

ANTONIO PIÑERO (Ed.)

ORIGENES DEL CRISTIANISMO

Antecedentes y primeros pasos



EDICIONES EL ALMENDRO
CORDOBA



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE
MADRID

«EX QUMRAN LUX?»:
 NOTAS HISTÓRICAS Y LITERARIAS SOBRE
 LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO
 Y LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO ¹

YAAKOV SHAVIT
 Universidad de Tel-Aviv

A) PROBLEMÁTICA GENERAL

Mucho se ha escrito sobre los llamados Manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del cristianismo primitivo; sin embargo, aún caminamos en la oscuridad. Parece poco probable que en lo que respecta a este tema pueda corregirse o cambiarse esta situación en un futuro próximo, o alguna vez en absoluto. El profeta Habacuc dice: «La visión no se refiere a un tiempo determinado, mas al final hablará y no mentirá; hay que mantenerse a la espera, sin embargo, porque vendrá con toda seguridad» (2,2-3). Podemos esperar naturalmente a que de algún modo misterioso se descubra un nuevo *corpus* de manuscritos (existen en la actualidad varios centenares de mss. o fragmentos que aguardan aún su publicación), pero parece que nunca encontraremos la tan deseada clave que nos ofrezca respuestas claras, y nunca seremos capaces de dibujar una línea definida que nos indique las conexiones entre los complicados procesos de desarrollo y progreso religioso y espiritual en la época del Segundo Templo ² y momentos posteriores. La maraña de influencias y contactos religiosos permanecerá por siempre oscura ³.

El terreno de los llamados orígenes espirituales y religiosos, de las influencias y contactos, es un campo muy poco definido que consiste en el intercambio de bienes culturales (ideas) durante un cierto período de tiempo, o a través de un espacio dado. En nuestro caso es aún más oscuro por cuanto existe una ausencia de pruebas e indicios históricos básicos (en forma de archivos, por ejemplo), y porque estamos tratando una

¹ Original en inglés. Traducción de A. Piñero.

² Aproximadamente desde la vuelta del Exilio babilónico, un poco antes de la época de Esdras y Nehemías (finales del siglo VI a.C.), hasta la destrucción del Templo en el 70 d.C.

³ Agradezco al profesor A. Piñero la oportunidad que me ha ofrecido para estudiar ese tema tan fascinante y controvertido. Sobre el problema de los «orígenes», cf. A. L. Kroeber, «Explanations of Cause and Origin», en *The Origin of Culture*. University of Chicago Press, 1952, 12-19.

época en extremo polifónica y dinámica. La Jerusalén de esos momentos ha sido descrita a menudo como una ciudad abarrotada por un buen surtido de grupos diferentes, tanto judíos como gentiles. Jerusalén no era una ciudad aislada; era una metrópolis bien abierta al mundo. Además, un grupo marginal se halla a menudo más dispuesto que uno principal para exteriorizar su influencia. La geografía no es un obstáculo cuando se trata de impresiones espirituales y mentales.

Sobre este trasfondo general las cuestiones a las que nos enfrentamos son: ¿fue la comunidad de Qumrán la «fuente» de ciertas ideas que se originaron en ella y que se expandieron desde las riberas del Mar Muerto por todo el mundo judeo-helenístico? o, como algunos creen, ¿fueron los «aliancistas» de Qumrán influidos a su vez por ideas que se generaron en otros lugares, preservándolas para la posteridad en su biblioteca secreta? En otras palabras, ¿debemos considerar a Qumrán como una fuente única, o como una colección de materiales de variopinta procedencia? ¿Quién era la «fuente» y quién se vio influido por ella, es decir, por medio de qué «agentes»? Las semejanzas entre dos textos diferentes son sin duda un hecho iluminador, pero no constituyen en sí mismas base suficiente para postular válidamente un contacto inevitable entre ambos textos. Estas preguntas, y muchas otras, no pueden recibir una respuesta definida o gratificante. Los rollos procedentes de las cuevas del desierto en torno a Qumrán nos han proporcionado un material rico, de primera mano e indispensable, que afecta a la vida religiosa de los dos siglos inmediatamente antes y después del comienzo de la era cristiana, pero debido a la naturaleza de los documentos nos vemos imposibilitados a dibujar una pintura completa, cronológica e histórica, de la vida religiosa y espiritual de aquel tiempo. En los manuscritos de Qumrán los únicos indicios históricos son respuestas hipotéticas a ciertos eventos históricamente reales, pero es muy difícil concluir cuáles de ellas son «reales» y cuáles de naturaleza tipológico-alegórica⁴.

Antes de adentrarnos en las procelosas aguas que nos conducen a los oscuros orígenes del cristianismo, podemos preguntarnos con justicia: ¿es tan importante rastrear esos orígenes? El cristianismo antiguo fue, sin duda, un fenómeno socio-religioso y psico-religioso, por lo que tiene diversos «orígenes». ¿Podemos hacer distinciones realmente entre esos diversos «orígenes» y albergar la esperanza de trazar su perfil sistemático? Nos vemos forzados inevitablemente a especular u ofrecer amplias generalizaciones que, a su vez, son movedizas y poco claras. Con otras palabras:

⁴ Cf., por ejemplo, el tratamiento de Bilha Nizan (texto, introducción y comentario) del *Pesher Haabakkuk, a Scroll from the Wilderness of Judea (1QpHab)*, Jerusalén 1986 (en hebreo), y Hanan Eshel, «The Historical Background of 4QTest in the Light of Archaeological Discoveries», *Zion Quarterly for Research in Jewish History*, 55 (1990) 141-150.

podemos formular tantas hipótesis cuantas deseemos, pero ninguna de ellas se asentará sobre terreno sólido. Necesitamos, sin embargo, revelar los «orígenes» para subrayar el hecho de que el cristianismo fue un producto de su tiempo, y que sólo puede ser entendido en su propio contexto histórico. Permítaseme una cita: «La historia de Jesús es la narración de ese acontecer histórico que produjo una nueva y efectiva comprensión de la redención divina que opera en las vidas de los hombres y que ha permanecido como el centro de inspