por ninguna clase de abluciones. ¡Impuro, impuro permanecerá mientras rehúse las ordenanzas de Dios, sin dejarse instruir por la comunidad de su consejo» (1QS 3,4-6).

La conclusión que se deduce es que quienes ingresaban en la comunidad recibían las aguas lustrales y eran purificados de sus pecados. De manera similar, en 1QS 5,7-20, que trata asimismo de la entrada en la comunidad, se le conmina al impío que

«no podrá entrar en el agua para participar en la purificación de los hombres santos, pues no se verán purificados a menos que se conviertan de su malicia» (1QS 5, 13-14).

Aquí, llegar a ser miembro de la comunidad es equivalente a «entrar en el agua» y «verse purificado». Estos textos parecen evocar las palabras de Josefo cuando dice que, después de superado el primer año de prueba, los aspirantes

«eran admitidos a una mayor intimidad y se les permitía participar en los baños de la purificación» (BJ II, VIII 7 = n.138).

La *Regla* dice que sólo podrán participar de la purificación de los «Muchos» a partir del segundo año de noviciado (1QS 6, 16ss).

Todos estos pasajes han sugerido a algunos la existencia de un cierto rito bautismal en la liturgia de entrada en la comunidad.

La afinidad entre la purificación de Qumrán y el bautismo de Juan cobra mayor relieve por el hecho de que en ambos casos se exigía la confesión y la *penitencia* como condición previa. Lo acabamos de ver en el texto citado de la *Regla*:

«No se verán purificados a menos que se conviertan (= *shabu*; de este verbo se deriva *teshubah* = metánoia = penitencia) de su malicia» (1QS 5,14).

Más arriba he reproducido la fórmula de la *confesión* general que hacían en el momento de entrar los nuevos candidatos (1QS 1,24-26). La importancia que se daba a la conversión era tan grande que debía ir refrendada con un juramento. Dice el ritual de entrada:

«En el momento de ingresar en la comunidad, todo el que viene hacia el consejo de la comunidad ha de entrar en la alianza en presencia de todos los voluntarios y, mediante un juramento obligatorio, ha de comprometerse él mismo a convertirse (= *shub* = metánoia = penitencia) a la Ley de Moisés de todo corazón y con toda su alma» (1QS 5,7-9).

La conversión era tan esencial en la vida espiritual de la comunidad, que sus miembros se llamaban a sí mismos «los penitentes de Israel» (DD 6,5; 8,16).

La novedad de la purificación de Qumrán sobre las abluciones veterotestamentarias radica en que éstas procuraban sólo una limpieza ritual y ceremonial, mientras que en Qumrán se trata de una purificación *moral*. Ciertamente, ya los profetas habían exigido la conversión interior y habían condicionado el perdón de Dios a esta conversión:

«Deje el malo su camino, el hombre inicuo sus pensamientos y conviértase a Yahvé, que tendrá compasión de él; a nuestro Dios, que será grande en perdonar» (Is 55,7).

El perdón, la purificación de los pecados, sin embargo, nunca aparecen en el Antiguo Testamento asociados a las abluciones o aguas lustrales. La asociación de estas dos ideas se da en Qumrán. Los qumránitas caen en la cuenta de que son las ofensas morales las que realmente contaminan al hombre, que necesita, por tanto, recurrir a las abluciones y ritos de purificación; pero éstos nunca conseguirán limpiarlos sin que medie previamente la conversión interior. Es decir, en Qumrán se asocian las dos ideas: ablución lustral y purificación moral.

El binomio «bautismo» y «conversión» interior forma la quintaesencia de la predicación del Bautista. Juan exigía la conversión como condición previa para recibir el bautismo (Mt 3,1ss). San Marcos fusiona en una misma expresión estos dos conceptos cuando llama al bautismo de Juan «bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (Mc 1,4). El kerigma de la Iglesia primitiva sigue asociando la conversión y el bautismo: «Convertíos y bautizaos en el nombre de Jesucristo» (Act 2,38). En la predicación del Bautista han ejercido, sin duda, su influencia otros textos proféticos, por ejemplo, Is 1, 16-18. Se debe subrayar asimismo que en Qumrán las purificaciones son todavía primordialmente de orden ritual, y sólo en casos contados se exige la purificación moral. El Bautista silencia totalmente las abluciones rituales.

Otra de las notas comunes al bautismo de Juan y a la purificación de Qumrán es su sentido *escatológico*. Tanto el Bautista como Qumrán, que vivían bajo la inminencia de la escatología, esperaban una nueva purificación y un nuevo bautismo para el momento decisivo. En ambos casos también ese futuro bautismo será en el «Espíritu Santo» y en «fuego». San Juan lo dice claramente:

«El os bautizará en el Espíritu Santo y en el fuego. En su mano tiene el bieldo, y va a limpiar su era: recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga» (Mt 3,11-12 = Lc 3,16-17).

También la comunidad de Qumrán esperaba un juicio de fuego presentado bajo la imagen de aguas de fuego; he aquí parte de un himno:

«Cuando llega la hora del juicio...,
cuando los ríos de Belial desbordan sus altas riberas;
ríos que son como fuego que devora todo cuanto arras-
tran sus aguas;
ríos cuyos afluentes destruyen el árbol verde y el seco
juntamente;
ríos que son como fuego, como centellas llameantes,
que arrasan y devoran cuanto encuentran a su paso;
un fuego que consume todos los cimientos de arcilla,
todo sólido fundamento.
Los cimientos de las montañas son presa del fuego,
y las raíces de las rocas se convierten en torrentes de pez.
La llama devora y abate hasta el gran abismo,
y los torrentes de Belial irrumpen hasta el infierno
mismo...» (1QH 3,27-32)¹⁶.

Cuando Juan anunciaba un futuro bautismo de fuego, pensaba posiblemente en ríos de fuego destructor. Lo mismo que él sumergía a sus penitentes en las aguas del Jordán para remisión de los pecados, cuando llegue «el más Fuerte» sumergirá a los impíos en el río del fuego escatológico.

En la Biblia, el fuego es concebido a veces como una fuerza que acrisola y purifica: destruye lo malo y preserva lo bueno (v.gr., Mal 3,1-3; Prov 17,3; 1 Cor 3,12-15). Algunos han interpretado en este sentido el bautismo de fuego que anuncia el Bautista, pero el contexto no admite esta interpretación. Juan habla del árbol que no da buen fruto y es abatido y arrojado al fuego (Mt 3,10; Lc 3,9); de la paja que ha sido separada del trigo para ser quemada (Mt 3,12 = Lc 3,17). En este mismo sentido debe ser interpretado el bautismo de fuego.

Por lo que se refiere al bautismo escatológico en el «Espíritu Santo» que anuncia el Bautista (Mt 3,11 = Lc 3,16 = Mc 1,18), también los manuscritos de Qumrán ofrecen paralelismos significativos. He aquí lo que dice la *Regla*:

¹⁶ 1QS 2,8; 4,13; 1QH 6,18; 1QpHab 2,11-13; DD 2,5-6.

«Pero Dios, en los secretos de su prudencia y en su gloriosa sabiduría, ha fijado un término a la existencia de la perversidad; en el momento de la visita la exterminará para siempre. Entonces la Verdad hará para siempre su aparición en el mundo, que se había menciado en los caminos de la impiedad bajo el dominio de la perversidad hasta el momento del juicio decisivo. Entonces Dios, por su Verdad, acrisolará todas las obras de cada uno y purificará para sí el cuerpo del hombre, arrancando todo Espíritu de perversidad de las entrañas de su carne y purificándolo por el Espíritu Santo de todos los actos de impiedad. Derramará sobre él el Espíritu de verdad a manera de aguas lustrales para limpiarle de todas las abominaciones de mentira...» (1QS 4,18-21).

El autor se refiere probablemente a los miembros de la propia comunidad, sobre los cuales Dios derramará en el último día el Espíritu Santo en forma de aguas lustrales a manera de bautismo.

En la misma perspectiva escatológica se sitúa este otro pasaje de la *Regla*:

«Es por el Espíritu Santo, que ha sido otorgado a la comunidad, como serán purificadas todas sus iniquidades. Es por el Espíritu de rectitud y humildad como será expiado su pecado. Es por la humildad de su alma respecto de todos los preceptos de Dios como será purificada su carne, cuando sea asperjado con el agua lustral y cuando sea santificado con el agua expiatoria» (1QS 3,7-9).

La donación escatológica del Espíritu Santo estaba ya anunciada por el Antiguo Testamento, y además en forma de aspersión o bautismo¹⁷.

Al lado de estas coincidencias innegables y sorprendentes existen fuertes *diferencias* que distancian ambos movimientos: el Bautista y el esenio. Ciertamente, en ambos casos el bautismo y las abluciones se colocan en una perspectiva escatológica. Incluso es posible que en Qumrán se practicara una purificación espe-

¹⁷ Is 32,15; Ez 39,29; Joel 2,28-29; Is 44,3; Ez 36,25-27.

cial de iniciación, similar al bautismo. Con todo, entre el bautismo de Juan y las abluciones de Qumrán hay una diferencia esencial. El bautismo de Juan es irrepetible, por cuanto es el refrendo de una decisión radical que implica la ruptura de una vez para siempre con la vida anterior y una conversión definitiva al reino de Dios. Aun en la hipótesis de que existiera un rito bautismal de iniciación, en Qumrán el acento recae indudablemente sobre las abluciones repetidas una y otra vez como ritos pertenecientes a la vida diaria de la comunidad.

El bautismo de Juan está abierto a todos los judíos e incluso a los paganos (Lc 3,14), y el recibirlo no implicaba el ingreso en ninguna comunidad cerrada y esotérica, como era la de Qumrán, que exigía tres años de iniciación.

Veámos más arriba que una de las causas, quizá la más profunda, que motivó el éxodo de la comunidad inicial hacia la zona de Qumrán, fue la mística del *desierto*, en torno al cual se había ido formando, ya a partir del Antiguo Testamento, una tradición de alcance escatológico. La comunidad de Qumrán se sentía protagonista de la era preescatológica y expresaba su vocación mediante el texto de Is 40,3. Dice la Regla:

«Cuando sucedan todas estas cosas a la comunidad en Israel, de acuerdo con estas disposiciones se separarán de en medio de la morada de los hombres impíos para ir al desierto, con el fin de preparar allí el camino de Yahvé, según está escrito: En el desierto preparad el camino de Yahvé, allanad en la estepa una calzada para nuestro Dios. Este camino es el estudio de la Ley, que Dios ha promulgado por medio de Moisés, en orden a obrar en todo momento de acuerdo con lo revelado por el Espíritu Santo a través de los profetas» (1QS 8,12-16; 9,19-20).

Este mismo texto de Is 40,3 es el empleado por los evangelistas para interpretar el sentido de la estancia en el desierto y la misión del Bautista¹⁸. Tanto la comunidad de Qumrán como el movimiento bautista se enmarcan perfectamente en la fermentación mesiánico-escatológica que se ad-

vierte en este momento en la zona del desierto de Judá, según se deja traslucir a través de los escritos de Josefo e incluso del Nuevo Testamento¹⁹.

Al aplicárselo al Bautista, los evangelistas retocan el texto de Isaías de manera significativa. En vez de decir: «en el desierto preparad el camino de Yahvé», anteponen la expresión: «una voz clama», y cortan el texto de Isaías por la mitad, con lo que consiguen la siguiente redacción, que cambia el sentido: «Una voz clama en el desierto: Preparad el camino de Yahvé», etc. Los evangelistas ponen el acento en la «voz que clama», es decir, quieren presentar a Juan como un predicador que convoca a las turbas y llama a la penitencia.

El autor de Qumrán mantiene intacto el texto de Isaías, y en este caso el acento recae sobre el «desierto», que es donde han de preparar el camino de Yahvé. Esta manera de presentar el texto de Isaías subraya la mística separatista y aislacionista de Qumrán, que contrasta con la apertura y universalismo de Juan. Los dos, Juan y la comunidad, se han retirado al desierto; los dos recurren al texto de Isaías para interpretar y expresar sus respectivas vocaciones. Pero el sentido es diferente. La comunidad de Qumrán se aísla del resto del pueblo y propone este aislamiento como sistema de vida. Juan utiliza el desierto como plataforma para dejar oír su voz, y, dentro del desierto, busca incluso los puntos más estratégicos para encontrarse con la gente.

Existe, además, otra diferencia muy importante. La comunidad de Qumrán interpreta la «preparación» de los caminos del Señor como el estudio y la práctica de las Escrituras, especialmente de la Ley. El Bautista no es legalista, sino que se inserta en la más pura tradición profética²⁰.

Resumen.—Entre Juan el Bautista y la comunidad de Qumrán existen numerosas y sorprendentes *coincidencias* y se advierten al mismo tiempo profundas *diferencias*. Tanto en el cuadro cronológico como en el marco geográfico, como en el aspecto ideológico e institucional, el Bautista se mueve en

¹⁹ BJ II, XIII 5; AJ XX, VIII 10; Mt 24,26; Act 21,38, etc.

²⁰ Naturalmente, este estudio comparativo entre el Bautista y la comunidad de Qumrán tiene el mismo valor tanto si ha sido el propio Bautista quien se atribuyó a sí mismo el texto de Isaías como si han sido los evangelistas.

¹⁸ Mc 1,3; Mt 3,3; Lc 3,4; Jn 1,23.

un ámbito muy próximo a Qumrán. Sin embargo, San Juan no puede ser catalogado como un miembro de una comunidad monástica como era la de Qumrán. Tiene una personalidad humana y espiritual que le alejan de Qumrán. Sobre todo su apertura sin remilgos ni prevenciones a todos los tan diferentes grupos en que estaba dividido por este tiempo el judaísmo y la profundidad espiritual de su predicación, que se inspira en la más pura vena profética; estos factores lo colocan en una categoría distinta de la de Qumrán.

Se ha buscado la solución del problema diciendo que el Bautista pasó la juventud entre las comunidades esenias del desierto de Judá (cf. Lc 1,80); pero que, en un cierto momento, vino sobre él la vocación de Dios, que transformó sus categorías espirituales. Una visión de Damasco en pequeño. No se puede pasar la frontera de lo hipotético.

Más seguro es buscar la aportación de los nuevos descubrimientos con relación al Bautista por el camino que señalaba al principio. La literatura y los descubrimientos de Qumrán en general nos ponen en contacto con el medio ambiente cultural y religioso que vivía Palestina, y más concretamente la región del desierto de Judá y valle del Jordán, en el momento de la aparición de Juan el Bautista. Ello nos ayuda a insertar el movimiento bautista en el marco de la fermentación e inquietud escatologista que trabaja por este tiempo a la comunidad de Israel y que estaba preparando de manera providencial la venida del Mesías.

5. JESÚS DE NAZARET Y QUMRÁN

Sentido mesiánico-escatológico del desierto

Jesús vino de Galilea a la zona del Jordán para hacerse bautizar por Juan. Una vez bautizado, se retiró durante cuarenta días al desierto para ser tentado por el diablo. Es decir, *los comienzos de la vida pública* de Jesús se sitúan en un marco y en un clima muy próximos a Qumrán. Ya he aludido más de una vez a la tradición, de ascendencia bíblica, según la cual los tiempos mesiánicos serían inaugurados mediante la repetición de las experiencias del *desierto*. Jesús no desautorizó la tradición, sino que la inauguración de su vida pública se inserta plenamente en ella. El paralelismo entre la estancia de

Jesús en el desierto y la estancia del pueblo elegido recién salido de Egipto en el Sinaí es un hecho innegable: los cuarenta días corresponden a los cuarenta años ²¹; las tres tentaciones de Jesús corresponden a las tres tentaciones del pueblo.

Es el mismo Jesús quien autoriza esta afirmación. Las respuestas dadas al tentador, las tres, son textos bíblicos tomados del libro del Deuteronomio, precisamente de aquellos contextos que hacen referencia a las principales tentaciones del pueblo. «No sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios» (Mt 4,4). Estas palabras, tomadas del Dt 8,3, constituyen una censura implícita a la conducta de los israelitas, que se dejaron llevar de la gula cuando Dios los probó en su peregrinación por el desierto (Ex 15,22-16,3). «No tentarás al Señor, tu Dios» (Mt 4,7). Tomado también del Dt 6,16, este texto alude al pecado de desconfianza cometido por los israelitas en Masá, cuando no creyeron que podía brotar agua de la roca (Ex 17,7). «Al Señor, tu Dios, adorarás, sólo a El darás culto» (Mt 4,10). Esta respuesta, tomada a su vez del Dt 6,13, alude a los pecados de idolatría cometidos por el pueblo durante su estancia en el desierto, especialmente la adoración del becerro de oro.

Las tres grandes pruebas o tentaciones del pueblo en el desierto fueron, pues, de gula, de desconfianza, de idolatría. Estas son asimismo, fundamentalmente, las tentaciones de Cristo. Lo mismo que el pueblo, Jesús pasa por la prueba del hambre, y el demonio quiere empujarlo a satisfacerla por un camino contrario a la voluntad de Dios. El pueblo ofende a Dios en Masá por falta de confianza en la Providencia divina, y en la segunda tentación, el diablo incita a Jesús a pecar contra Dios por exceso de confianza tirándose del templo abajo. La tercera tentación, en ambos casos, es claramente de idolatría. Calçadas sobre las del desierto, en el fondo las tentaciones de Cristo tenían un signo abiertamente mesiánico: querían apartar a Jesús del mesianismo doliente trazado por el Padre desde el Antiguo Testamento (Lc 18,31-34) y empujarlo ha-

²¹ Más arriba vimos que también en Qumrán se hablaba de un período de cuarenta años entre la desaparición del «Maestro de justicia» y la extinción completa de todos los combatientes que militan bajo el hombre mentiroso (DD 20,13-15). Igualmente, en 4QpPs 37,2,6-9 se dice que: «al cabo de los cuarenta años serán aniquilados y no aparecerán más sobre la tierra los ímpios».

cia un mesianismo de abundancia material, espectacular y de carácter político. Pero, a diferencia del pueblo, que sucumbe en la prueba, Cristo triunfa en la tentación, y su victoria constituye la inauguración de los tiempos mesiánicos y escatológicos.

Esquema dualista

En realidad, toda la vida y la obra de Cristo está bajo el signo de la lucha contra el demonio, principio del mal. En este sentido, el esquema neotestamentario es paralelo al esquema *dualista* de Qumrán, donde aparecía la comunidad esclavizada bajo el poder del mal, con la esperanza puesta en una liberación inminente. Jesús es el «Fuerte» de quien hablan los Sinópticos (Mc 3,27 = Mt 12,29 = Lc 11,21-22), que ha desposeído a Beelzebul, príncipe de los demonios, del señorío que tenía sobre el mundo, y ha inaugurado sobre la tierra el reino de Dios:

«Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20).

Las curaciones llevadas a cabo por Jesús, más que refrenado de su predicación, eran signo de su victoria sobre el principio del mal y de la presencia inicial sobre la tierra del reino de Dios.

Al final del relato de las tentaciones, San Lucas dice que: «el diablo se alejó de él hasta un tiempo oportuno» (4,13). Sin duda, la tentación debió de asaltar muchas veces a Jesús durante su vida pública. La tentación de un mesianismo de abundancia, fácil y espectacular, le acompañó constantemente. Unas veces son las turbas las que, enfervorizadas por los milagros, provocan la tentación (Jn 6,14-15). Era tanta la desviación que el pueblo padecía, que no soñaban más que en un mesianismo envuelto en portentos y milagros:

«¿Qué señal vas a realizar para que, viéndola, creamos en ti? ¿Qué obra vas a hacer?» (Jn 6,30).

Que era lo mismo que decir: Moisés realizó el milagro del maná, y tú, ¿qué? Otras veces son los propios familiares los que irónicamente le retan para que haga exhibición de fuerza y de poder (Jn 7,3-5).

Pero el asalto más fuerte, y al que sin duda se refiere el tercer evangelista, lo padeció Cristo en el momento de la pasión:

«Entonces Satanás entró en Judas» (Lc 22,3); «ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53); «durante la cena, cuando ya el diablo había inspirado a Judas...» (Jn 13,2); «y entonces, tras el bocado, entró en él Satanás» (Jn 13,27).

En este momento también tuvo lugar la victoria total y definitiva de Jesús sobre el príncipe del mal:

«Porque el príncipe de este mundo está condenado» (Jn 16,11).

Escatología realizada

Las curaciones realizadas por Jesús, especialmente las expulsiones de los demonios, simbolizan y realizan la inauguración y la presencia en este mundo del reino de Dios (Lc 11,20).

El acontecimiento cristiano, es decir, la persona y la obra de Cristo, constituyen la presencia del reino de Dios en el mundo, la irrupción de las realidades escatológicas en la historia. La presencia y la posesión ya desde ahora de los bienes escatológicos están fuertemente acentuadas por las teologías de San Juan y San Pablo, como luego veremos, pero también por los Sinópticos. Cuando San Marcos quiere resumir en una expresión concentrada la predicación de Jesús, dice:

«El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (1,15).

San Lucas adelanta la escena de Nazaret y la coloca como una especie de discurso programático al comienzo del ministerio de Jesús en Galilea:

«Vino a Nazaret, donde se había criado, y, según su costumbre, entró en la sinagoga el día de sábado y se levantó para hacer la lectura. Le entregaron el libro del profeta Isaías, y, desenrollando el volumen, halló el pasaje donde estaba escrito: 'El Espíritu del Señor sobre mí'...»

Sigue la cita de Is 61,1-2. A continuación dice:

«Esta Escritura que acabáis de oír, se ha cumplido hoy» (Lc 4,16-21).

El tiempo anunciado por los profetas está presente. Las promesas hechas a Israel en el Antiguo Testamento se cumplen en Jesús. La llegada y la presencia del tiempo prometido está contenida en la respuesta de Jesús a propósito del ayuno:

«¿Pueden acaso ayunar los invitados a la boda mientras el novio está con ellos?» (Mc 2,19).

Los oyentes debían de entender que se refería a la nueva alianza, presentada desde Oseas bajo la imagen matrimonial²². Alianza que se cumplía ahora en la persona y obra de Jesús. Frente a la perplejidad del Bautista, Jesús es categórico:

«Id y contad a Juan lo que oís y veis...»

Sigue la enumeración de las acciones salvíficas realizadas por Jesús, según habían sido anunciadas para los tiempos mesiánicos por Is 35,5-6. Es decir, se cumplen las profecías de Isaías; luego el tiempo mesiánico se ha hecho presente (Mt 11, 4-5 = Lc 7,22).

Ya sí, pero todavía no

La perplejidad de Juan el Bautista se debe, sin duda, a que el cumplimiento de las promesas no se realizaba dentro de las líneas entrevistas por él. Juan había anunciado:

«Ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles; y todo árbol que no dé buen fruto será cortado y arrojado al fuego... En su mano tiene el bieldo, y va a limpiar su era: recogerá su trigo en el granero, pero la paja la quemará con fuego que no se apaga» (Mt 4,10-12 = Lc 3,9.17).

La predicación y la conducta de Jesús parecían desmentir el anuncio de Juan.

«No necesitan médico los sanos, sino los que están mal; no he venido a llamar a justos, sino a pecadores»,

²² Os 2,20ss; Ez 16,8ss; cf. Is 54,1ss; 62,4-5.

dice Jesús (Mc 2,17). «El Hijo del hombre ha venido a buscar y salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10).

El cumplimiento de las promesas se desdobra en dos tiempos, que corresponden a las dos venidas de Jesús. Esto es lo que no veía con claridad el Bautista. Según él, la aparición del Mesías equivalía al juicio, que supondría la discriminación definitiva entre buenos y malos. Con la llegada de Jesús se vio que el momento de la discriminación definitiva no tendría lugar hasta el fin de los tiempos, es decir, hasta la segunda venida. La primera venida no tenía sentido vindicativo y discriminatorio, sino salvífico. El carácter misericordioso y salvífico de la primera venida de Cristo está bien escenificado en la parábola del siervo sin entrañas: en ella se distinguen dos tiempos; en un primer momento, el rey condona generosamente a su siervo toda la deuda; solamente cuando éste no hizo lo mismo con su compañero, entra en juego la cólera del rey, que lo entrega en manos de la justicia (Mt 18,23-35).

La primera venida de Cristo constituye la inauguración del reino y la irrupción inicial en la historia presente de los bienes escatológicos. Pero queda aplazada hasta la segunda venida la consumación total y definitiva. Ya ha sido arrojada la semilla en el surco, ya está el fermento en medio de la masa (Mc 4,26-29; Mt 13,33). Pero se espera la consumación final.

Un esquema similar al de Qumrân

La predicación y la vida de Jesús, según los Sinópticos, reproduce, pues, un esquema muy similar al de la comunidad de Qumrân. Ciertamente, en la literatura de Qumrân predomina la escatología futurista. La mayoría de los textos esperan el acontecimiento escatológico para el futuro. Un futuro muy inminente, pero futuro. En este sentido, la escatología de Qumrân coincide con la del Bautista. Extendiendo a la comunidad de Qumrân la expresión gráfica de Günther Bornkamm, diríamos: Entre Juan el Bautista y la comunidad de Qumrân, por un lado, y Jesús por otro, existe una diferencia similar a la que hay entre las once y las doce. Jesús coincide exactamente con el mediodía, divide la historia en dos. El reino de Dios se ha hecho presente. El Bautista y Qumrân son sólo las «once».

Pero, aunque sean minoría, en Qumrán nos encontramos con algunos pasajes que hablan de una «escatología realizada». La comunidad de Qumrán tenía conciencia de estar ya en posesión de algunos bienes escatológicos. Entre estos bienes están, por ejemplo: una vida de comunión con Dios en compañía de los ángeles, la posesión del Espíritu y el don del conocimiento²³. Tenemos, por tanto, que la dialéctica del «ya sí», pero «todavía no», que se creía exclusiva del Nuevo Testamento, existía ya en la literatura de Qumrán.

La aparición del «Maestro de justicia» debió de crear de momento una sensación de estar en presencia de la plenitud de los tiempos. Según el *Documento de Damasco*,

«Dios les suscitó un «Maestro de justicia» para conducirlos por el camino de su corazón y dar a conocer a las últimas generaciones lo que iba a hacer a la última generación, a la congregación de los traidores» (DD 1, 11-12).

Según el *Comentario de Habacuc*, ha sido el «Maestro de justicia» a quien

«Dios ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 7,4-5).

Seguramente por obra del «Maestro de justicia», la comunidad de Qumrán tenía conciencia de estar viviendo el «período de la impiedad», inmediatamente anterior a la nueva edad que estaba para empezar. Más aún, la vida en la comunidad era como una anticipación del tiempo y realidades escatológicas.

Diferencia esencial

A pesar de que la doctrina escatológica presenta en Qumrán y en la predicación de Jesús un esquema muy similar, sin embargo, no se demuestra conexión alguna entre ambos. Más aún, la fuente de inspiración y los presupuestos teológicos son distintos. En Qumrán, la convicción y conciencia de estar ya desde ahora en posesión de los bienes escatológicos se basa en el hecho de que se consideraban a sí mismos como un santuario

²³ H. W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (Gotinga 1966) p.113-175.

en el que habitaba Dios. La entrada, por tanto, en la comunidad significaba entrar en comunión con Dios, con los ángeles, y participar por anticipado de los bienes escatológicos. En el Nuevo Testamento, la «escatología realizada» tiene una base cristológica. La persona y la obra de Cristo constituyen la inauguración del reino de Dios ya desde ahora y la participación inicial, pero real, de los bienes escatológicos. Además, el acontecimiento cristiano es de una amplitud, de una profundidad y de un realismo que no tienen igual en Qumrán.

La renovación tan profunda del hombre y del mundo que lleva consigo el reino inaugurado por Cristo, la participación tan plena y tan real ya desde ahora de los bienes escatológicos, la apertura y universalismo del Evangelio, todos estos aspectos son desconocidos en Qumrán.

6. JESÚS DE NAZARET Y EL «MAESTRO DE JUSTICIA»

Coincidencias

a) Ambos son *profetas* y más que profetas.—El «Maestro de justicia» reúne todas las notas constitutivas del profeta: Habla en nombre de Dios; ha sido elegido por Dios para anunciar a la última generación las cosas que van a suceder; es enviado y mandatario de Dios; su predicación coloca a los oyentes ante una disyuntiva: o creer y salvarse, o rehusar y condenarse.

Jesús es reconocido como profeta por el pueblo (Mc 6,15; 8,28 par.; Mt 21,11) y por los discípulos (Lc 24,19). Los enemigos mismos testimonian implícitamente su conciencia profética (Lc 7,39; Mc 14,65). Jesús mismo se coloca expresamente entre los profetas (Lc 13,33; Mc 6,4).

Tanto Jesús como el «Maestro» no son un profeta más de la cadena, sino que tienen conciencia de estar viviendo en los tiempos escatológicos, y su misión es anunciar el cumplimiento de lo profetizado por sus antecesores. Del «Maestro de justicia» se dice que «Dios le ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 2,6ss; 7,3-5). Su misión es «dar a conocer a las últimas generaciones lo que iba a suceder a la última generación» (DD 1, 11-12). En Jesús se cumplen las profecías (Lc 4,21; 10,24; Mt 11,5; Lc 7,22).

El carácter profético de Jesús y del «Maestro» está confirmado por la posesión del *Espíritu*, que acompaña indisolublemente a los profetas. Jesús echa a los demonios en virtud del Espíritu de Dios que habita en él (Mt 12,28). El «Maestro de justicia» dice en 1QH 7,6-7: «Te doy gracias, Señor, porque me has sostenido con tu fuerza y has derramado sobre mí tu Espíritu Santo».

b) Ambos son *maestros*.—Jesús «enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas. De ahí el título de *Maestro* (= *didaskalos, rabbi*) que recibe con mucha frecuencia en los Evangelios.

Al de Qumrán se le conoce precisamente con este nombre: «Maestro de justicia»²⁴.

c) Los dos fueron *víctimas* de la oposición y hostilidad del judaísmo oficial.—Su carácter de profetas y maestros los constituía en autoridad, con poder para exigir obediencia incondicional al mensaje y a la doctrina que proclamaban en nombre de Dios. Pero los dos se encontraron con la resistencia y la hostilidad de las autoridades judías. Al final, ambos sucumbieron bajo el poder de éstas. De Jesús consta expresamente. Sobre el final del «Maestro» existen distintas versiones. Según el *Documento de Damasco*, el «Maestro» muere (20,13-15); según el *Comentario de Habacuc*, habría sido martirizado (1QpHab 11,4-8); según el *Comentario del Salmo 37*, habría sobrevivido a la persecución (4QpPs 37,2,19-20)²⁵. Sin embargo, ambos salieron triunfantes sobre sus enemigos, pues crearon sendos movimientos que les sobrevivieron.

²⁴ El genitivo «de justicia» puede entenderse en sentido objetivo: maestro que enseña la justicia, el camino justo y recto; en sentido subjetivo: maestro justo, y «justo» puede entenderse en sentido moral: maestro justo, recto, bueno, y en sentido jurídico: maestro auténtico, genuino, en oposición a los falsos maestros.

²⁵ La explicación de estas y otras anomalías que se advierten en las noticias acerca del «Maestro de justicia» pudiera estar en la existencia de varios personajes con este título. Es posible que «Maestro de justicia» fuera un oficio, y entonces habrían llevado este nombre todos los que lo desempeñaron a lo largo de la existencia de la secta (G. W. BUCHANAN, *The Priestly Teacher of Righteousness*: RQ 6 [1969] 553-558). M. Black (*The Dead Sea Scrolls and Christian Doctrine* [London 1966] p.9) habla de dos «Maestros de justicia»: uno, el fundador de la comunidad, que habría ejercido el ministerio durante el final del siglo II a. J. C., y el otro, su sucesor, que lo habría ejercido durante el siglo I a. J. C. Véanse, en el mismo sentido, I. RABINOWITZ, *The Guides of Righteousness*: VT (1958) 391-404; C. SPICQ: RB (1959) 395 nt.2.

d) Ambos tienen conciencia de la *inminencia escatológica*.—En la predicación de Jesús, el tema de la inminencia escatológica constituye un factor importante: «El tiempo se ha cumplido, y el reino de Dios está cerca» (Mc 1,15). «Yo os aseguro: no acabaréis de recorrer las ciudades de Israel antes de que venga el Hijo del hombre» (Mt 10,23). Llega el momento crucial y es necesario decidirse (Lc 16,1-8; 12,54-59).

También el «Maestro» vive bajo la inminencia del fin. Su predicación es asimismo el último llamamiento, que obliga a los oyentes a tomar una decisión. (Véanse los pasajes en el apartado *Figura teológica del «Maestro de justicia»*.)

e) En ambos casos, el *llamamiento a la penitencia* constituye un tema central.—San Marcos resume el sentido de la predicación de Cristo en estos dos imperativos: «Convertíos (= *metanoete*) y creed» (1,15).

También en la predicación del «Maestro» es fundamental el tema de la conversión. Su comunidad recibe el nombre de «alianza de penitencia» (DD 19,16). Los miembros de la comunidad son los «penitentes», los convertidos del pecado; los «penitentes de Israel»²⁶.

También en el judaísmo se predicaba la penitencia, pero ésta no tenía la profundidad y radicalidad que adquiere en el cristianismo y en Qumrán. Jesús y el «Maestro» no exigen tanto actos parciales de penitencia (judaísmo) cuanto una decisión radical, un cambio total y profundo, un viraje que implica la ruptura con la vida anterior, para empezar una nueva existencia. La entrada en la comunidad cristiana y en la comunidad de Qumrán exigen este cambio profundo.

f) Los dos radicalizan las *exigencias de Dios*.—La profundidad y radicalidad que el concepto de penitencia adquiere en la predicación de Jesús y del «Maestro» lleva consigo una intensificación de las exigencias de Dios.

En el caso del «Maestro», esta mayor exigencia se echa de ver en la polémica que sostiene constantemente contra los «profetas de mentira», «intérpretes engañosos», «videntes falaces», «hombres amantes de lisonjas y amigos de contemporizar». (Véanse más arriba *Los salmos del «Maestro»*.)

En cuanto a las exigencias más radicales de Jesús, véanse,

²⁶ 1QS 10,20; 1QH 2,9; 6,6; 14,24; DD 2,5; 20,17; 4,2; 6,5; 8,16.

por ejemplo, el sermón del monte y la diatriba contra los fariseos (Mt 5-7; 23).

g) En ambos casos está subrayado el tema del juicio.—La radicalidad de las exigencias divinas tiene como base precisamente el recuerdo del juicio. Tanto Jesús como el «Maestro» colocan a sus oyentes ante la vida y la muerte. El juicio tiene esa doble vertiente: salvación para unos y condenación para otros.

h) Ambos tienen conciencia de estar puestos para ruina y salvación de muchos en Israel, es decir, como *signos de contradicción* (véase para Jesús: Lc 2,34).—1QH 2,8ss desarrolla el pensamiento contenido en la expresión de San Lucas y lo aplica al «Maestro».

i) Ambos reúnen en torno a sí un grupo de discípulos y fundan una comunidad, que guían con solicitud maternal.—El paralelismo se extiende en este punto incluso a detalles más concretos. El núcleo inicial de la comunidad cristiana lo forman los Doce, que representan, sin duda, las doce tribus. En Qumrán se habla de un consejo central de la comunidad, formado por doce laicos, que simbolizan asimismo las tribus, y por tres sacerdotes, que representan las tres familias sacerdotales (Gersón, Cat y Merari) (1QS 8,1-4). Tanto en el Nuevo Testamento como en Qumrán se emplea la imagen de la construcción para designar la fundación de la comunidad. En la fundación de la Iglesia tenemos, sobre todo, la promesa hecha a Pedro:

«Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18).

En cuanto a la comunidad de Qumrán tenemos varios textos. He aquí algunos:

«Esto se refiere al sacerdote, el «Maestro de justicia»... le instituyó para construirle una comunidad de...» (4Qp Ps 37,3,15-16). «Yo me apoyé, Dios mío, sobre tu verdad, pues tú pones el cimiento sobre la roca, y el armazón según la justa medida y el nivel exacto, y la plomada para probar las piedras auténticas, en orden a construir un edificio sólido, de manera que no se mueva ni vacilen los que buscan refugio en él» (1QH 6,25-27).

«Cuando todas estas cosas sucedan en Israel, el consejo de la comunidad será afirmado en la verdad en cuanto plantación eterna: es la casa de santidad para Israel y la sociedad suprema de santidad para Aarón» (1QS 8,4ss).

Diferencias

1) La comunidad de Qumrán es predominantemente *sacerdotal*.—Su origen está estrechamente relacionado con un grupo de sacerdotes que se separaron del templo y se retiraron al desierto. Dentro de la comunidad, el elemento sacerdotal conservó siempre una preponderancia bien marcada. (Véase lo dicho más arriba sobre la organización de la comunidad.) El mismo «Maestro de justicia» era sacerdote. Los qumránitas reclamaban para sí, con acento evidentemente polémico, el título de «hijos de Sadoc».

La comunidad cristiana está en el polo opuesto. Jesús no recibe nunca el título de sacerdote en los Evangelios ni en el resto del Nuevo Testamento. Solamente en la carta a los Hebreos, que es un escrito tardío. Y además el autor de la carta se esfuerza en demostrar que el sacerdocio de Cristo no es según el orden de Leví, sino según el de Melquisedec. Los apóstoles nunca reciben el título de sacerdotes.

Cierto, Cristo es sacerdote, y lo mismo los apóstoles, pero en un sentido muy distinto del que reclamaban para sí el «Maestro» y demás sacerdotes de Qumrán. Posiblemente por eso, Cristo y los autores del Nuevo Testamento evitaron el título de sacerdote, para dar a entender que el sacerdocio de Cristo se situaba en una categoría distinta a la del Antiguo Testamento. Sin embargo, los qumránitas seguían en la más estricta línea veterotestamentaria y pretendían ser, además, los herederos genuinos y auténticos.

2) La *personalidad de Jesús* se sitúa en una categoría aparte.—Las personas de Jesús y del «Maestro» se empiezan a distanciar ya desde el momento en que Jesús tiene conciencia de ser el *Mesías*, y así es reconocido por los suyos. En cambio, no consta que el «Maestro» fuera reconocido como Mesías ni por él ni por los suyos. Jesús se atribuye además una *autoridad* que le coloca, no sólo sobre el «Maestro», sino incluso sobre la misma Ley. Esta soberanía de Jesús se pone de relieve en el sermón del monte:

«Habéis oído que se dijo a los antepasados... Pero yo os digo...» (Mt 5,21-48).

El énfasis, la autoridad, el relieve que tiene el «Yo» de Jesús no lo tiene ni el «Maestro» ni figura alguna de la historia judía. Jesús se identifica con Dios:

«El que me recibe, no me recibe a mí, sino al que me envió» (Mc 9,37).

Sólo Dios puede perdonar los pecados:

«Pues para que sepáis que el Hijo del hombre tiene en la tierra poder de perdonar los pecados, dice al paralítico: A ti te lo digo, levántate, toma tu camilla y vete a tu casa» (Mc 2,1-12).

3) Con Jesús empieza la *era escatológica*.—El «Maestro de justicia» tiene también conciencia de que está viviendo en los últimos tiempos, e incluso de que el entrar en su comunidad equivale a empezar a participar por adelantado de la comunión con Dios, de la compañía de los ángeles, de algunos bienes escatológicos. Sin embargo, el centro de gravedad se sitúa todavía en el futuro, en el «entonces» (= *we'az*), que se repite invariablemente ²⁷. En cambio, Jesús es El mismo el comienzo de la era escatológica:

«Pero si por el dedo de Dios expulso yo los demonios, es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20).

«¡Dichosos los ojos que ven lo que veis! Porque os digo que muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, pero no lo vieron, y oír lo que vosotros oís, pero no lo oyeron» (Lc 10,23).

El «Maestro de justicia» vive ya la inminencia escatológica, pero pertenece todavía al Antiguo Testamento. Jesús, en cambio, es el comienzo del Nuevo.

4) *Carácter salvífico y universalista* del reino de Jesús.—Aquí radica una de las diferencias esenciales entre Jesús y el «Maestro». La predicación y el mensaje del «Maestro de justicia», todo lo nuevos y personales que se quieran, se reducen a enseñar el cumplimiento de la Ley, como medio de salva-

²⁷ Véase G. JEREMIAS, *Der Lehrer...* p.236.

ción, dentro de una secta puritana y separatista, con todo lo que esto comporta de rigidez y esoterismo. Jesús, en cambio, proclama la salvación a todos, sin distinción. Si existe alguna predilección en Jesús, ésta es para las clases desheredadas y para los pecadores. Jesús predica la salvación de los pecadores por la pura misericordia de un Dios, que es Padre más que Juez, en la alegría más que en el temor, en la confianza en el perdón más que en el esfuerzo personal por conquistarlo mediante la observancia de la Ley. Lo que pide es menos la observancia o la pureza que el amor de los pequeños, de los pecadores, a ejemplo del Padre. Brevemente, una salvación ofrecida a los pecadores, contando menos con el esfuerzo humano que con el corazón de Dios ²⁸.

A propósito del universalismo del reino de Jesús es significativa la comparación entre dos pasajes de la literatura de Qumrán y una parábola evangélica. En el *Documento de Damasco* se dice:

«Los idiotas, los locos, los tontos, los dementes, los ciegos, los lisiados, los cojos, los sordos, los menores, ninguno de ellos entrará en el seno de la comunidad, porque los ángeles santos están presentes en ella» (DD 15,15-17) ²⁹.

Una lista similar se encuentra en la *Regla de la Congregación* (1QSa 2,3-9), si bien aquí se trata no de la comunidad histórica, sino de la escatológica. Con este exclusivismo y puritanismo de Qumrán contrasta la parábola de la gran cena:

«Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, a los ciegos y a los cojos» (Lc 14,21).

5) Distinta concepción de *Dios*.—A pesar de sentirse estrechamente relacionado con El, el «Maestro de justicia» concibe a Dios como Rey y Juez del mundo, insistiendo en su trascendencia. También para Jesús es Rey y Juez, pero, sobre todo, *Padre*. Jesús se dirige incluso a Dios con el apelativo de *Abba*, que era la fórmula usada por los bebés para llamar al padre, es decir, la expresión de la máxima ternura.

²⁸ RB 71 (1964) 294-297.

²⁹ Tomado de J. T. MILIK, *Dix ans...* p.76.

6) Distinta concepción de la *penitencia*.—Bajo una coincidencia aparente y externa se esconde una profunda diferencia. En la concepción del «Maestro», la conversión coincide con el cumplimiento laborioso de la Ley. En Qumrán, «convertirse a Dios» es sinónimo de «convertirse a la Ley de Moisés». En el Evangelio, convertirse quiere decir recuperar la filiación divina, volver a la casa del Padre. En la concepción de Jesús, no es tanto el hombre quien se convierte a sí mismo cuanto Dios quien le convierte hacia sí.

7) Distinta concepción de las *exigencias divinas*.—Ciertamente, los dos radicalizan las exigencias divinas; pero ¡por qué diferentes caminos! Para resumirlo en pocas palabras, diré que el «Maestro» radicaliza las exigencias divinas en sentido *cuantitativo*: un cumplimiento más exacto de la Ley; una Ley reforzada incluso por las revelaciones otorgadas al «Maestro»; pero un cumplimiento puritano y casuista, en la misma línea de los fariseos. Se ha dicho con toda razón que el legalismo de Qumrán es más estricto que el de la propia secta farisea. Jesús, en cambio, radicaliza las exigencias divinas en sentido *cualitativo*: no pide tanto actos externos cuanto al hombre mismo; no pide tanto actos buenos cuanto que el hombre sea bueno. Por no citar más que un ejemplo: ¡qué diferencia entre la vida de Qumrán, envuelta en purificaciones diarias, y la vida de Jesús con sus discípulos, que no tienen inconveniente en comer con manos impuras! (Mc 7,1-13).

8) Distinta interpretación del *momento presente*.—Para el «Maestro de justicia», el tiempo actual estaba colocado bajo el poder de Belial, era el «tiempo de la impiedad», «tiempo del pecado». De ahí que el «Maestro» funda la comunidad como una isla de refugio, en la que pueden conservarse incontaminados sus miembros. La concepción de Jesús es diametralmente opuesta. El tiempo de Jesús es el tiempo de la buena nueva, el tiempo de la alegría:

«¡Dichosos los ojos que ven lo que vosotros veis... y oyen lo que vosotros oís!» (Lc 10,23).

Es el tiempo de los desposorios, tiempo de comer y no de ayunar (Mc 2,19). De ahí también el sentido de la comunidad fundada por Cristo: no para vivir aislada y no contaminarse,

sino para salir en todas direcciones y anunciar la gran noticia y comunicar a todos la gran alegría.

Voy a terminar con una cita tomada de G. Jeremias:

«No es exagerado decir que el 'Maestro de justicia' es la personalidad más relevante del judaísmo tardío actualmente conocida. Pero está condicionado totalmente a su tiempo. Representa el esfuerzo más radical por alcanzar la clemencia de Dios a través de una obediencia fiel. Según él, el camino hacia Dios pasa necesariamente por el cumplimiento exacto de la Ley. El 'Maestro' se destaca sobre el judaísmo contemporáneo en cuanto radicaliza más que éste las exigencias divinas. Incluso, cuando habla de la gracia y de la misericordia de Dios, todo va a parar en última instancia a la Ley: la gracia de Dios es, para él, la revelación de la auténtica obediencia a la Ley; la misericordia de Dios consiste en que concede a la comunidad la posibilidad de observar la Ley; la penitencia que Dios otorga es la conversión a la Ley; la salvación pertenece a los que observan la Ley; los demás serán aniquilados. Quiere esto decir que, al comparar entre sí a Jesús y al 'Maestro', el Evangelio de Jesús tropieza con el intérprete más rígido de la Ley, la cual es para todo el judaísmo el único camino de llegar a Dios. De ahí que el 'Maestro' es—a pesar de todas las diferencias intrajudaicas que se quiera, por muy significativas que se supongan—el más grande representante de la piedad del antiguo judaísmo.

En la parábola del fariseo y el publicano, el 'Maestro' debe ser alineado con el fariseo. Da gracias a Dios—y lo hace de verdad—porque le otorga la posibilidad de cumplir la Ley—y la cumple de veras—; da gracias a Dios con la certeza de que él, los que cumplen la Ley y los piosos que siguen el camino de la santidad, tienen asegurada la salvación divina frente a los infieles a la Ley, que están condenados a la destrucción. La sentencia de Jesús, según la cual Dios recibe a los impuros, a los pecadores que desconfían de sí, y resiste a los piosos seguros de sí mismos, alcanza también al 'Maestro'. El antagonismo es inconciliable. Si el 'Maestro' hu-

biera conocido el Evangelio de Jesús, lo hubiera considerado, más todavía que el judaísmo contemporáneo, como una blasfemia. La sima entre la Ley y el Evangelio divide dos mundos»³⁰.

7. PRIMITIVA COMUNIDAD CRISTIANA Y COMUNIDAD DE QUMRÂN

El hecho de la muerte de Cristo y la fe firme en su resurrección, como misterios soteriológicos, juntamente con la esperanza en su segunda venida: he ahí el credo fundamental de la primitiva comunidad cristiana. Estos dogmas le dan al cristianismo una base cristológica que le diferencia esencialmente de cualquier secta judía, incluso de la comunidad esenia de Qumrân. Las afirmaciones de Dupont-Sommer y Allegro sobre una hipotética crucifixión del «Maestro de justicia», sobre la fe de sus discípulos en su resurrección y sobre la esperanza de su retorno como juez, son pura fantasía, sin base alguna en los textos. En conclusión, la comunidad cristiana difiere esencialmente de la comunidad de Qumrân. Esto no impide la existencia de algunos paralelismos accidentales entre ambas comunidades. El cristianismo comporta una profunda y radical novedad. Lo expresa el propio Jesús en una frase gráfica:

«No se cosen paños nuevos en vestidos gastados ni se echa vino nuevo en pellejos viejos» (Mc 2,21-22).

Con todo, el cristianismo, lo mismo que la comunidad esenia de Qumrân, está enraizado en el Antiguo Testamento, y, por lo tanto, es natural que haya paralelismo entre ambos. Son además dos movimientos religiosos contemporáneos, que se insertan en un mismo marco geográfico y cultural. Es posible, incluso, que muchos esenios se convirtieran al cristianismo y que aportaran a la naciente Iglesia sus experiencias de vida comunitaria en Qumrân. Algunos quisieran confirmar esta suposición con un texto de los Hechos que dice que «en Jerusalén se multiplicó considerablemente el número de los cristianos y que multitud de sacerdotes aceptaba la fe» (Act 6,7). Dado

³⁰ G. JEREMIAS, *Der Lehrer...* p.351-353. De este mismo autor está tomado, fundamentalmente, todo el parangón entre Jesús y el «Maestro» (o.c., p.319-353).

que la comunidad esenia de Qumrân estaba integrada primordialmente por sacerdotes, esta alusión de los Hechos pudiera referirse a ellos. Desde luego, llama la atención el silencio que el Nuevo Testamento guarda sobre los esenios. Mientras polemiza tan insistentemente con los fariseos y alude a los saduceos, a los celotas, a los herodianos, sin embargo, sobre los esenios guarda silencio absoluto³¹.

a) Nombres de la comunidad

La afinidad existente entre la primitiva comunidad cristiana y la comunidad de Qumrân se manifiesta por la coincidencia de muchos de los nombres con que se designan una y otra. Los qumránitas se llamaban a sí mismos «los Santos de Dios» (1QS 5,13); «los Pobres», «los Pobres de espíritu», «los hijos de la luz», «los hijos del beneplácito divino»; «Templo de Dios»; «Nueva Alianza»; el «Resto»; «los Muchos»³²; «Comunidad» (este nombre es el más frecuente, hasta el punto que los estatutos llevan el nombre de *Regla de la Comunidad*).

Todas estas expresiones las encontramos como nombres o notas características de la comunidad cristiana. En el encabezamiento de sus cartas, San Pablo designa a los destinatarios con el título de *los Santos* (1 Cor 1,2; 2 Cor 1,1, etc.); de la santidad de la Iglesia se habla también en Ef 5,25-27; 1 Cor 3, 16-17; 2 Cor 6,16, etc. La *pobreza* como nota característica de la comunidad cristiana es una de las ideas más subrayadas por el Nuevo Testamento. Empezando por el sermón del monte: «Bienaventurados los pobres» (Lc 6,20; cf. Lc 4,18; Gál 2,10). Los cristianos primitivos se llamaban a sí mismos ebionitas,

³¹ C. Daniel ha dedicado una serie de artículos a descubrir en el NT alusiones implícitas a los esenios (*Une mention paulinienne des Esséniens de Qumrân*: RQ [1966] 553-567); ve una alusión a los esenios en 2 Cor 2,17 («hoi polloí»); *Une mention des Esséniens dans un texte syriaque de l'Apocalypse*: Le Muséon 79 (1966) 155-164; *Esséniens, Zelotes et Sicaires et leur mention par paronymie dans le Nouveaux Testament*: Numen 113 (1966) 88-115; *Les Esséniens et ceux qui sont dans les maisons des rois* (Matth 11, 7-8 et Luc 7,24-25): RQ (1967) 261-277; *Esséniens et Eunuques* (Mathieu 19,10-12): RQ (1968) 353-390; «Faux Prophètes»: surnom des Esséniens dans le Sermon sur la Montagne: RQ (1969) 45-79; *Les Esséniens et l'arrière-fond historique de la parabole du Bon Samaritain*: NT 11 (1969) 71-104.

³² *Pobres*: 1QpHab 12,3.6.10; 1QM 11,9.13; 14,7; 1QH 5,21; 18,14, etc.; *los hijos de la luz*: 1QS 1,9; 2,16, etc.; *los hijos del beneplácito divino*: 1QH 4, 32-33; 11,9; *Templo de Dios*: 1QS 8,5, etc.; *Nueva Alianza*: DD 6,19; 8,21, etc.; *el Resto*: DD 1,4-5, etc.; *los Muchos*: 1QS 6,7ss; *passim*.

es decir, los pobres. El apelativo *hijos de la luz* aplicado a los cristianos lo encontramos en San Pablo (1 Tes 5,4-5; Ef 5,6-7, etcétera) y San Juan (Jn 12,35-36, etc.). La expresión *hijos del beneplácito divino* la ha iluminado de manera sorprendente Lc 2,14³³. La designación de la comunidad cristiana como *Templo de Dios* arranca del mismo Cristo, que se presentó a sí mismo como el templo de la nueva alianza (Jn 2,19-22). San Pablo no hizo más que subrayar el alcance colectivo del cuerpo de Cristo como templo³⁴. La idea de la *Nueva Alianza* aplicada al cristianismo arranca también de Cristo³⁵. El tema del *Resto* es San Pablo quien lo aplica a la Iglesia (Rom 9,27; 11,5, etc.). En el Nuevo Testamento, los *Muchos* designan a la comunidad cristiana (Mt 26,28; Mc 15,24; cf. Act 6,25; 15,30; 2 Cor 2,6); según los autores del Nuevo Testamento, especialmente San Juan y San Pablo, la Iglesia es una *comunidad*, una *koinonía*. La primitiva comunidad cristiana se designaba a sí misma también con el término de *vía* o *camino*, que tiene mucha cabida en Qumrán³⁶.

³³ C. H. HUNZINGER, *Neues Licht auf Lc 2,14 anthropei eudokias*: ZNW (1953) 85-90; Id., *Ein weiterer Beleg zu Lc 2,14*: ib., 49 (1958) 129-130; E. VOGT, *Pax hominibus bonae voluntatis* (Lk 2,14): B 34 (1953) 427-429; los dos pasajes de Qumrán citados en el texto hacen más probable la interpretación que refiere «eudokia» no a los hombres, sino a Dios; se trataría no de los hombres de buena voluntad o que aman a Dios, sino del Dios que ama a los hombres.

³⁴ 1 Cor 3,16-17; 2 Cor 6,14-7,1; Ef 2,18-22; 1 Tim 3,15.

³⁵ Lc 22,20; cf. 2 Cor 2,6; Heb 8-9.

³⁶ EERO REPO, *Der «Weg» als Selbstbezeichnung des Urchristentums. Eine traditionsgeschichtliche und semasiologische Untersuchung* (Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B. tom.132,2) (Helsinki 1964). Empieza por citar los pasajes en los que aparece el término «vía» o «camino» como autodesignación de los cristianos. Son: Act 9,2; 19,9,23; 22,4; 24,14,22. La fórmula un poco ampliada «camino del Señor» y «camino de Dios» se lee en Act 18,25 y 18,26, respectivamente. Luego sigue un estudio sobre la terminología «vía» o «camino» en la literatura judía; la conclusión es que el término y el concepto de «vía», como autodesignación y autocaracterización, figura solamente en fuentes esenias. En la literatura de Qumrán es muy importante la expresión «desviarse del camino» (v.gr., IQS 10,20-21). En *Jubileos* aparecen las expresiones «camino de la verdad», «camino de la justicia»; en el *Libro de Enoc*, «camino de integridad». Expresiones que pueden ser consideradas como equivalentes de la forma absoluta. El autor defiende la hipótesis de que ha sido a través de los discípulos del Bautista como esta terminología de la «vía» pasó del esenismo a las comunidades cristianas de Siria. En realidad, no pasa de ser una hipótesis, pues no existen datos positivos sólidos. Véase asimismo F. NÖTSCHER, *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumrán*: BBB 15 (Bonn 1958).

b) Mística comunitaria

Todo induce a pensar que la Iglesia naciente de Jerusalén tenía noticia de las experiencias hechas por la comunidad judía de Qumrán y que de ellas se sirvieron en aquellos primeros momentos de su existencia.

Ya hemos visto cómo la vida en común era la característica más saliente de la comunidad de Qumrán, y esa misma vida comunitaria es también precisamente lo que más llama la atención en la naciente comunidad cristiana. Es más, este paralelismo no se queda en el terreno de los principios u orientaciones generales, sino que desciende a puntos concretos y se da hasta en la redacción literaria.

HECHOS DE LOS APÓSTOLES

«Y todos los que creían vivían unidos, teniendo todos sus bienes en común, pues vendían sus posesiones y haciendas y las distribuían entre todos, según la necesidad de cada uno» (Act 2,44-45).

«La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y alma sola, y ninguno tenía por propia cosa alguna, antes todo lo tenían en común. No había entre ellos indigentes, pues cuantos eran dueños de haciendas o casas las vendían y llevaban el precio de lo vendido... José, el llamado por los apóstoles Bernabé, poseía un campo y lo vendió, y llevó el precio...»

Ananías con Safira, su mujer, vendió una posesión y retuvo una parte del precio...» (Act 4,32ss).

«Ellos recibieron su palabra y se bautizaron y se convirtieron aquel día unas tres mil almas. Perseveraban en oír la enseñanza de los apóstoles y en la unión, en la fracción del pan y en la oración» (Act 2, 41-42).

«Echaron suertes sobre ellos y cayó la suerte sobre Matías, que quedó agregado a los once apóstoles» (Act 1,26).

REGLA DE QUMRÂN

«Todos los resueltos a practicar su verdad entrarán al servicio de la comunidad de Dios con todo su entendimiento, fuerzas y hacienda...» (IQS I, II).

«Se apartarán de la comunión de los malos y vivirán en comunión de Ley (doctrina) y hacienda...» (5,2).

«... Serán consignadas sus riquezas y servicios en manos del inspector...» (6,19).

«Entregarán el salario... al superintendente..., y con ello se mantendrá al pobre y al necesitado, al anciano...» (DD 14,13s).

«Si entre ellos se encuentra alguno que haya mentido en lo que se refiere a las riquezas..., sea separado de la purificación» (IQS 6,24-25).

«En común, bendigan y deliberen. Dondequiera que se encuentren diez miembros de la comunidad, no ha de faltar entre ellos un sacerdote..., y cuando hayan dispuesto la mesa para comer y el vino para beber, alargue... el sacerdote su mano para bendecir...» (6,2ss).

«... sea examinado de común acuerdo y, si la suerte decide su entrada definitiva en la comunidad, inscríbasele... entre sus hermanos en lo que se refiere a la Ley, derecho, pureza y comunión de bienes» (6,21-22).

Concilio de Jerusalén y, en general, en un principio deliberaciones en común sobre la elección de los diáconos, etc.

«Cuando después de entrar se encuentre presente ante todos los miembros de la comunidad, éstos todos deliberarán sobre su caso... Si la suerte decidiera su entrada...» (6,16,19).

Ambas columnas insisten, poco más o menos, en los mismos puntos concretos: comunión de doctrina, comunión de bienes, mesa común y perseverancia también en común en oraciones y bendiciones.

c) Bautismo y Eucaristía

Al hablar de la admisión de nuevos miembros en el seno de la comunidad, veíamos que era necesario un período de iniciación en el que se ponen de relieve los ritos de la purificación y del banquete. Sólo después de superar el primer año de noviciado podían los candidatos participar en la purificación, y sólo una vez superados los dos años de noviciado podían tomar parte en el banquete.

Esta iniciación progresiva en la comunidad y el papel que en ella juegan los ritos de la purificación y del banquete constituyen un cierto paralelismo con la iniciación cristiana, en la que los catecúmenos pasan asimismo por un período de instrucción catequética y participan sucesivamente en el bautismo y en la Eucaristía.

El baño y la comida son actos que pertenecen a la vida diaria de todos los hombres, y en casi todas las culturas han pasado a tener sentido religioso y cultural. Concretamente, en el judaísmo y en otras religiones contemporáneas del nacimiento del cristianismo lo tenían. Quiere esto decir que no se deben juzgar los paralelismos por sus apariencias externas, sino por su contenido interno. Empezando por su Fundador, el cristianismo sigue una pedagogía encarnacionista, que no tiene inconveniente en tomar del medio ambiente los elementos materiales para sus instituciones, su liturgia, sus sacramentos, etc. La originalidad está en la trans-significación y en el nuevo contenido que estos elementos reciben al ponerse al servicio de la nueva religión.

El bautismo cristiano presenta las siguientes novedades y diferencias esenciales con relación a las purificaciones de Qumrán. Frente a las purificaciones de Qumrán, que se repetían

diariamente, el bautismo cristiano es un acto singular, irrepetible. Aun en la hipótesis de que existiese en Qumrán una purificación inicial más solemne que sirviese de rito de iniciación en la comunidad, esta purificación inicial no sería más que la primera de una cadena ininterrumpida de purificaciones repetidas diariamente. Vendría a ser algo así como la primera participación en la comida sagrada, una vez terminados los dos años de noviciado; también ésta debía revestir una mayor solemnidad, pero no por eso pertenecía a una categoría aparte. En conclusión, el contenido religioso de las purificaciones de Qumrán era siempre el mismo, y éste difiere esencialmente del bautismo. En efecto, el bautismo cristiano se administra en nombre de Cristo muerto y resucitado, y comporta el perdón de los pecados y la renovación interior del hombre. Una vez más es la base y el contenido cristológico lo que diferencia esencialmente dos ritos más o menos paralelos. En Qumrán era el propio candidato el que se purificaba, lo cual está en consonancia con la fe esenia, que acentúa el esfuerzo personal sobre la gracia.

Entre la comida sagrada de Qumrán y la Eucaristía cristiana se dan algunas coincidencias. En uno y otro caso, los elementos esenciales son el pan y el vino, que son bendecidos por el sacerdote que preside la comida. Existe además otra coincidencia. Tanto en el Evangelio como en Qumrán, el banquete sagrado histórico es relacionado con el banquete celestial escatológico. El mismo Jesús dice en el momento de la institución:

«Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25).

En la misma línea está la parábola de la gran cena, presagio y símbolo del futuro reino de Dios (Lc 22,1-14). En Qumrán, la *Regla de la Congregación* describe la era mesiánica bajo la imagen de un banquete sagrado (véase 1QSa 2,11-22).

Bajo estas semejanzas externas se esconden profundas diferencias. Ante todo, la Eucaristía cristiana es el memorial y la actualización de la muerte salvífica de Jesús (1 Cor 11,26). Las expresiones «esto es mi cuerpo», «éste es el cáliz de mi sangre», tienen un realismo sacramental que distancian radical y esencialmente el banquete eucarístico de las comidas sagradas de

Qumrán. No habría dificultad en admitir cierta dependencia de algunos elementos externos de la Eucaristía cristiana con relación a la comida sagrada de Qumrán³⁷. Pero, aun en esta hipótesis, el sentido y contenido de la Eucaristía cristiana es esencialmente distinto.

Comparando los textos arriba citados de la *Regla de la Congregación* y la parábola de la gran cena, se aprecia otra diferencia más secundaria, pero muy significativa. En la *Regla* se dice:

«Ninguno de los que están contaminados por cualquiera de las impurezas propias del hombre tendrá acceso a la asamblea de Dios... El enfermo, tullido de pies o manos, cojo, ciego, sordo, mudo o aquejado de cualquier otro defecto corporal que afecte a la vista; el anciano que vacila hasta no tenerse firme en medio de la congregación: todos éstos que no se presenten para sentarse en el seno de la congregación de los hombres de renombre, porque los ángeles santos están presentes en su congregación» (1QS^a 2,3-9).

Diríase que San Lucas tiene presentes estas actitudes de la comunidad esenia de Qumrán cuando dice en el capítulo 14 arriba citado:

«Cuando des un banquete, llama a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos» (v.13).

Y más abajo, en el versículo 21:

«Sal en seguida a las plazas y calles de la ciudad y haz entrar aquí a los pobres y lisiados, a los ciegos y a los cojos».

Fecha de la cena pascual de Jesús

Desde siempre, los autores se han esforzado por armonizar los Sinópticos, que colocan la celebración de la cena pascual de Jesús antes del viernes santo (Mc 14,12-25; Mt 26,17-29;

³⁷ Esta dependencia no se demuestra fácilmente, ya que por este tiempo existían muchos tipos de comidas sagradas, empezando por las que celebraban los sacerdotes en el templo de Jerusalén (Lev 24,5-9). Existían también las comidas sagradas, y quizá incluso hasta sacrificiales, de los terapeutas, de las *haburoth* judías y de las *thiases* paganas (M. DELCOR, *Repas cultuels esséniens et thérapeutes. Thiases et Haburoth*: RQ 6 [1968] 401-425).

Lc 22,7-38), con el evangelio de San Juan, que coloca la Pascua oficial judía en la tarde del mismo viernes santo (Jn 18,28 y 19,14).

Una de las soluciones que se han dado es que la última cena de Jesús, a pesar de las apariencias, no fue una cena pascual. Recientemente, a raíz de los descubrimientos de Qumrán, K. G. Kuhn ha defendido vigorosamente esta opinión³⁸. Esta solución no se demuestra, y tiene en contra los textos explícitos de Mc 14,12-16; Mt 26,17-19; Lc 22,7-13, que hablan expresamente de cena pascual.

Basados en que ese año el 15 de Nisán caía en sábado, algunos autores suponen que en tales circunstancias la inmolación, o al menos la comida del cordero pascual, podía celebrarse: o bien el jueves 13, o bien el viernes 14.

Naturalmente, se trata de soluciones de emergencia, que no pueden aducir argumentos positivos en su favor.

Con motivo de los descubrimientos de Qumrán, la señorita Annie Jaubert ha propuesto otra solución³⁹. Parte del hecho de que en Qumrán se seguía el calendario solar antiguo, según el cual el 14 del primer mes, es decir, el comienzo de la fiesta de la Pascua, caía siempre en martes. Incluso sin tener contactos con Qumrán, Jesús y otros medios ambientes judíos han podido muy bien seguir este calendario solar de Qumrán,

³⁸ Con el fin de acentuar el paralelismo entre la cena de Jesús y el banquete sagrado de Qumrán, el profesor Kuhn niega a la última cena el carácter de cena pascual. Dice que no es una fiesta de familia, sino comunitaria (Jesús con sus discípulos); que solamente participan en ella los plenamente iniciados, es decir, los *Doce*; que es el mismo, a saber, Jesús, quien pronuncia la bendición al principio y al final; que no preside el paterfamilias, sino Jesús... Todos estos rasgos colocan la última cena—según Kuhn—en la línea del banquete de Qumrán más que dentro del ritual de cena pascual (K. G. KUHN, *The Lord's Supper and the Communal Meal at Qumrán*, en *The Scrolls and the New Testament*, ed. por K. STENDAHL [New York 1957] p.65-93). El razonamiento de Kuhn es demasiado alambicado, y algunos de sus puntos no son exactos.

³⁹ A. JAUBERT, *Le calendrier des Jubilés et de la secte de Qumrán. Ses origines bibliques*: VT (1953) 250-264; EAD., *La date de la dernière Cène*: RHR 146 (1954) 140-173; EAD., *Le calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine*: VT (1960) 35-61. Estos tres artículos se hallan recogidos en el libro *La date de la Cène* (Paris 1957). Posteriormente ha publicado un artículo complementario, *Jésus et le calendrier de Qumrán*: NTS 7 (1960) 1-30. Véanse, en castellano, L. M. ALONSO SCHÖKEL, *Sobre la fecha de la última Cena*: RazFe 154 (1956) 243-247; J. ALONSO DÍAZ, *La teoría moderna sobre la fecha de la última Cena. Valoración de algunas dificultades*: SalTer 46 (1958) 141-146; A. IBÁÑEZ ARANA, *La fecha de la última Cena y la Tradición*: Lumen 8 (1959) 97-124.

que era el tradicional en Israel. El lunar constituía una innovación favorecida por los elementos helenófilos. Tendríamos, pues, en esta hipótesis, que Jesús celebró la Pascua el día de martes santo, mientras que el judaísmo oficial la celebró el viernes santo. De esta manera se armonizan los sinópticos con San Juan perfectamente. La hipótesis propuesta por la señorita Jaubert ha desencadenado una fuerte controversia entre los exegetas: unos a favor, otros en contra.

Entre los argumentos contrarios a la hipótesis, el más repetido es el siguiente: Jesús no pudo celebrar la Pascua el día de martes santo, porque la inmolación de los corderos no tenía lugar hasta el día de la fecha oficial, es decir, hasta el viernes en este caso concreto. Jesús y los suyos no podían, por lo tanto, disponer de un cordero ritual para la Pascua.

Jaubert y sus seguidores responden que debía de existir en Jerusalén un rito pascual independiente del oficial, dado que las comunidades esenias, y posiblemente otras, no celebraban la Pascua el mismo día que el judaísmo ortodoxo. A este propósito se sugieren distintas posibilidades: o bien que el clero saduceo toleraba la inmolación de algunos corderos pascuales en fecha distinta de la oficial, o que estaba permitido inmolarse corderos pascuales fuera de la Ciudad Santa, o que se había introducido ya la práctica de celebrar la Pascua sin cordero pascual, como de hecho sucedió después de la destrucción del templo ⁴⁰.

En favor del martes como fecha probable de la cena pascual de Jesús con sus discípulos y como fecha de la institución de la Eucaristía militan varios argumentos:

a) En primer lugar, el hecho de que, ciertamente, según el evangelio de San Juan, Jesús celebró la Pascua en fecha distinta a la del judaísmo oficial. Una vez que consta que entre los esenios, y probablemente en otros medios ambientes fieles al antiguo calendario solar, la Pascua se celebra el martes, uno se siente inclinado a pensar que Jesús debió de ajustarse también a este calendario tradicional.

⁴⁰ J. Carmignac (*Comment Jésus et ses contemporains pouvaient-ils célébrer la Pâque à une date non officielle?* : RQ 5 [1964] 59-79), que se muestra favorable a la hipótesis de A. Jaubert, sugiere otras posibilidades: Jesús se pudo procurar como cordero pascual, o uno de los corderos inmolados en el templo a título de sacrificio pacífico, o a título de sacrificio de primogénito, o a título de sacrificio de segundo diezmo.

b) Existe una *tradición antigua*, testimoniada por la *Didascalia*, Epifanio, Victorino de Pettau y algunas fuentes litúrgicas, según la cual Jesús habría celebrado la Pascua el martes santo, habría sido arrestado la noche del martes al miércoles, el miércoles habría estado preso en casa de Caifás, el jueves en casa de Pilato y el viernes habría sido ajusticiado ⁴¹.

c) En ninguna parte de los Evangelios se afirma que Jesús celebrara la cena pascual el día de jueves santo. Un estudio detenido de los mismos aconseja más bien una fecha anterior. En efecto, dice el evangelio de San Juan:

«Llevaron a Jesús de casa de Caifás al pretorio. Era muy de mañana. Ellos no entraron en el pretorio por no contaminarse, para poder comer la Pascua» (18,28).

Es, por tanto, claro que Jesús celebró la última Pascua con sus apóstoles e instituyó la Eucaristía en fecha distinta y antes que el judaísmo en general.

Ahora bien, ¿cuál fue esta fecha? ¿No fue el jueves santo?

Los Evangelios no lo afirman en ninguna parte. Es más, los Evangelios se explican con dificultad si se pone la Pascua e institución de la Eucaristía en la tarde del jueves santo. En efecto, los Evangelios hablan de dos sesiones del sanedrín referentes al proceso de Jesús; otras dos sesiones celebró el tribunal de Pilatos, además de la ida y vuelta de Jesús a la residencia de Herodes. Ahora bien, todo este proceso es demasiado largo para encerrarlo en las tres horas que van de las seis a las nueve de la mañana del viernes santo. Y, según la cronología antigua, es decir, poniendo la cena pascual en la tarde del jueves, así habría que hacerlo, ya que, según ella, Jesús habría sido prendido la noche del jueves, y el viernes por la mañana se habrían celebrado todas aquellas sesiones de los tribunales. Se ha dicho que algunas sesiones tuvieron lugar por la noche, mas esto estaba prohibido expresamente en la legislación judía. Las causas capitales había que tratarlas de día. Por los Evangelios consta, además, que Jesucristo fue crucificado a las nueve de la mañana del viernes. Suponiendo, por tanto, que el proceso empezara a las seis de la mañana, que es cuando en abril se puede decir que es ya de día, tendríamos—como hemos dicho antes—

⁴¹ Véanse los textos en A. JAUBERT, *La date de la Cène* (Paris 1957) p.79-102.

que habría que colocar demasiados acontecimientos en tres horas.

Es decir, los Evangelios no solamente no dicen que la cena pascual e institución de la Eucaristía tuvo lugar en la tarde del jueves santo, sino que más bien indican lo contrario.

d) Organización de la primitiva comunidad cristiana

La primitiva comunidad cristiana, lo mismo que la de Qumrán, aparece organizada jerárquicamente. Al frente de la misma figura el grupo de los *Doce*, que algunos autores comparan con el consejo de doce laicos, que formaban, juntamente con los tres sacerdotes, el alma de la comunidad esenia. Sin embargo, el número *doce* está calcado, evidentemente, en uno y otro caso, en las tribus de Israel (Mt 19,28); de suyo, no hay razón para buscar en Qumrán la filiación del cuerpo apostólico.

Cierto, la *Regla* y los *Salmos*, refiriéndose a la fundación de la comunidad, emplean el símil de la construcción y de la ciudad asentadas sobre roca, lo mismo que Mt 16,16-18.

1QS 8,5-8:

«Cuando tengan lugar estas cosas en Israel, el consejo de la comunidad será afirmado en la verdad como plantación eterna: es la casa de santidad para Israel y la sociedad de suprema santidad para Aarón... Es el muro probado, la piedra angular preciosa; sus fundamentos no se conmoverán ni se desplazarán de su lugar».

1QH 6,25-28:

Yo era semejante al que entra en una ciudad fortificada y busca refugio en una alta muralla, en espera de que llegue la salvación.

Yo me apoyé, Dios mío, sobre tu verdad, pues tú pones el cimiento sobre la roca, y el armazón según la justa medida y el nivel exacto, y la plomada para probar las piedras auténticas, en orden a construir un edificio sólido, de manera que no se conmueva ni vacilen los que se refugian en él.

No entrarán aquí los extranjeros; sus puertas estarán tan protegidas

que nadie podrá entrar;
sus cerrojos serán tan fuertes
que no se podrán romper.

No habrá banda que pueda penetrar aquí con sus armas de guerra,
incluso aunque agote todas las flechas de la guerra impía.

Tanto la *Regla* como el *Salmo* se refieren a la comunidad de Qumrán como entidad escatológico-salvífica, asentada por Dios sobre roca firme y protegida por El contra los enemigos. Inevitablemente, viene al recuerdo la promesa hecha a Pedro por Jesús:

«Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16,18).

El paralelismo por sí solo no prueba la dependencia. Lo único que demuestra es que las imágenes de la construcción y de la ciudad, asentadas sobre roca firme y protegidas contra las fuerzas siniestras, estaban de actualidad en los medios palestinos. Este hecho constituye por sí solo una aportación importante, pues permite reconstruir el *Sitz im Leben* de este texto de San Mateo, tan atacado por la crítica liberal ⁴².

El consejo de los *ancianos*, que asistirá a los apóstoles (Act 11,30; 15,4; etc.), figura también en Qumrán (1QS 6,8; 1QM 13,1), pero su origen es igualmente veterotestamentario. El *episkopos* cristiano presenta un fuerte paralelismo con el *mebaqqer* esenio. Muchos autores defienden la dependencia. Sin embargo, llama la atención que el obispo cristiano haga su aparición en las comunidades helénicas y no en Palestina, como hubiera sido de esperar en la hipótesis de una ascendencia qumránita.

e) Vida ética

En Qumrán, lo mismo que en la comunidad cristiana, un principio básico de la vida ética es el *amor al prójimo*. Existe, sin embargo, una diferencia sustancial. Mientras en el cristianismo el amor es universal y se extiende incluso a los enemigos (Mt 5,43-44), en Qumrán se prescribe amor a los miem-

⁴² O. BETZ, *Felsenmann und Felsengemeinde*: ZNW (1957) 49-77.

bro de la propia comunidad y odio a los demás. En el prólogo de la *Regla*, que viene a ser un resumen del ideal de vida de la comunidad, se dice así:

«Para que amen a todos los hijos de la luz (es decir, a los miembros de la comunidad) y para que odien a todos los hijos de las tinieblas (es decir, a todos aquellos que no pertenecen a ella, sean judíos, sean paganos)» (1QS 1,9).

Algunos autores piensan que Jesús tiene presente al grupo de Qumrán cuando dice en el sermón del monte:

«Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo».

De hecho, esta expresión no se encuentra en ninguna parte en el Antiguo Testamento. El Levítico (19,18.34) tiene ya una enunciación muy elevada del mandamiento del amor fraterno.

El celibato es una de las notas más características de la vida de Qumrán. Josefo dice que los esenios preferían el celibato sobre el matrimonio porque desconfiaban de la mujer (BJ II 8,2 = n.121) y porque era fuente de discordias (AJ XVIII 1,5 = n.21). Filón da unas motivaciones igualmente pobres y pesimistas: porque las mujeres son egoístas, celosas, hipócritas y esclavizan a los hombres (*La Apología*, en EUSEBIO, *Praeparatio evangelica* VIII 11,5). No es posible admitir entre los esenios una concepción tan pobre y pesimista del matrimonio y de la mujer. Josefo y Filón se dejan llevar aquí por una corriente misógina. Dado el predominio que el elemento sacerdotal tenía en la comunidad de Qumrán, se puede concluir con bastante probabilidad que la motivación del celibato esenio era, por lo menos en su origen, de carácter cultural. Los sacerdotes, en efecto, durante el tiempo que residían en la Ciudad Santa con motivo del ejercicio de su ministerio, se abstendían del uso del matrimonio. El propio *Documento de Damasco* prohíbe el uso del matrimonio a los miembros de la comunidad mientras se hallen en la Ciudad Santa (DD 12,1-2).

Es posible que el cristianismo haya heredado la estima y la práctica del celibato de los medios esenios. En todo caso, debe

tenerse en cuenta la distinta motivación que el celibato tiene dentro de la Iglesia (Mt 19,12; 1 Cor 7,25ss).

A propósito del matrimonio, algunos autores han subrayado, quizá de manera exagerada, el paralelismo entre Mc 10,6-8 (= Mt 19,5-6) y el *Documento de Damasco* 4,20-5,6. A primera vista parece que tanto Jesús como el DD prohíben el divorcio y restauran el matrimonio a su primitiva indisolubilidad. En efecto, ambos invocan en favor de su doctrina el texto de Gén 1,27. Leídos más atentamente los textos, se advierte que Jesús complementa Gén 1,27 con una segunda cita tomada de Gén 2,24; aquí radica toda la fuerza de su argumentación en favor de la indisolubilidad del matrimonio. El DD complementa Gén 1,27 con Gén 7,9, en apoyo no de la indisolubilidad (que no parece caer dentro de la intención del autor esenio), sino de la monogamia. En el *Documento de Damasco* se prohíbe no el divorcio, sino la poligamia.

Respecto de las normas de conducta dentro del seno de la comunidad, existe un paralelismo interesante entre 1QS 5,25-6,1 y Mt 18,15-17. En ambos casos se trata de la corrección fraterna, y en ambos casos el procedimiento y los pasos a seguir son similares.

f) Exégesis del Antiguo Testamento

Entre los manuscritos no bíblicos de la biblioteca de Qumrán figura una serie de ellos de carácter exegetico, que reciben el nombre técnico de *pesharim* (plural de *peshar*), que en castellano traducimos por comentarios. No coinciden exactamente con el concepto de comentario bíblico que nosotros tenemos actualmente. Son interpretaciones del texto sagrado basadas en principios y presupuestos muy peculiares de la secta esenia. Los esenios consideraban los libros bíblicos no como obras históricas, pertenecientes a una época histórica determinada y con unos destinatarios concretos, sino como simples profecías de los tiempos mesiánico-escatológicos. Ahora bien, como tenían asimismo el convencimiento de estar viviendo ya los comienzos de la era escatológica, de ahí que se consideraban ellos mismos y la época que les tocaba vivir como los destinatarios directos de los libros sagrados, sobre todo de los libros proféticos. Todo el secreto de la exégesis qumránita residía, por tanto, en leer en los libros antiguos los sucesos contemporá-

neos. Dicho con otras palabras, la exégesis qumránita no tiene como finalidad descubrir el sentido histórico y literal de los libros sagrados, sino descubrir su sentido secreto y misterioso de carácter escatológico.

Naturalmente, en una exégesis de este tipo desaparece toda preocupación por la objetividad, y el texto bíblico no es más que el punto de arranque, mejor dicho, el pretexto, para que el comentarista vierta sus propias ideas y convicciones.

La estructura que presentan los comentarios de Qumrán es la siguiente: se reproduce primero un pasaje más o menos largo del libro que se trata de comentar, por ejemplo, medio versículo, o uno entero, o varios a la vez; a continuación sigue la exégesis, que es introducida casi siempre por una fórmula de este tipo: «La explicación (= *pesher*) de esto es que...», o «La explicación de esta palabra se refiere a...» De nuevo se reproduce otro pasaje del texto sagrado con la correspondiente explicación, y así hasta terminar el libro.

Esta disposición recuerda lo que Filón de Alejandría dice de las sesiones de estudio de los esenios:

«... se sientan por orden de antigüedad en sitios determinados, los jóvenes detrás de los ancianos, prontos a escuchar con la debida atención. Luego, uno de ellos toma los libros y lee; alguno de los más adelantados sale al medio y explica lo que no es tan fácil de entender, pues con frecuencia la doctrina se da entre ellos bajo símbolos, según un antiguo método de investigar»⁴³.

Por su parte, la *Regla de la Comunidad* dice:

«Dondequiera que haya diez miembros, no ha de faltar entre ellos uno dedicado constantemente al estudio de la Ley, día y noche, en orden a mejorar el comportamiento mutuo. La multitud hará vela en común un tercio de cada noche durante todos los días del año, con el fin de leer el Libro, estudiar el derecho y orar en común» (1QS 6,6-8).

Posiblemente, algunos de estos comentarios se deban al propio «Maestro de justicia». Por el *Comentario de Habacuc* sabemos que había recibido de Dios una iluminación especial

⁴³ *Quod omnis probus liber sit* n.81-82.

para descubrir en los libros de los profetas los misterios concernientes a los últimos tiempos:

«Escribe la visión, ponla clara en tablillas para que se pueda leer de corrido. La explicación de esto... Ordenó Dios a Habacuc escribir las cosas que sucederán a la última generación, pero el fin de los tiempos no se lo dio a conocer. En cuanto a lo que dice: *para que se pueda leer de corrido*, la explicación de esto se refiere al «Maestro de justicia», a quien Dios ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 6,15-7,4).

Para nosotros, actualmente, los comentarios de Qumrán tienen un gran valor histórico. Según acabamos de ver, los comentaristas no se dedican tanto a exponer el sentido literal y objetivo de los libros sagrados cuanto a leer en los textos bíblicos los acontecimientos de la historia contemporánea. Así, por ejemplo, el «ímpio» y el «justo» de Hab 1,4 no son los contemporáneos del profeta, sino el «sacerdote ímpio» (= el actual sumo sacerdote de Jerusalén) y el «Maestro de justicia» (1QpHab 1,13). Los «caldeos» no son los babilonios del tiempo de Habacuc, sino los *Kittin*, es decir, los romanos, que amenazan con invadir Palestina (1QpHab 2,11-12).

En relación con el *Nuevo Testamento*, el interés de los comentarios de Qumrán se orienta en otra dirección. Más todavía que la de Qumrán, la primitiva comunidad cristiana tenía conciencia de estar protagonizando la era mesiánico-escatológica anunciada por el Antiguo Testamento. De ahí que también los autores del Nuevo Testamento practiquen un tipo de exégesis muy similar a la de los *pesharim* de Qumrán. También la primitiva comunidad cristiana leía en los libros del Antiguo Testamento, no tanto el sentido literal e histórico cuanto el sentido misterioso y profundo de carácter escatológico. San Pablo dice en la carta a los Romanos:

«En efecto, todo cuanto fue escrito en el pasado, se escribió para enseñanza nuestra» (15,4).

Y en la 1 Cor 10,11:

«Todo esto les acontecía en figura, y fue escrito para aviso de los que hemos llegado a la plenitud de los tiempos».

En su primera carta dice San Pedro:

«Sobre esta salvación investigaron e indagaron los profetas, que profetizaron sobre la gracia destinada a vosotros, procurando descubrir a qué tiempo y a qué circunstancia se refería el Espíritu de Cristo...» (1 Pe 1, 10-12).

Dada la gran abundancia de textos del Antiguo Testamento citados por el Nuevo, los críticos habían sospechado que en la primitiva comunidad cristiana debía de circular una especie de colecciones antológicas integradas por aquellos textos veterotestamentarios que tenían relación más estrecha con la persona y los misterios de Cristo, con el fin de facilitar la predicación y las disputas con los judíos ⁴⁴. Esta hipótesis encuentra ahora un apoyo decisivo por parte de los manuscritos de Qumrán, entre los que se encuentran algunas obras de este tipo. Por ejemplo: 4QTestimonia y 4QFlorilegium. La primera es una hoja de pergamino que contiene cuatro textos: Ex 20,21; Núm 24,15-17; Dt 33,8-11 y Jos 6,6. Durante algún tiempo se creyó que se trataba de cuatro textos que la comunidad de Qumrán interpretaba en sentido mesiánico y que habrían sido reunidos en una especie de ficha, con el fin de apoyar sus creencias en este sentido. No consta positivamente de su carácter mesiánico. Es más seguro decir que se trata de una colección de textos que la comunidad interpretaba en sentido escatológico, sin especificar más ⁴⁵. La segunda es una colección de textos bíblicos (2 Sam 7,10-14; Sal 1,1; 2,1) seguidos de un comentario o *pesher* ⁴⁶.

A pesar de que en muchos casos los manuscritos de Qumrán y los libros del Nuevo Testamento coinciden en citar los mismos textos del Antiguo Testamento ⁴⁷, sin embargo, no se demuestra la dependencia de los autores cristianos con relación a la comunidad esenia. Lo único que demuestra el parale-

⁴⁴ P. PRIGENT, *Les Testimonia dans le christianisme primitif* (Paris 1961).

⁴⁵ J. M. ALLEGRO: JBL 75 (1956) 182-187; J. A. FITZMEYER: TS 18 (1957) 513-537; P. SKEHAN: CBQ 19 (1957) 435-440; R. E. BROWN, *Dead Sea Scrolls, en The Jerome Biblical Commentary* (London 1968) p.550-551.

⁴⁶ J. M. ALLEGRO: JBL 77 (1958) 350-354; W. R. LANE: JBL 78 (1959) 343-346; R. E. BROWN, o.c., p.551.

⁴⁷ H. BRAUN (*Qumrán und das Neue Testament II* [Tubinga 1966] p.310-323) se refiere a 20 pasajes del AT que son citados a la vez por los documentos de Qumrán y por el NT.

lismo es la existencia de un medio ambiente cultural común. Además, las afinidades exegéticas del Nuevo Testamento no sólo se producen con relación a Qumrán, sino que en algunos puntos se dan también con los métodos rabínicos.

g) Qumrán y el monacato cristiano

Siempre ha preocupado a los historiadores cristianos el origen del monacato. San Jerónimo mismo decía:

«Siempre ha habido dudas sobre quiénes fueron los primeros habitantes del yermo. Algunos, remontándose a muy antiguo, empiezan con Elías y San Juan...» ⁴⁸.

Al comienzo de su obra sobre el origen del monacato se pregunta Heussi:

¿Nació acaso el monacato con ocasión de las grandes persecuciones, o provocado, quizá, por factores de orden económico, o más bien se debió a influencias de religiones extranjeras, al neoplatonismo, al movimiento terapeuta judío, al culto egipcio a Serapis, al monacato indio..., o, por el contrario, es un producto natural e interno del mismo cristianismo? ⁴⁹.

La literatura de Qumrán puede aclarar algo este punto oscuro de la historia del cristianismo primitivo.

Por una parte, ya es significativo el hecho de ver levantados los primeros establecimientos de los monjes cristianos sobre las ruinas mismas de las habitaciones esenias ⁵⁰. El desierto de Judá estuvo poblado desde un principio por monasterios bizantinos. Algunos de ellos han sobrevivido las duras pruebas de las persecuciones árabes y siguen siendo hoy día agradables oasis de vida espiritual en medio del desierto ⁵¹. Por lo general,

⁴⁸ SAN JERÓNIMO, *De vita Pauli*: PL 23,17.

⁴⁹ K. HEUSSI, *Der Ursprung des Mönchtums* (Tubinga 1936).

⁵⁰ Desde los primeros siglos del cristianismo, el área ocupada por los esenios se vio poblada por monjes y eremitas cristianos.

⁵¹ A lo largo de los siglos v y vi, la vida anacoreta en Palestina polarizaba en torno a los wadis en Nar, Jaritum, Suwainit, Kelt, monte de las Tentaciones, desierto de Jericó. Los grandes protagonistas de la vida anacoreta fueron: San Jaritón, San Eutimio, San Sabas, San Gerasímo. En los wadis y cuevas del desierto de Judá vivían millares de anacoretas.

Actualmente viven en el desierto de Judá seis anacoretas, dos griegos ortodoxos y un rumano ortodoxo en wadi Kelt, dos etíopes en el valle del Jor-

están estos monasterios colgados en la parte rocosa de alguna montaña, llegando a constituir, a veces, verdaderas filigranas arquitectónicas.

Por otra parte, la estructuración de la vida monástica cristiana es paralela, en muchos aspectos, a la vida de la comunidad de Qumrán: en ambos casos tenemos la huida del mundo al desierto; un período más o menos largo de iniciación; largas vigiliias de oración en común y lectura de la Biblia, ayunos, trabajo, humildad, pureza...

El P. Daniélou, en un artículo sobre la «Comunidad de Qumrán y la organización de la antigua Iglesia», llama la atención sobre algunos pasajes concretos; así, por ejemplo:

QUMRÂN

«Al momento de ocupar mis manos y mis pies, yo bendeciré su nombre. Al comienzo de mis idas y venidas, cuando me siento y me levanto, al momento de acostarme, le alabaré y le bendeciré con la ofrenda que sale de mis labios..., y antes de aplicar mis manos para sustentarme. Al momento del miedo y del terror...» (1QS 10,13-14).

«Todos harán vela en común la tercera parte de cada noche, a lo

CRISTIANISMO

«Hagamos la señal de la cruz sobre nuestra frente en todas las circunstancias: al beber y al comer, al entrar y al salir, cuando nos acostemos y cuando nos levantemos» (PG 30,836B).

«A media noche, levantándote de tu lecho, ponte en pie y ora. Los

dán y un griego ortodoxo en el monte de la Cuarentena. He aquí sus nombres:

Wadi Kelt:

— P. Gabriel el Cozibita; vive en la gruta de San Juan de Coziba desde 1935.

— P. Yoannicios, monje ortodoxo rumano; vive cerca de la iglesia de Santa Ana desde 1954.

— P. Pablo, anteriormente monje de San Sabas; es de origen chipriota; vive en Dair al-Banat (= monasterio de las Vírgenes).

N. B.—Los domingos asisten a la celebración eucarística en el monasterio de San Juan y San Jorge de wadi Kelt.

Monte de la Cuarentena:

— P. Lázaro, americano de origen griego; vive aquí desde 1958.

Valle del Jordán:

— Los PP. Gabra Sellassie y Takla Yeremias; viven en sendas celdas en el jardín del monasterio etíope de la Santa Trinidad (el primero desde 1950, y el segundo desde 1955).

Véase OTTO F. A. MEINARDUS, *Notes on the Laurae and Monasteries of the Wilderness of Judaea*: Liber Annus 15 (196/465) 220-250; ID., *Anachorètes modernes en Palestine*: RB 73 (1966) 119-127. Sobre los esenios y el origen del monacato cristiano, J. VAN DER PLOEG, *Les Essénies et les origines du Monachisme chrétienne*: Orientalia Christiana Analecta 153 (1958) 321-339.

largo de todo el año, para dedicarse a la lectura del Libro, estudio de la justicia y recitar las bendiciones en común» (1QS 6,7).

Es propia de la literatura de Qumrán la palabra «vigia» para designar a los ángeles. (En el *Libro de Enoc*, muchas veces. Cf. DD 2,18; *Test. de Rubén* 5,6-7; *Neftali* 3,5; etc.)

En Qumrán se renovaba todos los años la alianza, probablemente el día de Pentecostés.

mayores nos han transmitido esta costumbre. A esta hora todo el universo reposa bendiciendo a Dios: las estrellas, los árboles... Todo el ejército de los ángeles cumple su ministerio en compañía de las almas de los justos» (*Tradición apostólica*, de Hipólito 35).

Clemente de Alejandría dice que los que velan durante la noche son semejantes a los ángeles, a quienes llama «vigias» (*Pedag.* II 9).

En la Iglesia primitiva se renovaban los votos del bautismo el día de Pascua 52.

Y el P. Jungmann, en un estudio sobre las formas de oración de la Iglesia primitiva a la luz de la *Regla de Qumrán*, dice:

«Así como para las demás horas los orígenes son más o menos claros, para maitines no lo son del todo, y lo mismo para las cuatro témporas. Por lo tanto, merecen consideración las prácticas de Qumrán, pues ellas pueden hacer luz en este particular» 53.

8. QUMRÂN Y SAN PABLO

Los paralelismos más estrechos entre Qumrán y el cristianismo no se encuentran en el Bautista y en Jesús, sino en Pablo, Juan y la carta a los Hebreos. Es decir, no se dan tanto en los orígenes mismos del cristianismo cuanto en un estadio posterior 54. Incluso dentro del *corpus paulinum*, los paralelismos se multiplican y se acentúan más en los escritos tardíos, especialmente en la carta a los Efesios. De los 50 pasajes del *corpus paulinum*, en los que los autores suelen reconocer alguna afinidad con la literatura de Qumrán, más de la mitad pertenecen a la carta a los Efesios 55.

52 J. DANIÉLOU, *La Communauté de Qumrán et l'organisation de l'Eglise ancienne*: RHPHr (1955) 104-116.

53 J. A. JUNGSMANN, *Altchristliche Gebetsordnung im Lichte des Regelbuchs von En Feskha*: ZKT (1953) 215-219.

54 P. BENOIT, *Qumrán and the New Testament*, en *Paul and Qumrán*, ed. por J. MURPHY O'CONNOR (London 1968) p.6.

55 En la RB 76 (1969) p.625 nota 3, J. H. Charlesworth enumera los si-

a) 2 Cor 6,14-7,1 a la luz de Qumrán

La perícopa 2 Cor 6,14-7,1 ha planteado siempre un problema difícil para la crítica literaria. Tanto en la terminología como en los conceptos no acaba de ser específicamente paulina. Además, aquí aparece como una pieza fuera de lugar. La carta gana en fluidez si se suprimen estos versículos y se pasa directamente del 6,13 al 7,2.

Se han dado distintas soluciones a estas dificultades. Durante el siglo pasado fue bastante común la opinión que veía en esta perícopa un resto de la llamada carta precanónica de San Pablo a los Corintios (cf. 1 Cor 5,9) y que se ha perdido. Otros autores creen que se trata de una parte integrante de la 2 Cor, pero que ha sufrido un desplazamiento⁵⁶. Finalmente, muchos niegan la paternidad paulina de la perícopa: se trataría de una exhortación preexistente que San Pablo, o más probablemente un editor posterior, integró en el conjunto de la 2 Cor.

Los descubrimientos de Qumrán han suscitado de nuevo el viejo problema y han inclinado la balanza en favor de la última solución. Parece tratarse de una exhortación de ascendencia esenia, retocada y adaptada por San Pablo, u otro autor anterior, para la comunidad cristiana⁵⁷.

guientes: Rom 1,18; 2,8.19; 13,11-13; 16,26; 1 Cor 6,1-8; 11,10; 2 Cor 4,6; 6,14-7,1; 11,14; Ef 1,2.3.6.7.9.10.12.14.19-21; 2,1-22; 3,4.6.7.9.10; 4,2.10.17-19.22-24.27.31; 5,3-17.26.32; 6,10-20.23.24; Col 1,6.12-14.16.26; 2,2.3.10; 1 Tes 5,1-10; 2 Tes 2,6-8; 1 Tim 3,14-15; 2 Tim 2,25-26; 3,8. J. H. Charlesworth hacen en este número de la RB una recensión del libro de J. Murphy O'Connor, *Paul and Qumrán*, y concluye diciendo que de la lectura de los artículos recogidos por Murphy O'Connor en su obra se deducen las siguientes conclusiones:

a) Qumrán ha ejercido ciertamente influencia sobre San Pablo, especialmente sobre la carta a los Efesios.

b) Los pasajes o doctrinas de San Pablo que antes tendían a explicarse por influencias gnósticas, ahora se explican por Qumrán.

c) ¿Dónde ha tenido lugar el contacto entre San Pablo y Qumrán? En estos artículos recogidos por Murphy se avanzan los nombres de Damasco, Colosas, Efeso (véanse las p.17; 200; 103).

d) Dado que faltan datos sobre la expansión de los esenios en la diáspora, el P. Benoit sigue pensando que lo más razonable es poner este contacto en la misma Palestina (p.18).

⁵⁶ H. Windisch (*Der zweite Korintherbrief* [Göttinga 1924] p.211-220) propone el siguiente orden: 5,14-6,2; 6,14-7,1; 6,3-10.

⁵⁷ J. Gnailka (2 Cor 6,14-7,1 in the Light of the Qumrán texts and the Testaments of the Twelve Patriarchs, en *Paul and Qumrán*, ed. por J. MURPHY O'CONNOR [London 1968] p.48-68) defiende que no fue San Pablo quien incorporó 2 Cor 6,14-7,1 a la 2 Cor, sino un editor posterior. Según Gnailka

Antes de establecer la comparación con la literatura de Qumrán, voy a resumir brevemente el pensamiento y la estructura de 6,14-7,1. Empieza con una prohibición: «No os juntéis con los infieles». Está implícita la ley de Dt 22,10 que prohibía unir bajo un mismo yugo un buey y un asno. Esta prohibición inicial es desarrollada y probada en forma retórica en cinco interrogantes que constituyen otras tantas antítesis: justicia-iniquidad; luz-tinieblas; Cristo-Belial; fiel-infiel; templo de Dios-ídolos. Sigue la prueba escriturística, integrada por varios textos entrelazados de manera magistral. Termina la perícopa con una nueva exhortación a purificarse y santificarse.

Desde el punto de vista de la terminología, este texto no es paulino: en los seis versículos hay ocho palabras que no aparecen en las demás cartas de San Pablo; algunos términos que son comunes con el resto de los escritos paulinos, tienen aquí sentido distinto; la designación de Satán con el nombre de Belial no aparece ni en San Pablo ni en todo el Nuevo Testamento; en cambio, es muy frecuente en la literatura de Qumrán, donde aparece en binomio antitético con Dios; en los *Testamentos de los Doce Patriarcas* se lee también el binomio antitético con el Mesías, lo mismo que aquí «Cristo-Belial»; es más, en el *Testamento de Leví* 19,1, tenemos seguidas dos de las cinco antítesis arriba citadas:

«Elige entre la luz y las tinieblas, entre la ley del Señor o las obras de Belial».

En cuanto al fondo conceptual, los tres temas fundamentales son típicamente esenios, a saber: a) la presentación de la comunidad como el templo de Dios; b) el acento separatista que constituye la nota más característica de la comunidad qumránita; c) el dualismo; los cinco binomios antitéticos de nuestra perícopa, tanto desde el punto de vista terminológico como conceptual, son típicamente esenios, sobre todo «luz-tinieblas», «justicia-impiedad», «Mesías-Belial».

(y con él muchos autores más), la 2 Cor no sería una carta propiamente dicha, sino una colección de cartas y restos de cartas. Probablemente, un miembro de la Iglesia de Corinto, viendo que existían varias cartas y escritos de San Pablo dirigidos a aquella comunidad y que corrían el riesgo de perderse, habría concebido la idea de reunirlos todos en una sola obra, que sería nuestra 2 Cor. En cuanto a la perícopa 6,14-7,1, este supuesto editor la habría considerado también de origen paulino y la habría incorporado igualmente al conjunto.

En resumen, todo hace pensar que se trata de un texto de ascendencia esenia que ha sido retocado y adaptado para la comunidad cristiana de Damasco. ¿Por el propio San Pablo o por algún otro autor?

b) 1 Cor 11,10 a la luz de Qumrán

Habían llegado noticias a San Pablo de que las cristianas de Corinto asistían a las asambleas litúrgicas con la cabeza descubierta e incluso se atrevían a orar y profetizar de esta manera. El Apóstol considera esta práctica contraria a la tradición, y en 1 Cor 11,3-16 se esfuerza por corregir este abuso. Aduce cuatro argumentos: a) *teológico*: el orden de la creación: el hombre fue creado antes que la mujer, luego es superior en autoridad; la mujer debe manifestar su sumisión llevando cubierta la cabeza con el velo; b) *filosófico-sociológico*: la decencia exigida por la naturaleza; c) *de tradición*: así lo ha exigido siempre la disciplina eclesiástica; d) *por razón de los ángeles*.

Esta última razón había sido siempre un enigma para los exegetas, que han avanzado a lo largo de la historia las más variadas y peregrinas explicaciones. Muchos corregían el texto: en lugar de «*dia tous angelous*» (= por razón de los ángeles), leían «*dia to evangelion*» (= por razón del Evangelio); «*dia tas agelas*» (= por razón de la muchedumbre); etc. Otros entendían «*ángeles*» en sentido figurado: significarían los sacerdotes, los obispos. Otros interpretaban la expresión «*a imitación de los ángeles*» (cf. Is 6,2). Una interpretación muy común, que arranca desde Teodoreto, interpreta la expresión en el sentido de respeto, es decir, por respeto a los ángeles.

Esta última interpretación ha recibido ahora el refrendo de varios pasajes similares de la literatura de Qumrán y puede decirse que ha pasado a ser la única explicación válida. He aquí, por vía de ejemplo, algunos pasajes de Qumrán:

1QM 7,4-6: «Ninguno que sea cojo, ciego o lisiado, o que tenga cualquier otro defecto físico, ninguna persona afectada por enfermedad; ninguno de éstos podrá ir a la guerra. Todos los voluntarios para el combate han de ser perfectos en el espíritu y en el cuerpo, y estar preparados para el día de la venganza. Nadie que no se haya purificado de sus poluciones corporales irá con ellos a la batalla, pues los santos ángeles acompañan sus ejércitos».

1QSa 2,3-9: «Ninguno de los que están contaminados por cualquiera de las impurezas propias del hombre tendrá acceso a la asamblea de Dios... El enfermo, el tullido de pies o manos, cojo, ciego, sordo, mudo o aquejado de cualquier otro defecto corporal que afecte a la vista, el anciano que vacila hasta no tenerse en pie en medio de la congregación: todos éstos que no se presenten para sentarse en el seno de la congregación de los hombres de renombre, porque los ángeles santos están presentes en su congregación».

DD 15,15-17: «Los idiotas, los locos, los tontos, los dementes, los ciegos, los lisiados, los cojos, los sordos, los menores: ninguno de ellos entrará en el seno de la comunidad, porque los ángeles santos están presentes en ella»⁵⁸.

4QFlor 1,2-4: «Esta es la casa en la que no entrará (el que padezca en su carne alguna tara incurable), ni el amonita, ni el moabita, ni el bastardo, ni el extranjero, ni el forastero, pues sus santos están allí siempre presentes».

La forma y el fondo del razonamiento en todos estos textos son los mismos de 1 Cor 11,10: tales y tales personas son excluidas de la batalla escatológica de la comunidad, de la asamblea, por respeto a los ángeles, que se consideran presentes. La conclusión, por tanto, es la siguiente: San Pablo considera la cabeza descubierta de la mujer equiparable a un defecto físico o a una censura ritual, y, consiguientemente, debe ser excluida de la asamblea cultural por razón de los ángeles, que se consideran presentes.

c) La justificación por la fe

Una de las autoridades más destacadas en qumránología, el americano Millar Burrows, dice: «Desde mis primeros contactos con los manuscritos del mar Muerto lo que más me ha sorprendido e impresionado es la coincidencia entre algunos aspectos de la teología qumránita con las doctrinas más específicas del apóstol San Pablo». A continuación el sabio ameri-

⁵⁸ Tomado de J. T. MILIK, *Dix ans...* p.76.

cano señala dos puntos concretos: a) «El nivel en el que las raíces más profundas de la teología paulina se entrecruzan con la de los manuscritos del mar Muerto es la experiencia de una frustración moral, con la consiguiente convicción de la maldad irremediable del hombre...; b) la afinidad entre la doctrina de San Pablo y la de Qumrân va más allá de la convicción en la corrupción humana: los *Salmos de acción de gracias* y el salmo final de la *Regla de la Comunidad* expresan asimismo un profundo sentido de la justicia de Dios, por la que el hombre se ve agraciado con una justicia que nunca podría conseguir por sí mismo»⁵⁹.

Frustración moral y maldad del hombre

Donde mejor aparece la conciencia que los qumránitas tenían de su propia limitación y fragilidad moral es en los salmos, especialmente en los que el «Maestro de justicia» habla en primera persona en una especie de confesiones personales, pero que tienen valor de paradigma y arquetipo para cada uno de los miembros de la comunidad.

El «Maestro» se describe a sí mismo como un «vaso de arcilla» (IQH 4,29), ve la humanidad «sumida en el pecado desde el seno materno, culpable e infiel hasta la vejez» (IQH 4,29-30); ante el recuerdo del juicio de Dios, el «Maestro» se ve invadido de estos sentimientos:

«La agitación y el temor se habían apoderado de mí,
todos mis huesos crujían;
mi corazón se derretía como la cera frente al fuego;
mis rodillas se desplomaban como el agua que se precipita por una pendiente;
pues acudían a mi memoria mis faltas,
así como la infidelidad de mis padres» (IQH 4,33-35).

No son sólo sus pecados, sino los de sus mayores y los de la comunidad toda los que le sumen en su estado de postración moral. Esta agonía moral encuentra expresión en frases e imágenes nostálgicas y pesimistas: el hombre tiene la sensación de estar abandonado, de hundirse hasta el abismo, de hallarse sin reposo día y noche (IQH 1,21-23).

⁵⁹ M. BURROWS, *More Light on the Dead Sea Scrolls* (New York 1958) p.119-120.

Esperanza en la justicia de Dios

El «Maestro de justicia» y la teología qumránita en general no se limitan a constatar la miseria moral del hombre, sino que esta constatación los obliga a buscar la salvación en Dios. En este punto, las expresiones más profundas y más afines a San Pablo las encontramos en el himno final de la *Regla*:

IQS 11,2-15:

- 2 «En cuanto a mí, es de Dios de donde me viene la justificación, en su mano está la perfección de mi vida, [tificación, lo mismo que la rectitud de mi corazón;
- 3 es su acción salvífica la que borra mis faltas.
Pues de la fuente de su sabiduría brota la luz que me mis ojos contemplan sus maravillas, [ilumina: y la luz de mi corazón penetra en los secretos del por-
- 4 El Ser eternal es el apoyo de mi diestra; [venir. la vía de mis pasos está cimentada sobre roca sólida, por nada se conmovirá.
La fidelidad de Dios: he ahí la roca de mis pasos;
- 5 su poder: he ahí el apoyo de mi diestra;
su justicia: he ahí la fuente de mi justificación;
sus maravillosos misterios: he ahí la luz de mi corazón.
- 6 En el Ser eternal han contemplado mis ojos la sabiduría, pues el conocimiento está oculto a los hombres, [duría; y los consejos de la prudencia a los humanos;
la fuente de la justicia, el tesoro del poder,
- 7 juntamente con la morada de la gloria, están ocultos a la asamblea según la carne. [todo esto, Es a los elegidos a quienes ha dado en posesión eterna los ha hecho partícipes de la herencia de los santos
- 8 y ha reunido su asamblea, la del consejo de la comunión con los hijos del cielo; [nidad la asamblea del edificio santo se convertirá en plantación a lo largo de todo el tiempo futuro. [ción eterna
- 9 En cuanto a mí, yo pertenezco a una humanidad impía, a la asamblea de la carne de perversión;
mis iniquidades, mis faltas, mi pecado,
así como la iniquidad de mi corazón,

- 10 todo esto me asimila a la reunión de los gusanos
y a la de aquellos que andan en tinieblas.
Porque el hombre, ¿es acaso dueño de su conducta?
No, los humanos no pueden asegurar sus pasos.
Porque es de Dios de donde viene la justificación,
11 y de su mano procede la conducta perfecta.
Todo ha llegado al ser por su inteligencia,
por su consejo ha sido establecido todo cuanto existe,
y sin El nada se hace.
- 12 En cuanto a mí, si vacilo,
la gracia de Dios acude siempre para salvarme.
Si tropiezo a causa de la iniquidad de mi carne,
mi justificación está en la justicia de Dios,
la cual permanece eternamente.
- 13 Y aun cuando permita sobre mí la angustia,
librará mi alma de la fosa
y establecerá en camino firme mis pasos.
Por su misericordia me acercará a El,
y por sus gracias me vendrá la justificación.
- 14 Por su fiel justicia me justificará;
por su inmensa bondad perdonará todas mis iniquidades
y por su justicia me purificará de la impureza propia
- 15 y del pecado anejo a los humanos, [del hombre
de manera que pueda yo agradecer a Dios su justicia
y al Altísimo su majestad.

En los salmos del «Maestro de justicia» encontramos formulada en paralelismo antitético esta misma doctrina de la limitación moral del hombre y de la justicia de Dios.

1QH 4,30ss:

«Yo sé que ningún hombre posee la justicia,
y que la perfección no está en manos de ninguna criatura humana.
Es al Dios Altísimo a quien pertenecen todas las obras [de justicia,
mientras que el camino del hombre no tiene consistencia
si no es a través del espíritu, que Dios ha creado para él
en orden a hacer perfecto el camino de los seres humanos;

de manera que todas sus obras conozcan
la fuerza de su poder y la inmensidad de su misericordia,
para con todos los hijos de su beneplácito.

Yo dije: Es a causa de mis pecados
por lo que yo me veo abandonado lejos de tu alianza.
Pero, cuando me vino al recuerdo la fuerza de tu mano
y la inmensidad de tu misericordia,
me levanté y me puse en pie,
y mi espíritu recobró la firmeza ante la prueba,
pues me apoyé sobre tus gracias
y sobre la inmensidad de tu misericordia.
Porque tú perdonas la iniquidad,
y purificas de la falta al hombre por tu justicia».

En cuanto a la terminología y a la forma externa, todos estos textos nos colocan muy cerca de la doctrina paulina sobre la justificación por la fe. De una y otra parte tenemos la dramática constatación del deterioro e impotencia de la naturaleza humana abandonada a sus propias fuerzas. De una y otra parte tenemos también la convicción de que existe una *justicia de Dios* que misericordiosamente otorga y salva al hombre.

Todos estos extremos son innegables y ofrecen nuevos datos y nuevos factores que proyectan nueva luz sobre la discutida doctrina de San Pablo sobre la justicia de Dios y la justificación.

Nótese que, en el himno final de la *Regla*, se lee literalmente la expresión «justicia de Dios»⁶⁰, que antes era conocida sólo en San Pablo.

Sin embargo, aun usando la misma terminología que la literatura de Qumrán, en San Pablo interviene la persona de Cristo, que transforma radical y esencialmente el concepto de justificación. Tanto en Qumrán como en San Pablo, la justificación viene de Dios; pero mientras en Qumrán está condicionada al estricto cumplimiento de la Ley, en San Pablo se realiza por la fe en Cristo muerto y resucitado. Como siempre, es la base cristológica la que distancia esencialmente a Qumrán del Nuevo Testamento.

⁶⁰ 1QS 10,25; 11,12; cf. 11,3.5.14.15; etc.

d) Nueva creación

San Pablo baraja en su teología fundamentalmente la misma doctrina y los mismos temas de los demás autores del Nuevo Testamento, pero los expresa en una terminología, en unas categorías, en una dialéctica, que le son personales. Ahora bien, de toda la concepción teológica paulina, lo más específico y característico es posiblemente su dialéctica de la *nueva creación*. En San Pablo, uno tiene la sensación de encontrarse siempre al filo de dos mundos: un mundo viejo, que muere con Cristo en la cruz, y un mundo nuevo, cuya célula germinal es el Señor resucitado. Este es el punto focal de la teología paulina. Todos los demás temas y conceptos que baraja en sus cartas, pasan por aquí y van marcados con este sello⁶¹. He aquí los principales pasajes del *corpus paulinum* referentes al tema de la nueva creación:

Gál 6,14-15: «En cuanto a mí, ¡Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado, y yo un crucificado para el mundo! Porque nada cuenta ni la circuncisión ni la incircuncisión, sino la creación nueva».

La cruz de Cristo, es decir, su muerte, ha puesto fin a un mundo antiguo y ha dado origen a un orden nuevo, que San Pablo califica de «creación nueva».

2 Cor 5,14-17: «... Por tanto, el que está en Cristo es una nueva creación; pasó lo viejo, todo es nuevo».

Dios, que había creado todas las cosas por Cristo (Jn 1,3), restauró su obra, desordenada por el pecado, recreándola en Cristo.

Ef 2,10: «En efecto, hechura suya somos: creados en Cristo Jesús».

Ef 2,15: «... en orden a crear de los dos un solo *Hombre nuevo*...».

Este *Hombre nuevo* es Cristo mismo resucitado como primicias de una humanidad nueva. Con Cristo muerto baja al

⁶¹ P. BENOIT, *Paulinisme et Johannisme*: NTS 9.10 (1963.64) 119ss. (Ahora en *Exégèse et Théologie III* [Paris 1968] p.300-317.)

sepulcro la humanidad, esclavizada por el pecado, y resucita una humanidad justificada y libre.

Ef 4,24: «Revestíos del *Hombre nuevo*, creado según Dios, en la justicia y santidad de la verdad».

Los nuevos documentos de Qumrán proporcionan algunos paralelismos interesantes que permiten situar la doctrina de San Pablo sobre la nueva creación en su marco histórico y teológico.

Conviene tener en cuenta que la esperanza de una renovación total, incluido el hombre y el cosmos, arranca ya desde el Antiguo Testamento⁶². Lo específico y característico de Qumrán y de San Pablo, y lo que crea entre ellos una estrecha afinidad en este punto, es la convicción de que esa esperanza se ha cumplido ya, por lo menos de manera inicial. Por lo que se refiere a San Pablo, los textos citados no dejan lugar a duda: Cristo resucitado es la célula germinal de la nueva humanidad. En cuanto a Qumrán, los autores se fijan, sobre todo, en dos pasajes de los *Salmos* que parecen presentar la entrada en la comunidad como una «purificación», como una «santificación», como una verdadera «creación». He aquí los dos pasajes:

1QH 3,19-23:

- 19 Te doy gracias, Señor,
 porque has rescatado mi alma de la fosa
 20 y me has hecho subir desde el abismo de la perdición
 [a las alturas eternas;
 de manera que ahora me puedo pasear en una planicie
 Yo sé que hay esperanza [sin fronteras.
 21 para los que tú has creado del polvo
 con destino a la asamblea eterna.
 Tú has purificado el espíritu impío de un gran pecado,
 22 para que pudiera tener una morada con el ejército de
 [los santos
 y entrar en comunión con la congregación de los hijos
 [del cielo.
 Tú has hecho recaer sobre el hombre un destino eterno

⁶² Is 41,20; 45,8; 48,6-7; 65,17; 66,22; etc.

- 23 en compañía de los espíritus del conocimiento,
para que pueda alabar tu nombre en comunión gozosa
y cantar tus maravillas a la vista de todas tus obras».

1QH 11,9-14:

- 9 Se benefician de tu misericordia todos los hijos de tu
[beneplácito,
pues les das a conocer el secreto de tu verdad
10 y les permites comprender tus maravillosos misterios.
Por causa de tu gloria has purificado al hombre del pecado,
11 a fin de que sea santificado para ti de toda abominación
y de toda falta de infidelidad; [impura
a fin de que se reúna con los hijos de tu verdad
y tenga parte con tus santos;
12 a fin de elevar del polvo hacia el consejo de tu ver-
y del espíritu de perversión hacia tu inteligencia, [dad,
este miserable gusanillo que es el hombre;
13 a fin de que tenga una morada ante ti,
en compañía del ejército eternal y de los espíritus...;
14 a fin de que se renueve con todo lo que es y será
y se encuentre en comunión de alabanza con los sabios.

En ambos salmos se trata de la entrada en la comunidad. Al hablar de la conciencia escatológica de la secta de Qumrán, ya dije que los qumránitas tenían la convicción de estar viviendo la escatología por adelantado en comunión con Dios y en compañía de los ángeles. Las expresiones: «ejército de los santos», «hijos del cielo», «espíritus del conocimiento», «hijos de tu verdad», «santos», etc., que encontramos en estos salmos, se refieren a los ángeles, en cuya compañía empezaban a vivir los que entraban en la comunidad de Qumrán⁶³. Por tanto, en estos dos salmos se trata de entrar en compañía con los ángeles, es decir, de entrar en la comunidad de Qumrán.

⁶³ Sobre la angelología de Qumrán puede verse H. W. KUHN, *Enderwartung und gegenwärtiges Heil* (Gotinga 1966). En las páginas 66-70 tiene un *excursus* titulado: «Die Gemeinschaft mit den Engeln in den Qumrāntexten». Descubre la presencia de los ángeles en todos estos pasajes: 1QH 3,21-23; 11,13; 6,13; 11,13.14.25-26; 1QS 11,7-8; 1QH frag.2,6.10.14; 5,3; 7,11; 10,6,7; 4QPseudLit 2,1,4; 1Q36 1,3.

Ahora bien, esta entrada equivale a una «purificación» (3,21; 11,10), a una «santificación» (11,11), a una «renovación» (11,14), a una «creación» (3,21)⁶⁴.

También los rabinos empleaban la expresión «nueva criatura» (= *beriya hadashah*) a propósito de los prosélitos que se convertían al judaísmo. Igualmente, el hecho de verse uno libre de un apuro, de un peligro, de una enfermedad, etc., se interpretaba como una nueva creación, algo así como nosotros lo llamamos «nacer de nuevo». Pero ni en el caso del prosélito convertido ni, menos aún, en el segundo caso, la expresión «nueva creación» tiene el sentido fuerte y escatológico que tiene en la teología de San Pablo y en los Salmos de Qumrán. No es necesario repetir de nuevo que, aun dentro de Qumrán y San Pablo, la persona de Cristo crea un distanciamiento y diferencia esenciales.

e) Templo-comunidad en Qumrán y en San Pablo

La comunidad de Qumrán era predominantemente sacerdotal. En su origen está, con toda probabilidad, un grupo cismático de sacerdotes que se alejaron del templo de Jerusalén por considerar profanado el santuario⁶⁵ y no estar de acuerdo con las innovaciones introducidas, especialmente en lo referente al calendario litúrgico⁶⁶.

Este carácter sagrado de la comunidad y el hecho de estar alejados de Jerusalén sin posibilidad de encontrarse con Dios en un templo material en el que poder ofrecerle sacrificios rituales, hizo, sin duda, que el grupo de Qumrán recordase los textos veterotestamentarios que anunciaban un nuevo templo y una nueva presencia de Dios para los tiempos escatológicos⁶⁷.

Posiblemente, el recuerdo de la gloria de Dios abandonando el templo de Jerusalén para exilarse voluntariamente con los

⁶⁴ Véase Jub. 1,29; 5,12. También aquí se habla de la renovación soteriológica del hombre en sentido escatológico. Ya se sabe que el *Libro de los Jubileos* es una obra muy leída, y quizá compuesta en el seno de la comunidad de Qumrán.

⁶⁵ DD 4,18-5,15; 5,6-7; 6,12-13; 1QpHab 9,4-5; 11,12ss; 12,9; etc.

⁶⁶ Véase A. G. LAMADRID, *Los Descubrimientos de Qumrán* (Madrid 1956) p.163-174; 213-214.

⁶⁷ Ez 37,26-28; 40-43; Ag 2,9; 2 Mac 2,4ss; Tob 14,5; cf. *Enoc* 90,28-29; 91,13; Jub. 1,17.28-29.

desterrados en Babilonia (= Ez 10,18-19; 11,22-23; cf. 43,1ss para el retorno) fue otro de los factores que influyeron en la teología cultural de Qumrán. La comunidad de Qumrán se consideraba a sí misma como un templo viviente de Dios en medio del desierto.

Paralela a esta espiritualización del templo va la espiritualización de la liturgia sacrificial: la alabanza de los labios y demás prácticas rituales de la comunidad adquieren carácter sacrificial con valor latreútico y expiatorio.

Entre los principales pasajes que hablan de la comunidad de Qumrán como de un «edificio», de un «templo», de una «plantación eterna» (cf. Col 2,7 «errizoménoi kai epoikodomoumenoi»), podemos citar: 1QS 5,5-6; 9,3-6; 11,8; 1QH 6,25-28; 4QFlor. y, sobre todo, 1QS 8,4-10 y 4QpIs^d frag.1.

1QS 8,4-10:

«Cuando sucedan estas cosas en Israel,
el consejo de la comunidad será reafirmado en la verdad
en su calidad de plantación eterna:

Es la casa de santidad para Israel
y la sociedad de suprema santidad para Aarón;

.....
Es el muro probado, la piedra angular preciosa;
sus fundamentos no se conmovieron
ni se verán desplazados.

Es la morada de suprema santidad para Aarón,
en el total conocimiento hacia la alianza de justicia,
en orden a hacer ofrendas de agradable olor.

Es la casa de perfección y de verdad en Israel
para establecer la alianza de acuerdo con los preceptos
[eternos].

El autor emplea aquí dos imágenes para describir la comunidad de Qumrán. La imagen de la «plantación eterna» y la del «templo». Ambas aparecen implícitamente unidas en Col 2,7 cuando dice: «enraizados y edificadas en Cristo». Nótese la distinción entre «casa de santidad para Israel», es decir, el laicado de Qumrán, y «sociedad de suprema santidad para Aarón», a saber, el elemento sacerdotal. También en el templo de Jerusalén se distinguían perfectamente estos dos estratos de la comunidad israelita.

Esta distinción entre laicado y sacerdocio y el predominio de los sacerdotes sobre los laicos se subraya fuertemente en un fragmento muy deteriorado de un comentario a Isaías aparecido en 4Q. He aquí su traducción según la reconstrucción hecha por J. M. Allegro:

4QpIs^d, frag.1:

«Mira que yo asiento en carbunclos tus piedras. Su interpretación es que asentará a todo Israel como carbunclo en los ojos. Y voy a cimentarte con *zafiros*. Su interpretación es que ha fundado el consejo de la comunidad en los sacerdotes, pues el consejo es la congregación de su elegido, como una piedra de zafiro en medio de las piedras. Y *haré de rubí todos tus baluartes*. Su interpretación se refiere a los sacerdotes, que iluminarán con el juicio del *Urim* y el *Tumim*, con sus piedras completas como el sol en todo su esplendor. Y *todo su término de piedras preciosas*... Su interpretación se refiere a los jefes de las tribus de Israel...»

Como puede verse, se trata de un comentario a Is 54,11, que da a entender que la comunidad de Qumrán se consideraba a sí misma como una casa integrada por «sacerdotes» y «laicos». Da a entender además que esta casa está fundada sobre los sacerdotes, mientras el resto de la comunidad, que es llamada la congregación de su elegido, constituye el edificio. El comentario llega a decir que los sacerdotes son «como zafiro en medio de las piedras», es decir, pone de relieve la situación privilegiada que los sacerdotes tenían en la comunidad de Qumrán. De ellos dice, en efecto, que son como zafiro en medio de piedras. El paralelismo con Ef se halla aún más acentuado por el hecho de que 4QpIs^d habla de «doce sacerdotes», aunque en este punto el texto se halla muy deteriorado y no se puede precisar exactamente de qué personajes se trata ni cuál era su misión (1QM 2,1 habla de «doce» a propósito de los sacerdotes que han de servir en el culto). Este fragmento de 4QpIs^d ofrece asimismo un buen paralelo de Ef 2,20 y de 1 Pe 2,3-6⁶⁸.

⁶⁸ J. M. ALLEGRO, *More Isaiah Commentaries from Qumrán's fourth cave: JBL 77 (1958) 220-221*; Y. YADIN, *Some Notes on the Newly Published Pescharim of Isaiah: IEJ (1959) 39-42*.

Todos estos textos presentan una afinidad de forma y de fondo evidente con una serie de pasajes del Nuevo Testamento, paulinos en su mayoría, que hablan de los cristianos, de las comunidades particulares y de la Iglesia en su colectividad como de la casa o templo de Dios: 2 Cor 6,14-7,1; 1 Cor 3,16-17; Ef 2,19-22; 1 Tim 3,15; 1 Pe 2,3-6; Heb 12,18-24.

En el Nuevo Testamento, lo mismo que en Qumrán, la presencia de Dios y la liturgia sacrificial se han desplazado del templo de Jerusalén al seno de una comunidad que se convierte en templo viviente. ¿Se puede dar un paso más y hablar, no sólo de afinidad entre el Nuevo Testamento y Qumrán, sino también de una dependencia de aquél respecto de éste? Ningún argumento positivo se puede aducir en favor de una semejante dependencia. Las peculiaridades que dicha imagen del templo o del edificio presenta en cada caso inducen más bien a pensar que Qumrán y el Nuevo Testamento representan en este particular dos líneas paralelas, basadas ambas en la tradición común del Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento, la imagen del templo reviste una personalización y una individualización que es desconocida en Qumrán. En el Nuevo Testamento es, ante todo, el cuerpo personal de Cristo el que reemplaza al templo de la antigua alianza. El simbolismo del templo aplicado a la comunidad cristiana se puede explicar como un ulterior desarrollo y una consecuencia de Cristo como templo de la nueva alianza. En el Nuevo Testamento, además, no sólo la comunidad, sino cada uno de sus miembros son considerados como templos de Dios (cf. 1 Cor 6,19) ⁶⁹.

f) Qumrán y la carta a los Efesios

Lengua y estilo

Entre los escritos del *corpus paulinum*, la carta a los Efesios es la que presenta más semitismos. En la disertación doctoral en la Universidad de Heidelberg (1960), Klaus Beyer habla en cifras concretas: cuatro veces más numerosos que en todas las

⁶⁹ Véase K. G. KUHN, *Der Epheserbrief im Lichte der Qumrántexte*: NTS 7 (1960.61) 334-346; F. MUSSNER, *Beiträge aus Qumrán zum Verständnis des Epheserbriefs* (Festsch. J. Schmid) (Regensburg 1963) p.185-198; B. GARTNER, *The Temple and the Community in Qumrán and the New Testament* (Cambridge 1965). (Véase la recensión que J. Murphy O'Connor hace de esta obra en RB 75 [1968] 443-445.)

cartas restantes ⁷⁰. Otras características de la carta a los Efesios son períodos muy largos, integrados por oraciones de relativo, participiales, preposicionales, etc., unidas entre sí de manera vaga e indefinida. Es típica en este aspecto la doxología introductoria (1,3-14): un solo período, integrado por doce versículos, todo seguido, sin puntos ni comas. Es un estilo recargado, lleno de redundancias, sinónimos, genitivos explicativos, etc. Acusa además una fuerte influencia litúrgica, que le da un aire de solemnidad y hieratismo.

Todas estas características las encontramos en los textos litúrgicos de Qumrán, especialmente en los *Salmos*. El profesor Kuhn señala incluso una serie de expresiones muy similares ⁷¹.

El misterio

El término «misterio» se lee seis veces en la carta a los Efesios (1,9; 3,3.4.9; 5,32; 6,19). Esta misma palabra se encuentra con mucha frecuencia en la literatura de Qumrán ⁷². F. Mussner resume en cinco puntos el pensamiento de la carta a los Efesios sobre el misterio:

1) Dios ha dado a conocer a la comunidad cristiana un «misterio» escatológico, cuya realización llevará consigo la plenitud de los tiempos: la sujeción del universo a la soberanía unificadora de Cristo resucitado (1,9-10).

2) Dios manifiesta al Apóstol un «misterio» oculto hasta el presente: la inclusión de los gentiles entre el pueblo escatológico de Dios. El Apóstol, junto con los demás apóstoles y los profetas cristianos, proclaman este misterio a la comunidad (3,3-4).

3) El Apóstol descubre la realización del «misterio», conocido hasta ahora sólo por Dios, pero dado a conocer en este momento a los poderes angélicos a través de la Iglesia como la multiforme sabiduría de Dios (3,9-10).

4) En Gén 2,24 está encubierto un «misterio», cuyo

⁷⁰ K. G. KUHN, *The epistle to the Ephesians in the light of the Qumrán texts*, en *Paul and Qumrán*, ed. por J. MURPHY O'CONNOR (London 1968) p.116-117.

⁷¹ O.c., p.117-120.

⁷² Véanse los pasajes en E. VOGT, «*Mysteria*» in *textibus Qumrán*: B 36 (1956) 247-257; J. COPPENS, «*Mystery*» in *the theology of Saint Paul and its parallels at Qumrán*, en *Paul and Qumrán*, ed. por J. MURPHY O'CONNOR (London 1968) p.134-135 nt.3.

real significado descubre ahora el Apóstol y lo aplica a la relación de Cristo con la Iglesia. Es decir, las Escrituras tienen sus propios misterios (5,32).

5) El «misterio del Evangelio» debe ser proclamado audazmente por el Apóstol. El «misterio del Evangelio» es probablemente Cristo mismo.

Estos puntos presentan varios paralelismos con los distintos aspectos del «misterio» de los documentos de Qumrán:

a) Ante todo, en Qumrán, lo mismo que en Efesios y en general en San Pablo y resto del Nuevo Testamento, la noción de «misterio» aparece en estrecha relación con «comprender», «sabiduría», «inteligencia», «conocimiento», «revelación», etc.

b) Los misterios de la salvación estaban hasta ahora escondidos en Dios.

c) Lo mismo que en Efesios, los misterios de Qumrán tienen carácter escatológico, i.e., se refieren a los últimos tiempos.

d) Han sido revelados al «Maestro de justicia» y, a través de él, a la comunidad, de manera que sus miembros están ahora en posesión del «conocimiento».

e) Los misterios ahora revelados estaban contenidos en las Escrituras, que son ahora interpretadas por el «Maestro de justicia» bajo la iluminación de Dios: «Esto se refiere al «Maestro de justicia», a quien Dios ha dado a conocer todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 7,4).

Junto a estos importantes paralelismos, existen *diferencias esenciales*. Ante todo es ya significativo que Efesios habla de «misterio» en singular. Y es que, en última instancia, en el Nuevo Testamento, el «misterio» es Cristo, su persona y su obra. Concretamente la carta a los Efesios subraya el aspecto universalista del «misterio», a saber, la incorporación de los gentiles al Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Esta nota de la universalidad está en el polo opuesto de la teología y la mística de Qumrán.

Conciudadanos de los santos (Ef 2,19)

Generalmente se ha visto en estos «santos» a los cristianos de procedencia judía o a los cristianos en general, a los cuales se han unido ahora los paganos convertidos al cristianismo.

A partir de los descubrimientos de Qumrán, sin embargo, se ha puesto de actualidad otra interpretación, que ve en «tôn hágion» a los ángeles, interpretación que había sido sugerida ya antes tímidamente por algunos autores ⁷³.

En los textos varias veces citados del *Documento de Damasco* (4QDD 15,15-17), de la *Regla de la Congregación* (1QSa 2,3-9) y de 4QFlor 1,2-4, la razón que se da para tener alejados de la comunidad a los tarados, extranjeros, etc., es la de que «sus santos están allí presentes». Estos «santos» son, indudablemente, los ángeles. H. W. Kuhn sostiene que, en la literatura de Qumrán, los «santos» se identifican siempre con los ángeles ⁷⁴.

Los ángeles tienen amplia cabida en la literatura y vida de Qumrán. Puede verse una relación de pasajes en la obra de H. W. Kuhn, que recapitula la actividad angélica en tres apartados: a) como ayuda en la guerra santa; b) como motivación para excluir de la comunidad a los tarados y extranjeros; c) como exponente de la familiaridad que la comunidad tiene con el mundo celestial. Esta familiaridad radica en el carácter predominantemente sacerdotal del grupo esenio. Un pasaje especialmente significativo, que presenta también afinidades con otros pasajes del Nuevo Testamento (cf. Ef 1,11.18; Col 1,12), es 1QS 11,7-8:

«Cosas éstas que Dios ha otorgado en posesión eterna a sus elegidos, a quienes ha dado parte en la herencia de los santos y ha reunido con los hijos del cielo su asamblea, la del consejo de la comunidad y la asamblea del edificio santo como plantación eterna por toda la eternidad».

⁷³ G. STÄHLIN: ThWNT V 29 lín.12-13; A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937) p.160 nt.8; H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar* (Düsseldorf 1962) ad loc.

⁷⁴ H. W. KUHN, *Enderwartung...* p.69-70 y 90-93. Véase la recensión que H. Goedhart hace en RQ 6 (1968) 437-441, espec. 440, de la obra de Kuhn.

Los «santos», que aparecen en paralelismo con los «hijos del cielo», son, evidentemente, los «ángeles».

Debido a la estrecha relación que existía entre la comunidad y los ángeles, en Qumrán, entrar en la comunidad equivalía a entrar en familiaridad con el mundo celestial. Algo así podía ocurrir en la comunidad cristiana: entrar en la Iglesia equivalía a entrar en familiaridad especial con los «santos», con los ángeles.

Sección parenética

Como se sabe, en las cartas paulinas se suelen distinguir netamente dos partes: la primera, de carácter dogmático, en la que se exponen con más o menos amplitud los distintos aspectos del misterio de Cristo y de la Iglesia; y la segunda, de índole parenética, en la que se deducen las normas prácticas que deben regular el comportamiento de los cristianos.

Desde antiguo se ha caído en la cuenta de la afinidad que estas secciones parenéticas del *corpus paulinum* presentaban con los catálogos de virtudes de la ética helénica y con la moral de la religión judía.

En concreto, la sección parenética de la carta a los Efesios (c.4-6) presenta paralelismos significativos con la literatura de Qumrán. Especialmente la perícopa 6,10-20, que presenta la vida cristiana como una lucha contra las fuerzas del mal, tiene una estructura, una terminología y una concepción muy afín a la ascética, que se define como la lucha de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. En la perícopa 5,3-17 se emplea el mismo binomio antitético «luz-tinieblas» como punto de partida y base de la exhortación parenética⁷⁵.

9. QUMRÁN Y SAN JUAN

La relación más estrecha entre Qumrán y el Nuevo Testamento se produce en los escritos de San Juan, y, dentro de éstos, en la *doctrina dualista*. Al hablar de las doctrinas y creencias de la comunidad de Qumrán, veíamos que la concepción dualista del hombre, de la historia y del cosmos era una de sus notas más características y específicas. A lo largo de la sección doctrinal de la *Regla* (1QS 3,13-4,26), se baraja-

⁷⁵ Véase K. G. KUHN, *The epistle...* p.120-131.

ban constantemente cinco parejas antitéticas que llevaban la tesis dualista hasta unos límites que eran desconocidos hasta entonces en la tradición judía. Estas parejas eran: «luz-tinieblas», «verdad-perversión», que viene a ser como los medios ambientes en que viven sumergidos los hombres y a través de los cuales actúan los protagonistas de la lucha, que constituyen las tres parejas restantes: «hijos de la luz-hijos de las tinieblas», «ángel de la verdad-ángel de las tinieblas», «espíritu de la verdad-espíritu de la perversión».

Lo mismo que en Qumrán, el dualismo es una de las notas más salientes de los escritos de San Juan, especialmente el evangelio y la primera carta.

a) Luz-tinieblas

Cuando San Juan quiere resumir en pocas palabras la vida y la obra de Cristo, dice:

«La luz luce en las tinieblas, pero las tinieblas no la abrazaron» (1,5).

Cristo mismo dice por boca del evangelista:

«Yo he venido como luz al mundo para que todo el que cree en mí no permanezca en tinieblas» (12,46).

El mensaje más importante que San Juan tiene para los destinatarios de la primera carta es el siguiente:

«Este es el mensaje que de El hemos oído, y os anunciamos que Dios es luz y que en El no hay tiniebla alguna. Si dijéramos que vivimos en comunión con El y andamos en tinieblas, mentiríamos y no obraríamos según verdad. Pero si andamos en la luz, como El está en la luz, entonces estamos en comunión unos con otros, y la sangre de Jesús, su Hijo, nos purifica de todo pecado» (1 Jn 1,5-7).

«Mas de otra parte os escribo un mandamiento nuevo, que es verdadero en El y en vosotros, a saber: que las tinieblas pasan y aparece ya la luz verdadera. El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano, ése está aún en las tinieblas. El que ama a su hermano está en la luz, y en él no hay escándalo. El que aborrece a su

hermano está en tinieblas y en tinieblas anda, sin saber a dónde va, porque las tinieblas han cegado sus ojos» (1 Jn 2,8-11).

Oposición sistematizada entre el que está y anda en la luz y el que está y anda en tinieblas. Luz y tinieblas tienen aquí un sentido moral, es decir, andar en la luz o andar en las tinieblas equivale a andar por el camino de los mandamientos o a espaldas de los mismos. En 1 Jn 1,7 aparecen la luz y las tinieblas, lo mismo que en Qumrán, como dos medios ambientes trascendentes en los que está sumergido el hombre, que se ve afectado y padece la influencia buena o mala de los mismos. La misma idea encontramos en el evangelio:

«Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal aborrece la luz, y no viene a la luz por que sus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad viene a la luz, para que sus obras sean manifiestas, pues están en Dios» (Jn 3,19-21).

Según la actitud respecto de la luz o de las tinieblas, los hombres aparecen divididos, como en Qumrán, en dos grandes categorías. Posiblemente sea éste el texto de San Juan más próximo a Qumrán.

b) Verdad-mentira

En Qumrán, la verdad es más bien de orden moral que intelectual, es decir, sigue en la línea del Antiguo Testamento, para el que la verdad es generalmente la fidelidad a lo que Dios pide. Y éste es el significado que suele tener en San Juan.

Mientras en Qumrán la antítesis se presenta bajo la forma de «verdad-perversión», en San Juan se habla de «verdad-mentira» (1 Jn 1,6; 2,21; 3,18; 4,6). En el fondo, sin embargo, se corresponden, como lo demuestra Jn 3,20-21, donde son conceptos paralelos luz = verdad = obrar bien, y tinieblas = obrar mal.

c) Hijos de la luz-hijos de las tinieblas

En San Juan, lo mismo que en Qumrán, los hombres se hallan divididos en dos categorías, según que sigan a la luz

o a las tinieblas. Sin embargo, solamente una vez encontramos en San Juan la expresión «hijos de la luz» (12,36). En San Pablo es más frecuente:

«Fuisteis algún tiempo *tinieblas*, pero ahora sois *luz* en el Señor; andad, pues, como *hijos de la luz*. El *fruto de la luz* es todo bondad, justicia y *verdad*. Buscad lo que es grato al Señor, sin comunicar en las *obras vanas de las tinieblas*...» (Ef 5,6).

«Cuanto a vosotros, hermanos, no *viváis en tinieblas*, para que ese día no os sorprenda como ladrón, porque todos sois *hijos de la luz* e hijos del día; no lo sois de la noche ni *de las tinieblas*» (1 Tes 5,4-5).

d) Jesús-Satán

El enfrentamiento de los dos principios, el del bien y el del mal, es uno de los dogmas básicos de todo el Nuevo Testamento, pero es en San Pablo y San Juan donde esta doctrina se halla más sistematizada:

«Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera... Díjoles Jesús: Por poco tiempo aún está la luz en medio de vosotros. Caminad mientras tenéis luz...» (Jn 12,31ss).

Jesús es la luz, y su misión es hacer a los hombres hijos de la luz y preservarlos de caer en las tinieblas:

«Por poco tiempo aún está la luz en medio de vosotros. Caminad mientras tenéis luz para que no os sorprendan las tinieblas, pues el que camina en tinieblas no sabe por dónde va. Mientras tenéis luz, creed en la luz para ser hijos de la luz» (Jn 12,35-36).

El Padre ha puesto todos los hombres de la heredad de Dios en manos de Cristo, como en Qumrán estaban en manos del ángel del bien:

«Glorifica a tu Hijo para que el Hijo te glorifique, según *el poder que le diste sobre toda carne*, para que a todos los que tú le diste les dé El la vida eterna» (Jn 17,2).

Y lo mismo que en Qumrán, el Padre y Jesucristo defienden al hombre del «malo», es decir, de Belial:

«No pido que los tomes del mundo, sino que los guardes del malo» (Jn 17,18).

En resumen: En Qumrán, lo mismo que en San Juan, tenemos:

— Oposición entre dos personas: una lucha por el bien, otra por el mal.

— La persona abogada del bien es en Qumrán el ángel de la luz. En San Juan es la luz misma, Cristo Jesús.

— El ángel del mal se llama en Qumrán Belial. En San Juan, «príncipe de este mundo», Satán, diablo, el malo, es decir, el mal personificado.

— Las dos personas han recibido de Dios el poder o dominio sobre los hijos de la luz o tinieblas, respectivamente.

— El ángel bueno, Cristo, quiere salvar a los hombres. Belial quiere perderlos.

— Al fin, tanto en San Juan como en Qumrán, el bien triunfará sobre el mal.

— Tanto en Qumrán como en el cuarto evangelista hay expresiones que a primera vista parecen favorecer cierto determinismo: 1QS 3,20-22, y 1 Jn 3,6,9; 5,18.

A pesar de la estrecha afinidad que existe entre Qumrán y San Juan en este tema del dualismo, se advierten asimismo importantes diferencias:

1) Ante todo, en San Juan el tema tiene una base cristológica que lo diferencia radicalmente de Qumrán. Cristo no es sólo el «ángel de la luz», sino la Luz misma. Esta personificación de los temas y las doctrinas es propia y exclusiva del Nuevo Testamento.

Al lado de esta diferencia sustancial se dan otras más superficiales, pero significativas. No se puede demostrar apodícticamente que San Juan depende de manera directa de Qumrán.

2) «Hijos de la luz» no se lee más que una vez en Juan (12,35); «hijos de tinieblas» no se lee nunca.

3) El tema de la «mentira» es frecuente en Qumrán; sin embargo, el binomio «verdad-mentira» no tiene en los escritos de la secta más que un paralelismo aproximativo bajo la forma «verdad-iniquidad».

4) El dualismo «vida-muerte» falta en Qumrán, donde el tema de la vida, tan importante en Juan, no tiene más que una cabida marginal.

5) Juan no conoce el tema de las «dos vías», tan expresado en Qumrán. Juan no habla expresamente de los «dos espíritus»; mientras el binomio «carne-espíritu», presente en Juan, falta en Qumrán.

10. QUMRÁN Y LA CARTA A LOS HEBREOS

Desde el punto de vista literario, la carta a los Hebreos es el escrito del Nuevo Testamento mejor construido, más armónico y de más calidad. Pero, por otro lado, es también el escrito más enigmático: se desconocen autor, destinatarios, tiempo y lugar de composición. Se presenta en el Nuevo Testamento algo así como Melquisedec: «sin padre, ni madre, ni genealogía» (Heb 7,3). Este desconocimiento de datos y circunstancias concretas dificulta su interpretación. Los exegetas se encuentran sin la clave que les abra completamente todos los secretos de la carta.

De ahí que cada vez que se producen nuevos descubrimientos y aparecen nuevos datos, los autores los examinan ávidamente con la esperanza de encontrar respuesta a los problemas todavía no solucionados. Este es el caso del P. Spicq, el sabio profesor de Friburgo, que en 1952-53 había publicado una voluminosa introducción y un amplio comentario a la carta a los Hebreos⁷⁶. En ellos proponía como destinatarios de la carta un grupo de sacerdotes judíos convertidos al cristianismo (Act 6,7). Siete años más tarde, cuando empezaron ya a conocerse los primeros documentos de Qumrán, el P. Spicq reelaboró y concretó más su hipótesis, concluyendo que los destinatarios de la carta debían de identificarse con antiguos miembros de la comunidad de Qumrán convertidos al cris-

⁷⁶ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux* I-II: Études Bibliques (Paris 1952-53). Véanse espec. vol. I p. 226ss.

tianismo. Ya sabemos que los qumránitas eran en su mayoría de familias sacerdotales ⁷⁷.

La hipótesis avanzada por Spicq se basa en los innegables paralelismos que existen entre la carta y la literatura de Qumrán. De los 740 pasajes del Nuevo Testamento que los autores relacionan, más o menos fundadamente, con la literatura de Qumrán, 91 corresponden a la carta a los Hebreos ⁷⁸. Concretamente, C. Spicq reduce a seis títulos los puntos de contacto:

- Analogías de carácter literario.
- Métodos exegéticos similares.
- Alusión al ritual de iniciación de Qumrán (cf. Heb 6, 2; 9,10; 10,22).
- Afinidades en la disciplina penitencial.
- Afinidades en la doctrina ética. En ambos casos, la vida es considerada como un exilio, como una estancia en el desierto, una migración, una peregrinación. Las virtudes recomendadas en uno y otro caso coinciden en parte.
- Afinidades de carácter cultural. El medio ambiente en que se mueven Hebreos y Qumrán es similar: una comunidad cultural. De una y otra parte, los fieles tienen la esperanza puesta en un sacerdote escatológico perfecto. De una y otra parte, consideran la oración de alabanza como el ejercicio cultural más perfecto. De una y otra parte, vida de comunión con los ángeles (Heb 12,22).

II. QUMRÁN Y EL EVANGELIO DE SAN MARCOS

Los descubrimientos del mar Muerto, que habían sido noticia en distintas ocasiones, llegaban una vez más al hombre de la calle a comienzos de 1972, de la mano del papirologo español y profesor del Instituto Bíblico de Roma P. José O'Callaghan, quien creía haber descubierto fragmentos del evangelio de San Marcos y de otros escritos del Nuevo Testamento entre los papiros de la cueva 7.^a de Qumrán (7Q).

Juntamente con la 8.^a, la 9.^a y la 10.^a, la cueva 7.^a había sido descubierta por los arqueólogos entre los días 16-19 de

⁷⁷ C. SPICQ, *L'Épître aux Hébreux*, Apolos, Jean Baptiste, les Hellénistes et Qumrán: RQ (1959) 365-390.

⁷⁸ H. BRAUN, *Qumrán und das Neue Testament I* p.241-278.

febrero de 1955, durante la cuarta campaña de excavaciones sobre las ruinas de Qumrán.

Como puede verse en el segundo de los mapas que van al final del libro, las cuevas 7.^a a la 10 están en el extremo sudoeste de la explanada del monasterio de Qumrán, justamente en el borde donde termina la terraza y empieza a descolgarse hacia el fondo del wadi la pared norte de éste. Lo mismo que la 4.^a y la 5.^a, las cuevas 7.^a a la 10 fueron excavadas artificialmente por la mano del hombre en el subsuelo de la terraza arcillosa de Qumrán. Este factor y el hecho de encontrarse en el borde mismo de la explanada explican la fuerza con que sobre ellas se dejó sentir la erosión y la acción de los agentes naturales. Fueron encontradas en muy mal estado de conservación, lo mismo las cuevas que el material arqueológico, restos de cerámica en su mayoría. En 7Q y 8Q fueron recogidos también fragmentos de manuscritos.

Los fragmentos de 7Q son 18, más tres trozos de barro endurecido, sobre los que han quedado grabadas algunas palabras por el contacto prolongado con papiros escritos que se han perdido. Todos los fragmentos son de papiro y todos están escritos en griego.

En el vol.III de *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan*, dedicado a las llamadas «Cuevas Menores» de Qumrán y publicado en 1962, M. Bailler, asistido por los PP. Boismard y Benoît, había identificado los fragmentos 1 y 2 (7Q1 y 2) con un pasaje del Exodo (28,4-7) y otro de la carta de Jeremías (v.43-44), respectivamente. Con relación a los fragmentos 3-5 (7Q3-5), los referidos editores franceses dejaban traslucir la posibilidad de que correspondieran a textos bíblicos, pero sin poder precisar más. Respecto de los 13 fragmentos restantes, la incertidumbre era total.

Así habían quedado las cosas hasta que llegó la sensacional revelación hecha en el primer número de *Biblica* de 1972 por el P. José O'Callaghan, según la cual el fragmento 5 (7Q5) correspondería a un pasaje del evangelio de San Marcos ⁷⁹.

⁷⁹ JOSÉ O'CALLAGHAN, *¿Papiros neotestamentarios en la cueva 7 de Qumrán?*: B 53 (1972) 91-100; véanse también CARLO M. MARTINI, *Note sui papiri della grotta 7 di Qumrán*: B 53 (1972) 101-104; *Testi neotestamentari tra i manoscritti del deserto di Giuda*: La Civiltà Cattolica 2924 (1972) 156-158; J. L. ORTEGA, *El P. Alonso Schökel—vicerrector del Bíblico—comenta el hallazgo escriturístico de O'Callaghan*: Vida Nueva 828 (1972)

La clave para su descubrimiento se la dieron al P. O'Callaghan las letras *nnes* de la línea 4.^a del referido fragmento 5. Mientras estaba buscando desesperadamente pasajes bíblicos genealógicos en cuya composición entrara el verbo *egennesen*, que era la lectura sugerida por los editores, de pronto se cruzó por la mente del papirologo español, como un rayo de luz, la palabra Gennesaret. Guiado por esta intuición genial, el P. O'Callaghan se fue a los evangelios en busca de un pasaje en cuya composición entrara Gennesaret y en él entraran, además, dentro de su debido encuadramiento esticométrico, el resto de las letras que podían leerse en 7Q5. Ese pasaje fue Mc 6,52-53.

No todo es claro y apodíctico en la identificación propuesta. El propio P. O'Callaghan señalaba ya en su primer artículo dos dificultades principales. La primera se refiere a la expresión *epi tén gén* (= a tierra) del v.53, para la cual no hay lugar en el fragmento de 7Q. Debe tenerse en cuenta que, para que la identificación de dos textos sea válida, han de coincidir no sólo horizontalmente, es decir, no sólo la continuidad de las palabras, sino también en sentido vertical, o sea, desde el punto de vista de la esticometría. Ahora bien, teniendo en cuenta que en la mayor parte de los manuscritos griegos de 7Q la media de letras por línea es de 20, en 7Q5, identificado con Mc 6,52-53, no queda lugar para *epi tén gén*. El P. O'Callaghan resuelve la dificultad diciendo que se trata de una expresión omitida también por otros manuscritos. La segunda dificultad es menos grave. Se refiere a la *tau* de la línea 3.^a, que en el presunto paralelo de Marcos es una *delta*. Como justamente dice O'Callaghan, el intercambio entre las dentales *tau*, *delta* y *theta* es frecuente.

En el número de julio de la *Revue Biblique* de 1972, el P. Pierre Benoit ha publicado una nota en la que rechaza de plano la identificación propuesta por el papirologo español⁸⁰. El P. José O'Callaghan—dice el profesor de la Escuela Bíblica de Jerusalén—ha trabajado solamente sobre facsímiles,

684-687; el segundo artículo del P. Martini y las declaraciones del P. Alonso Schökel fueron reproducidos por *La Documentation Catholique* 69 (1972) 487-489; J. A. FITZMYER, *A Qumran Fragment of Mark?*: *America* 24 (1972) 647-650.

⁸⁰ P. BENOIT, *Note sur les fragments grecs de la grotte 7 de Qumrán*: RB 79 (1972) 321-324.

y esto habría dañado fatalmente los resultados de su investigación. Por buena que sea una reproducción—continúa diciendo Benoit—, nunca puede reemplazar al original. El, por su parte, presume de haber examinado directamente y a placer los papiros de 7Q, y este estudio directo le autoriza para negar rotundamente la hipótesis de O'Callaghan. Para el P. Benoit, muchas de las lecturas y restituciones que ha hecho el P. O'Callaghan carecen de fundamento; de ahí que sus conclusiones no son válidas. Lo que no hace el P. Benoit es avanzar otra identificación que explique y satisfaga mejor los rasgos y las exigencias de 7Q5 y de los demás papiros de 7Q.

En el artículo en que revelaba su descubrimiento, relativo a 7Q5, el P. O'Callaghan proponía otras dos identificaciones más: la de 7Q6,1 con Mc 4,28 y la de 7Q8 con Sant 1,23-24. En el segundo número de *Biblica* de 1972 propone la identificación de 7Q4 con 1 Tim 3,16; 4,1.3⁸¹. Finalmente, en *Studia Papyrologica* propone tres identificaciones como probables (7Q6,2 con Act 27,38; 7Q7 con Mc 12,17; 7Q9 con Rom 5,11-12) y dos como posibles (7Q10 con 2 Pe 1,15; 7Q15 con Mc 6,48).

De confirmarse las identificaciones del P. O'Callaghan, su importancia y significación para el Nuevo Testamento, especialmente en el caso de Marcos, sería muy grande. Ante todo, ello supondría la recuperación del fragmento más antiguo del evangelio de Marcos, puesto que dataría del año 50, mientras que los existentes hasta ahora no se remontaban más allá de finales del s.II. Quiere decir que nos acercaríamos a unos veinte años de la muerte de Jesús. Este hecho condicionaría y limitaría no poco las tesis del llamado *Método de la Historia de las Formas*, que atribuye mucha importancia a la primitiva comunidad cristiana en la formación de los evangelios. Si para el año 50 ya circulaba por escrito el evangelio de Marcos, quiere decir que los comienzos de su composición habrían de ser colocados unos años antes. En otras palabras, se reduce el período de la transmisión oral del evangelio y se reduce la acción de la primitiva comunidad cristiana sobre el material evangélico.

La presencia de manuscritos neotestamentarios en 7Q no implica, de suyo, parentesco alguno entre los cristianos y los

⁸¹ JOSÉ O'CALLAGHAN, *¿1 Tim 3,16; 4,1.3 en 7Q4?*: B 53 (1972) 362-367.

esenios. Habrían sido depositados aquí por cristianos de la vecina Jericó o de otra ciudad palestinese después del año 68, cuando ya habían sido abandonadas las instalaciones de Qumrân. El hecho de que todos los manuscritos de 7Q sean de papiro y de que todos sean griegos parece constituir un argumento externo favorable a O'Callaghan, ya que en las restantes cuevas de Qumrân la mayoría de los manuscritos son de pergamino y escritos en lenguas semitas, hebreo y arameo.

I N D I C E S

INDICE BIBLICO

ANTIGUO TESTAMENTO

Gén	1,27	42 73 232.	2 Crón		226.
	2,24	293.		15,9-15	136.
	7,9	293.	Esdr		226 236.
	49,10	83.	Neh		226.
Ex		42 56 232.		8-10	136.
4QEx ^a		238.		9,6ss	158
4QEx ^t		230.	Tob		242.
	13,1-10	51.		14,5	311.
	13,11-16	51	Est		226 236 242.
	15,22-16,3	265.	1 Mac	2,42	120 124.
	17,7	265.		4,45-46	170.
	19,1	159.		7,9-16	120.
	19,16	159.		10,18-21	121 124.
	20,2-17	16 227.		12,48	124.
	20,21	83 296.		13,23	124.
Lev		42 51 61 73 232.		14,41	170.
	11-15	256.		14,41-49	121.
	11,6-8	157.	2 Mac	2,14ss	175 311
	19,18	292.		4,23-26	123.
	19,34	292.	Job		235.
	23,27	157.	Sal		42 43 56 61 66 73
	24,5-9	286.			89 235.
	25,1-7	157.		1,1	83 296.
	25,8-55	157.		2,1	83 296.
Núm		232.		15,1 al 25,2	226.
	19	256.		91	90.
	24,15-17	83 296.		75	158.
Deut		42 232.		105	158.
	4,4-9	51.		106	158.
	5,6-21	16 227.	Prov		235.
	6,4-5	227.		9,6	175
	7,9	163.		17,3	260.
	8,16	163.	Ecle (Qohelet)		236.
	11,13-21	51.	4QQoh ^a		231.
	11,29-32	136.	Cant		236.
	18,15-19	170.		3,11 al final	226.
	18,18-19	83.	Eclo (Sirácida)		73 226 242.
	27-28	136.		24,22	175.
	27-30	158.		34,26	255.
	28,17	226.		51,13-30	235.
	32	158.	Is		51 225 234.
	33,8-11	83 296	1QIs ^a		18 20 22 23 28 32
Jos		225 234.			86 99 101 102
	6,6	296.			238 239.
	8,30-35	136.	1QIs ^b		34 86 100.
Jue		42 225 234.		1-39	239.
Rut		56 236.		1,9	172.
Sam		42 225 234.		1,16-18	259.
4QSam ^b		230.		4,4	173.
1 Sam	2,27-36	127.		5,7	210.
	22,17-23	127.		6,2	302.
2 Sam	7,10-14	83 296.		10,21	172.
	23,7ss	235.		28,5	173.
Re		225 234.		32,15	151 261.
1 Re	2,27	127.		33-34	239.
	19,18	172.		35,5-6	268.
2 Re		226.		40-66	239.
	11,17-18	136.		40,3	262.
	23,1-3	136.		41,18-20	210.
Crón		236.		41,20	309.
				44,3	151 261.

	45,8	309
	48,6-7	309.
	54,1ss	268.
	54,11	313.
	55,3	173.
	55,7	259.
	60,21	175 210.
	61,1-2	268.
	61,3	210.
	62,4-5	268.
	65	18.
	65,17	309.
	66,22	309.
Jer		56 225 226 234
4QJer*		230.
4QJer*		234 238.
	2,2-3	163.
	23,3	173.
	31,2	172.
	31,31-34	173.
Lam		226 236.
Baruc y Carta de Jere- mías		242.
Ez		42 61 225 234 235.
	10,18-19	312.
	11,22-23	312.
	16,8ss	268.
	36,25-27	151 261.
	36,27-28	175.
	37,26	173.
	37,26ss	175.
	37,26-28	311.
	39,29	261.

NUEVO TESTAMENTO

Mt	3,1ss y par.	255 259.
	3,3	262.
	3,10	260.
	3,11	152 256 260.
	3,11-12	152 259.
	3,12	260.
	4,4	265.
	4,7	265.
	4,10	265.
	4,10-12	268.
	5-7	274.
	5,21-48	276.
	5,43-44	291.
	5,48	142.
	10,23	273.
	11,4-5	268.
	11,5	271.
	11,7-8	281.
	11,18-19	255.
	11,27-30	142.
	12,11	142.
	12,28	272.
	12,29	266.
	13,10ss	142.
	13,33	269.
	16,16-18	290.
	16,18	274 291.
	18,15-17	293.
	18,23-35	269.
	19,5-6	293.
	19,12	293.
	19,21	142.
	19,28	290.
	21,11	271.
	22,1-14	154.
	23	274.

	40-43	311.
	40,1ss	175.
	40,46	127.
	43,1ss	312.
	43,19	127.
	44,15	127.
	48,11	127.
Dan		226 235 240
4QDan*		231.
	4	240.
	7,25	154.
	9,4ss	158.
Os		68.
	2,16-18	163.
	2,20ss	268.
	11,1ss	163.
Joel		68.
	2,28-29	151 261.
Amós		68.
	5,15	172.
Jon		68.
	3,5	255.
	5,6ss	173.
Miq		163.
	7,15	68.
Nah		68.
Hab (véase en el índice de la literatura de Qumrán Comentario de Habacuc).		
Sof		173.
Ag	1-2	127.
	2,9	175 311.
Zac		68.
Mal	3,1-3	260.

	24,26	165 263
	26,17-19	287.
	26,17-29	286.
	26,28	131 282
	26,61	175.
Mc	1,3	262.
	1,4	256 259
	1,6	255.
	1,15	267 273.
	1,18	260.
	2,1-12	276.
	2,17	269.
	2,18-19	
	y par.	255.
	2,19	268 278.
	2,21-22	280.
	2,28	143.
	3,27	266.
	4,26-29	269.
	6,4	271.
	6,15	271.
	7,1-13	278.
	8,28 y par.	271.
	9,37	276.
	10,6-8	293.
	14,12-16	287.
	14,12-25	286.
	14,25	285.
	14,65	271.
	15,24	131 282.
Lc	1,39	254.
	1,80	264.
	2,14	282.
	2,34	274.
	3,3	254.
	3,4	262.

	3,9	260 268.
	3,17	268.
	3,14	262.
	3,16	152 256 260.
	3,16-17	152 259.
	3,17	260.
	4,13	266.
	4,16-21	268.
	4,18	281.
	4,21	271.
	6,20	281.
	7,22	268 271.
	7,24-25	281.
	7,33	255.
	7,39	271.
	10,23	276 278.
	10,24	271.
	11,20	266 276.
	11,21-22	266.
	12,54-59	273.
	13,33	271.
	14,21	277.
	16,1-8	273.
	18,31-34	265.
	19,10	269.
	22,1-14	285.
	22,3	267.
	22,7-13	287.
	22,7-38	287.
	22,20	282.
	22,53	267.
	24,19	271.
	1,5	319.
	1,19-28	256.
	1,23	262.
	2,19-21	175.
	2,19-22	282.
	3,19-21	320.
	3,20-21	320.
	6,14-15	266.
	6,30	266.
	7,3-5	266.
	12,31ss	321.
	12,35	322.
	12,36	321.
	12,35-36	282 321.
	12,46	319.
	13,2	267.
	13,26	267.
	16,11	267.
	17,2	321.
	17,18	321.
	18,28	287 289.
	19,14	287.
	1,26	283.
	2,27	120.
	2,38	259.
	2,41-42	283.
	2,44-45	283.
	4,32ss	283.
	5,1-11	146.
	6,2	131.
	6,5	131.
	6,7	280 323.
	6,25	282.
	9,2	282.
	11,30	291.
	12,1-2	15.
	12,12-17	15.
	15,4	291.
	15,12	131.
	15,30	282.
	18,25	282.
	18,26	282.

	1,5	319.
	1,19-28	256.
	1,23	262.
	2,19-21	175.
	2,19-22	282.
	3,19-21	320.
	3,20-21	320.
	6,14-15	266.
	6,30	266.
	7,3-5	266.
	12,31ss	321.
	12,35	322.
	12,36	321.
	12,35-36	282 321.
	12,46	319.
	13,2	267.
	13,26	267.
	16,11	267.
	17,2	321.
	17,18	321.
	18,28	287 289.
	19,14	287.
	1,26	283.
	2,27	120.
	2,38	259.
	2,41-42	283.
	2,44-45	283.
	4,32ss	283.
	5,1-11	146.
	6,2	131.
	6,5	131.
	6,7	280 323.
	6,25	282.
	9,2	282.
	11,30	291.
	12,1-2	15.
	12,12-17	15.
	15,4	291.
	15,12	131.
	15,30	282.
	18,25	282.
	18,26	282.

	1,26	283.
	2,27	120.
	2,38	259.
	2,41-42	283.
	2,44-45	283.
	4,32ss	283.
	5,1-11	146.
	6,2	131.
	6,5	131.
	6,7	280 323.
	6,25	282.
	9,2	282.
	11,30	291.
	12,1-2	15.
	12,12-17	15.
	15,4	291.
	15,12	131.
	15,30	282.
	18,25	282.
	18,26	282.

	19,9	282.
	19,23	282.
	20,28	131.
	21,38	165 263.
	22,4	282.
	14,14	282.
	24,22	282.
Rom	1,18	300.
	2,8	300.
	2,19	300.
	9,27	173 282.
	11,5	173 282.
	13,11-13	300.
	15,4	295.
	16,26	300.
1 Cor	1,2	175 281.
	3,12-15	260.
	3,16-17	175 281 282 314.
	5,9	300.
	6,1-8	300.
	6,19	314.
	7,25ss	293.
	10,11	295.
	11,3-16	302.
	11,10	300 302-303.
	11,26	285.
2 Cor	1,1	281.
	2,6	282.
	2,17	123 281.
	3,6	174.
	4,6	300.
	6,13	123.
	6,14-7,1	175 282 300-302
		308 314.
	6,16	175 281.
	11,14	300.
Gál	2,10	281.
	6,14-15	308.
Ef	1,2	300.
	1,3	300.
	1,6	300.
	1,7	300.
	1,9	300 315
	1,9-10	315.
	1,10	300.
	1,11	317.
	1,12	300.
	1,14	300.
	1,18	317.
	1,19-21	300.
	2,1-22	300.
	2,10	308.
	2,15	308.
	2,18-22	175 282
	2,19	317.
	2,19-22	314.
	2,25-27	175.
	3,3	315.
	3,3-4	315.
	3,4	300 315.
	3,6	300.
	3,7	300.
	3,9	300 315.
	3,9-10	315.
	3,10	300.
	4-6	318.
	4,2	300.
	4,3-17	300 318.
	4,10	300.
	4,17-19	300.
	4,22-24	300.
	4,24	309.
	4,27	300.
	4,31	300.

Ef	5,6	321.	2 Tim	3,15	175 282 314.
	5,6-7	282.		2,25-26	300.
	5,25-27	281.	Tit	3,8	300.
	5,26	300.	Hebr	1,7-9	131.
	5,32	300 315 316.		6,2	324.
	6,10-20	300 318.		8,6-13	174.
	6,19	315.		8-9	282.
	6,23	300.		9,10	324.
	6,24	300.		9,15	174.
Col	1,6	300.		10,22	324.
	1,12	300 317.		12,18-24	314.
	1,12-14	300.		12,22	324.
	1,16	300.	I Pe	1,10-12	296.
	1,26	300.		2,3-6	175 313 314.
	2,2	300.		2,25	131.
	2,3	300.	I In	1,5-7	319.
	2,7	300 312.		1,6	320.
	2,10	300.		2,8-11	320.
	2,18	123.		2,21	320.
I Tes	2,7-12	193.		3,6	322.
	5,1-10	300.		3,9	322.
2 Tes	5,4-5	282 321.		3,18	320.
I Tim	2,6-8	300.		4,6	320.
	3,2-7	131.		5,18	322.
	3,14-15	300.			

INDICE DE AUTORES Y OBRAS ANTIGUOS

Flavio Josefo

AJ XI 297-345	77.
XIII 5,9	187.
XIII 5,171	124.
XIII 11,311-313	212.
XIII 14,2	122.
XV 10,4-5	122.
XV 10,373-379	212.
XV 15,121-147	117.
XVII 13,346-348	212.
XVIII 1,5	292.
XVIII 5,2	256.
XX 5,1	165.
XX 8,10	165 263.
BJ I 3,78-80	212.
I 19,3-4	117.
II 7,2,13	147.
II 7,111-113	212.
II 8,2	255 292.
II 8,2-13	112.
II 8,4	212.
II 8,5	148 152 255.
II 8,6	145 148
II 8,7	133 137 258.
II 8,8	129.
II 8,13	213.
II 8,9	129 141.
II 8,159	212.
II 13,4	164.
II 13,5	263.
II 20,4	74.
II 20,567	212.
III 2,11	212.
VI 5,3	189.
VII 8,3	71.
VII 8,6-7	72.
XVIII 6,9	189.

Filón

Apologia pro Judaeis	
n.1	212.
n.13	145.

Hypothetica

IX 1,8	255.
Quod omnis probus liber sit	
n.81-82	294.
85-87	145.
De vita contemplativa	
II 27	157.

C. Plinius Secundus

Historia naturalis	
V 7,3	11.

C. Julius Solinus

Collectanea rerum memorabilium	
XXXV 9,12	111.

Q. Curtius Rufus

Hist. Alex.	
IV 8,9-10	77.

Eusebio

Praeparatio evangelica	
VIII 11,5	292.
Historia Ecclesiastica	
IV 6	67.

Hipólito

Tradición apostólica	
n.35	299.

Justino

Apologia	
I 31	67.

Jerónimo

De vita Pauli	
PL XXIII 17	297.

INDICE DE LA LITERATURA DE QUMRAN

Regla de la comunidad (1QS)

1,1	126.
1,1-15	137 140.
1,2	283.
1,3-6	214.
1,4	173.
1,5	126.
1,8	126 142.
1,9	281 292.
1,10	126 182.
1,11-12	145.
1,13	142.
1,15-16	154.
1,16	188.
1,16-2,18	136.
1,24-26	214 258.
1,24-2,1	149 257.
2,8	260.
2,16	281.
2,19	130 136 162.
2,19-22	214.
2,19-23	127.
2,22	127.
2,24-25	143.
2,25	126.
2,25ss	150 257.
3,4-6	150 257.
3,6-12	151.
3,7-9	261.
3,13-4,14	186.
3,13-4,26	133 162 176-180 183 318.
3,15-17	187.
3,18-19	183.
3,18-4,1	181.
3,20-21	18.
3,20-22	322.
3,21	183.
3,24	183.
3,25	182.
3,25-4,1	182.
4,2-8	182.
4,5-6	183.
4,6-8	162.
4,9-14	182.
4,13	260.
4,14-26	182.
4,15-26	186.
4,18-21	151 261.
4,21	167.
4,23-23	162.
5,1ss	132.
5,1-10	188.
5,1-13a	137 139.
5,2	127 283.
5,3-5	143.
5,4-5	214.
5,5ss	174.
5,5-6	127 312.
5,6	126 127.
5,7-9	258.
5,7-11	137.
5,7-20	150 257.
5,9	127.

5,13	126 281.
5,13-14	150 257.
5,13-18	175.
5,14	150 258.
5,15b-7,25	137.
5,18	126.
5,22	127.
5,23-24	146.
5,24-26	144.
5,26-6,1	214.
6,1	126.
6,2ss	283.
6,2-8	143.
6,3-4	214.
6,3-7	128 131.
6,4-5	152.
6,4-6	255.
6,6-7	149.
6,6-8	141 294.
6,7	299.
6,7ss	281.
6,8	126 291.
6,8-9	128.
6,8-13	130.
6,12	131.
6,13-23	132.
6,14	131.
6,14ss	130.
6,16	149.
6,16ss	258.
6,17-20	145.
6,19-20	145.
6,20	131.
6,21-22	283.
6,22	149.
6,24-25	283.
6,24-7,25	129 188.
6,25	146.
6,25-26	144.
6,26-27	146.
7,2	144.
7,5	144.
7,6-8	146.
7,8	144.
7,9	144.
7,18-21	132.
7,19-20	149.
7,22-25	129.
7,34	144.
8,1-4	130 274.
8,1-16a	131.
8,4ss	174 275.
8,4-10	127 312.
8,5	210 281.
8,5ss	159.
8,5-8	290.
8,5-9	126.
8,6	159.
8,9	142.
8,8-10	174.
8,10	159.
8,12-14	166.
8,12-16	262.
8,20-9,2	129 141.

8,21	126 175.
9,2	126 175.
9,3-5	174.
9,3ss	174.
9,3-6	312.
9,3-10,8a	131.
9,4-5	160.
9,5-6	127.
9,6	159.
9,7	128.
9,11	170.
9,11-12	214.
9,17-18	188.
9,19-20	262.
9,20	166.
9,26	160.
9,26-10,2	148.
9,26-10,8	154.
10,1-8	156.
10,6	160.
10,7	155.
10,8	126 160 175.
10,13-14	298.
10,14	160.
10,17	144.
10,20	273.
10,20-21	282.
10,25	307.
11,2-15	305.
11,3	307.
11,5	307.
11,7-8	310 317.
11,8	210 312.
11,12	307.
11,14	307.
11,15	307.

Regla de la congregación (1QSa)

1,1	126.
1,2	127.
1,3	159.
1,24	127.
1,29-2,1	127.
2,3	127.
2,3-9	286 303 317
2,11-22	285.
2,17-22	152 170

Libro de las Bendiciones (1QSB)

1,1	180.
2	170.
3,22	127.
5,20-27	170.

Documento de Damasco (DD)

1,3-8	118.
1,4-5	126 173 281.
1,7ss	210.
1,7-9	210.
1,9-10	120.
1,11	189.
1,11-12	190 270 271.

2,5	159 273.
2,5-6	152 260.
2,6-7	173.
2,11	173.
2,15ss	214.
2,16	214.
2,18	299.
3,1-2	214.
3,19-21	162.
3,21	127.
3,25	214.
4,2	273.
4,3	127.
4,6-7,10	159.
4,18-5,15	311.
4,19	215.
4,20-5,6	293.
5,6-7	311.
6,5	150 214 258 273.
6,11	171 189.
6,12-13	311.
6,19	173 281.
7,6-9	147 215.
7,18-20	170.
7,20	169.
8,16	150 258 273.
8,21	173.
9,6-7	214.
9,9-10,10	128.
9,10-16	215.
9,18	215.
10,2	214.
10,5	214.
10,14-11,18	141 157.
11,13ss	142.
11,19-12,2	215.
12,1-2	292.
12,8-18	129.
12,23ss	128.
12,23-13,1	169 170 214.
13,1-2	127.
13,6-13	215.
14,3-4	214.
14,3-6	127.
14,8	215.
14,11	214.
14,12-16	215.
14,138	283.
14,13-14	128.
14,14-17	144.
14,18-22	129.
14,19	169 170.
15,4-16,9	137.
15,5	214.
15,5-7	214.
15,8	215.
15,14	215.
15,15-17	277 303.
15,15-17 (4QD ^b)	317.
17,2	214.
19,1-2	163.
19,10-11	170.
19,16	273.
19,33	173.
19,35-20,1	171.
20,1	170 189.
20,2	126 175.
20,10	140.
20,12	126 173.
20,13	140.
20,13-15	162 272.
20,14	189.

20,17	273.
20,25-27	164.
20,28	189.
20,28-30	214.
20,32	189.
20,34	159.

Regla de la guerra (1QM)

1	186.
4,1-5	127.
4,16-17	127.
5,1	171.
7,4-6	302.
7,5	188.
11,9	281.
11,13	281.
13,1	291.
13,8	126 173.
14,7	281.

Salmos de acción de gracias (1QH)

1,21-23	304.
1,23-25	187.
1,27-29	187.
2,1-19	193-194.
2,8ss	274.
2,9	273.
2,13	139.
2,28	173.
2,31-39	194-195.
3,19-23	168 309-310.
3,19-36	167.
3,20-21	167.
3,20-23	162.
3,21-23	310.
3,23-26	162.
3,26ss	162.
3,26-36	167.
3,27-32	152 260.
4,5-5,4	195-198.
4,29	304.
4,29-30	304.
4,30ss	306.
4,33-35	304.
5,5-19	199-200.
5,20-7,5	200-206.
5,21	281.
6,6	273.
6,8	173 260.
6,13	310.
6,18	152 260.
6,25-27	274.
6,25-28	290 312.
6,29-35	162.
7,6-25	191-193.
7,19	173.
7,28ss	187.
8,4-40	207-210.
9,16-17	187.
10,1ss	187.
11,3-14	167.
11,9-14	310.
11,10-14	162.
11,13	310.
11,14	310.
11,15-16	167.
11,23-27	162.
11,25-26	310.
12,10-11	187.
14,15-16	167.
14,24	273.

15,14-17	162.
15,14-25	167.
15,17-21	167.
15,24-25	167.
16,12	167.
17,20-21	167.
18,14	281.

Comentario de Habacuc (1QpHab)

1,13	189 295.
2,2	189.
2,6ss	271.
2,8-9	139.
2,11-12	295.
2,11-13	152 260.
5,10	189.
5,10-11	119 121.
6,8	189.
6,15-7,4	295.
7,3-5	271.
7,4	189 316.
7,4-5	139 270.
8,1-3	190.
8,3	189.
9,4-5	311.
9,9	189.
9,9-12	119 120 124.
11,4-8	119 121 154 191 272.
11,5	189.
11,12ss	311.
12,1ss	174.
12,3	145 281.
12,6	145 281.
12,9	311.
12,10	145 281.

4QpIs^a

frag.1	174.
2,21-28	171.

4QpIs^d

frag.1	312-313.
--------	----------

1QpMiq

10,4	189.
------	------

4QpNah

1,1-4	118.
6-8	122.

4QpPs

1,10	145.
1,18-20	120 124.
2,4-11	162.
2,6-9	162 165 265.
2,10	145.
2,19	189.
2,19-20	272.
3,1-2	163.
3,15-16	190 274.

4QTesti-

monia	296.
23-29	121 125.

4QFlori-

legium	296.
1,2-4	303 317.
1,17	127.

1QDM

2,56	159.
------	------

Aarón ben Moisés ben Asher 225 226.
Abel, F. M. 122.
Abraham Sowmy 16ss.
Adriano 64.
Aharoni, Y. 63ss.
Agripa I 47 114.
Akkash el-Zebn (capitán) 41 102.
Albright, W. F. 7 9 17 21 24 39 101 110 124
 183 220 227 244 250.
Alcimo 114 120.
Alejandro I 113.
Alejandro Janneo 97 113 114 120 122 125
 220 249.
Alejandro Balas 121.
Alejandro Magno 77.
Alonso Díaz, J. 287.
Alonso Schökel, L. M. 287.
Alt, A. 136.
Allegro, J. M. 4 88 89 171 249 296 313.
Anán 220.
Antigono 114.
Antiocho IV 113 114 118 119 123.
Antiocho V 113.
Antiocho VI 113.
Antiocho VII 113.
Antiocho VIII 113.
Antiocho IX-XIII 113.
Antiocho XIII 113.
Aquiles 66.
Aristóbulo I 113.
Aristóbulo II 113 115.
Arnaldich, L. 9.
Ashton (coronel) 41.
Atanasio Josué Samuel (su gracia) 19ss 99
 101 102 104.
Audet, J. P. 112.
Augusto 47.
Avigad, N. 3 6 63ss 81 87.
Aviram, J. 63ss.
Ayub Mussallam 27ss.

Babata 70.
Bagatti, B. 253 254.
Baillet, M. 3 89.
Balduino 225.
Baker, H. W. 89.
Baltasar 239.
Baltzer K. 136.
Baney Ralph 112.
Bar Adon, P. 63ss 95.
Bardtke, H. 4.
Barthélemy, D. 3 44 68 87 237 245.
Basimah Faris (Srta.) 19.
Bauer, J. B. 252.
Baumgärtel, F. 158 159.
Ben Gurión, David 35 64.
Benoit, P. 3 8 53 87 299 300 308.
Ben Zvi, I. 64.
Berardi, G. 4.
Bernadotte Folke (conde) 37 40.
Betz, O. 6 163 183 291.
Beyer, K. 314.
Black, M. 8 9 154 244 248 272.

Boccaccio, P. 4.
Bowman, J. 244.
Braun, O. 44.
Braun, F. M. 9.
Braun, H. 9 296 324.
Brown, Maurice (doctor) 32.
Brown, R. E. 9 169 171 296.
Brownlee, W. H. 3 5 6 8 15ss 86 89 114
 158 216 221 250.
Bruce, F. F. 6 8.
Buchanan, G. W. 272.
Bulos Gilf (padre) 31 40 99.
Burchard, C. 3 112.
Burrows, M. 3 10 15ss 86 183 248 304.
Butros Sowmy (padre) 15ss 100 101.

Caracalla 43.
Carcopino, J. 175.
Carmignac, J. 4 5 171 247 288.
Casciaro, J. M. 7.
Claudio 47.
Commodus 53.
Cooke, S. A. 227.
Coppens, J. 9 315.
Corbo, V. 254.
Cordero, M. G. 8.
Cross, F. M., Jr. 7 8 75 76 78 88 89 183 230
 232ss 243.
Cullmann, O. 8 123.

Charlesworth, J. H. 9 299 300.

D'Alembert 247.
Dalman 46.
Daniel, C. 123 281.
Daniélou, J. 8 252 299.
Daumas, F. 6.
Davies, W. D. 8 142.
Delcor, M. 5 114 129 134 153 286.
Demetrio I 113 118.
Demetrio II 113.
Denis, A. M. 5.
Díez Macho, A. 8.
Docmac 27ss.
Doresse, J. 251 252.
Driver, G. R. 10 109.
Dupont-Sommer, A. 4 10 115 116 157 171
 183 184 189 191 213 245 246 247.

Eissfeldt, O. 44.
Eleazar ben Yair 72.
Elizabeth Hay Bechtel 75.
Elliger, K. 6 115 116.
Eskander (Kando) Shahin Jalil 29ss 99 102
 103.

Faidi Salahi 29ss 99 100.
Federico II 247.
Firkovitch, A. 227.
Flitzmeyer, J. A. 296.
Flusser, D. 248.
Fritsch, C. T. 7.

Gabra Sellassie (padre) 298.
Gabriel el Cozibita (padre) 298.
Gadd, C. J. 240.
Ganneau Clermont 46.
Gärtner, B. 314.
Gaster, Th. H. 4.
Gnilka, J. 154 300.
Goodenough, E. R. 243.
Goossens, R. 115.
Gordon, M. 35.
Grätz, H. 247 248.
Greenbaum, I. 35 36.
Greenberg, M. 7.
Grossouw, W. 8.

Habermann, A. M. 4 110.
Hanna Esteban 31.
Helmbold, A. K. 252.
Hennecke 252.
Herodes el Grande 47 52 59 97 114 122 125.
Herodes Arquelao 97 114 123 125.
Heussi, K. 297.
Higgins, A. J. B. 170.
Hircano, Juan 58 97 110 113 117 120 121
 122 125.
Hircano II 114 115 120.
Holm-Nielsen, S. 5.
Howlett, D. 8.
Hunzinger, C. H. 88 282.
Huppenbauer, H. W. 184.

Ibáñez Arana, A. 287.
Ignacio Afram I (Su Santidad) 32.
Iliffe, H. 20.
Isaias Shamoun, Jorge 29ss 99 102.
Iyha Abraam 27ss 99.

Jacobo al-Qirqisani 44 99.
Jalil Musa 27ss 99.
Jasón 114 123.
Jaubert, A. 155 287 288 289.
Jeremias, G. 166 191 192 211 276 279 280.
Jeremias, J. 173.
Jesús 52.
Jesús ben Gilgola 52 54.
Jonatán 67 113 120 121 124 125.
Jongeling, B. 5.
Josephos 52.
Judas Macabeo 113.
Jungmann, J. A. 299.

Kahle, P. 43 45 46 220 226 227 229 237.
Kennicott, B. F. 227.
Kiraz, Antón 27ss 100.
Kittel-Kahle 227.
Kittel, R. 229.
Kuhn, H. W. 166 167 168 169 270 310 317.
Kuhn, K. G. 4 8 9 63 83 153 183 184 287
 314 315 318.

Lagrange, M. J. 213 220.
Lamadrid, A. G. 10 311.
Langhe, de 59 104.
Lankester Harding, G. 6 7 41 45 47 48 102.
Lapp 75 76.
Laperrouzay, E. M. 112.
Lash (general) 41 102.
La Sor, W. 3.
Lázaro (padre) 298.
Leaney, A. R. C. 5.

Licht, J. 5 183.
Lieberman, S. 217.
Lippens Felipe 40 102.
Liver, J. 127.
Lohse, E. 4.
López Melús, F. M.* 8.

Magnes 35.
Mahoma Ahmed el-Hamed ed-Dib (El Lo-
 bo) 27ss 99.
Maier, J. 4.
Maimónides 226.
Makrizi 220.
Malak Tannouryi 35 36.
Mancini, I. 254.
Mann, C. S. 110 124.
Mansoor, M. 5 183.
Masabala, 67.
Mariame 52.
Marmadyi, S. 31 100.
Marx, A. 188.
Matatías 113.
May, H. G. 183.
Meinardus, F. A. O. 298.
Menelao 114 120 123.
Milik, J. T. 3 10 52 60 84 87 88 89 110 125
 134 153 154 155 188 232 240 241 245 249
 253 255 277 303.
Moisés ben Aser 225ss.
Moore, F. J. 243.
Moraldi, L. 4.
Morawe, G. 5 166.
Moses Hadas 236.
Mowinkel, S. 136.
Mowry, L. 8 9.
Murphy O'Connor, J. 5 9 80 129 131 137
 299 300 314 315.
Mussner, F. 314.

Nabónido 239 240.
Nabucodonosor 18.
Nash, W. L. 17 227.
Negoitsa, A. 123.
Nötscher, F. 7 154 188 282.

Onías III 114 123 124.
Origenes 43.
Ortiz de Urbina, J. C. 6.
Osten-Sacken, P. von der 185 186.
Otilia, J. R. Schwarz 5.

Pablo (padre) 298.
Pérez Castro, F. 233.
Ploeg, J. van der 5 31 32 89 100 114 153 298.
Pompeyo 115 116 125.
Precedo Lafuente, J. 9.
Prigent, P. 72 296.
Ptolomeo II, Filadelfo 236.
Puech, H. Ch. 252.

Q. **Curtius** Rufus 77.

Rabin, C. 4 110.
Rabinowitz, I. 272.
Rad, G. von 136 159.
Reicke, B. 114.
Renán, E. 247.
Repo Eero 282.
Ricciotti 53.
Ringgren, H. 7.
Robinson, T. M. 252.

Rockefeller, J. D., Jr. 17.
 Rossi, J. B. de 227.
 Roth, C. 6 109 110.
 Rowley, H. H. 8 114 249.

Sa'ad José 75 76 102.
 Sacchi, P. 112.
 Salomé 52.
 Salomé Alejandra 113 125.
 Salomón ben Buy'a 225.
 Samuel, A. Y. 6.
 Sanders, J. A. 3 89 235.
 Sassun 33.
 Saul 68.
 Saulcy, de 46.
 Saulos 52.
 Schechter, S. 3 213.
 Schmitt, J. 9.
 Schubert, K. 7.
 Segal, H. 115.
 Shenkel, J. D. 234.
 Schlier, H. 317.
 Sellers Ovid 40.
 Sidney Jellicoe 8.
 Skehan, P. W. 7 8 88 121 232 233ss 249 296.
 Siedl, S. H. 7.
 Silbermann, L. H. 6.
 Silvestre de Sacy 220.
 Simeón ben Kosebah (Bar Kokebah) 52 54
 55 58 64 67 68 69 70 78 85 93.
 Simón 52 113 120 121 124 125.
 Simón, M. 123.
 Spicq, C. 9 272 323 324.
 Statilius Severus 52.
 Starcky, J. 88 169 171 249.
 Starkey, J. L. 17.
 Stählin, G. 317.
 Steckoll, S. H. 153.
 Stegemann, H. 5.
 Stendahl, K. 8 153 184 287.
 Stewart, Mons. 15 36.
 Strauss, F. D. 247.
 Strugnell, J. 74 88 249.
 Sukenik, E. L. 3 6 31 33ss 86 100 101.
 Sutcliffe, E. F. 7 131 154 188.
 Szyzsmán, S. 109 220 221 226.

Takla Yeremias (padre) 298.
 Talmon, S. 8.
 Teicher, J. L. 109.
 Testa, E. 253.
 Tetis, 66.
 Tiberio 47.
 Timoteo I 98.
 Timoteo (metropolitano) 221.
 Tischendorf, C. 17.
 Tocci, M. 4.
 Trever, J. C. 3 6 15ss 86 98 101 102.
 Treves, M. 183.
 Trifón 120 124.

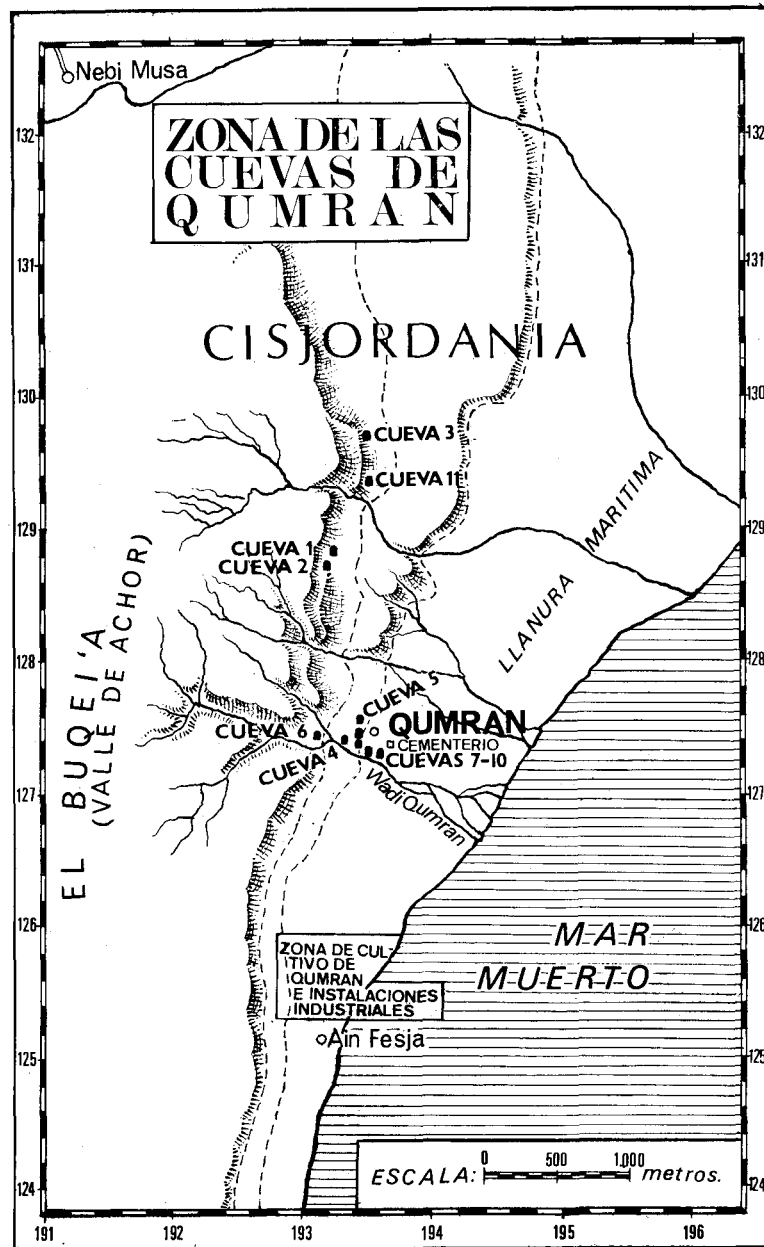
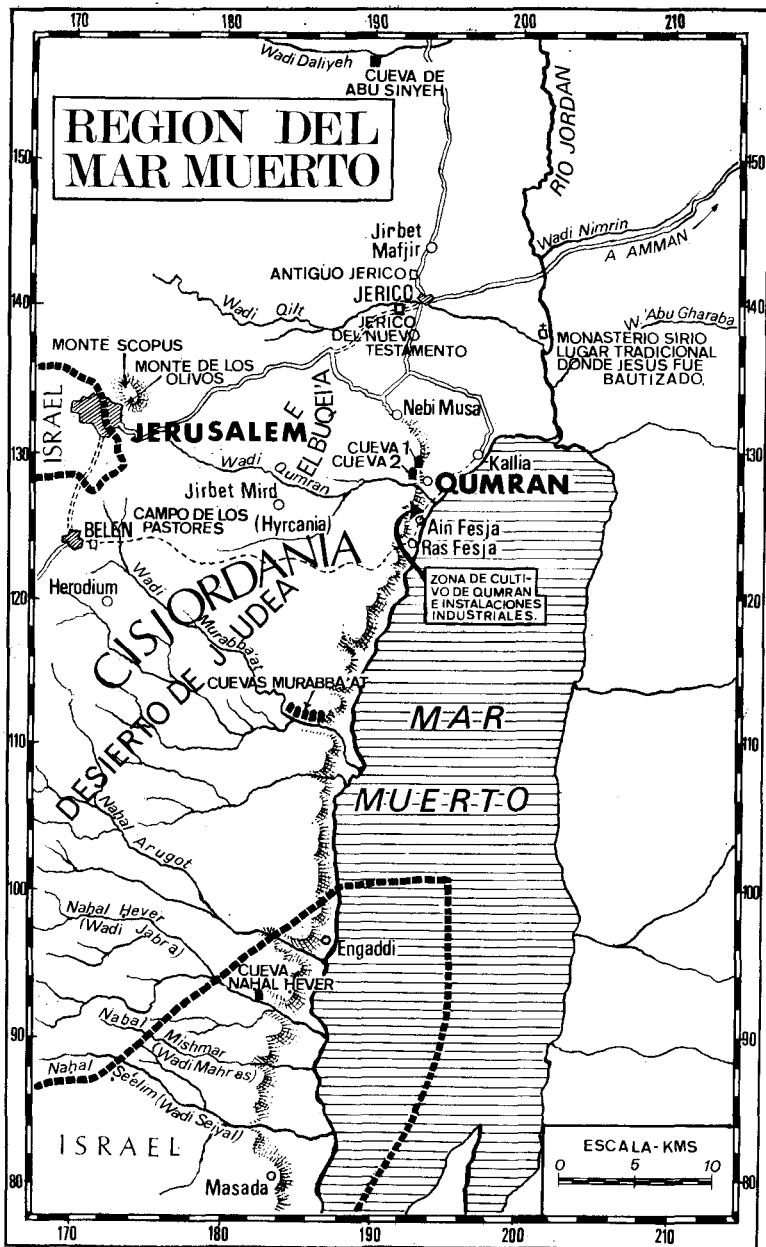
Valois, H. V. 46 47.
 Vaux, R. de 3 7 41 42 43 44 45 47 48 49 50
 51 60 75 87 89 95 102 109 153 249.
 Vespasiano 97 98.
 Vermès, G. 4 6 10 44 217 219 221.
 Vincent, A. 10.
 Vincent (padre), O.P. 32 53.
 Vogt, E. 282 315.

Weisser, A. 136 159.
 Wernberg-Moller, P. 5 183.
 Wieder, N. 109.
 Wilcox, M. 185.
 Wilson, E. 39 248.
 Windisch, H. 300.
 Woude, A. S. van der 90 153 154.

Ya'abes ben Salomón 225.
 Yadin, Y. 3 5 6 7 9 10 33 39 63ss 81 84 85
 87 104 183 313.
 Yeivin, S. 54.
 Yizhar, M. 3.
 Yoannicos (padre) 298.
 Yuma Mahoma Jalil 27ss 99.
 Yusuf (padre) 23 100.

Zeitlin, S. 109.
 Zenón 247.
 Zubiri, Xavier 54.

L A M I N A S





Una de las cisternas del monasterio de Qumrán. Las escaleras facilitaban la extracción del agua a medida que iba bajando el nivel. La brecha que la recorre de norte a sur es uno de los restos del terremoto del año 31 a. J. C.
(Foto Museo Palestinese.)



Vista de las ruinas de Qumrán durante la cuarta campaña de excavaciones. Al fondo, el mar Muerto y las montañas de Moab. (Foto Starcky.)



Ε
ΥΤΩΝ Η
Η ΚΑΙ ΤΙ
ΝΝΗΣ
ΘΗΣΑ

Lectura hecha
por el P. O'Callaghan.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTA SEGUNDA EDICIÓN DEL
VOLUMEN «LOS DESCUBRIMIENTOS DEL MAR
MUERTO», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES
CRISTIANOS, EL DÍA 14 DE ABRIL DE
1973, VIGILIA DEL DOMINGO DE
RAMOS, EN LOS TALLERES DE
LA EDITORIAL CATÓLI-
CA, S. A., MATEO
INURRIA, 15,
MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI



συνῆχαν Ἐπὶ τοῖς ἄρτοις
ἀλλ' ἦν αὐτῶν ἡ καρδία πεπωρω-
μένη καὶ τὰ περᾶσαντες
ἦλθον εἰς γεννησάρετ καὶ
προσωρμίσθησαν καὶ ἐξελ-

La lectura del P. O'Callaghan (en mayúsculas),
completada con Mc 6,52-53.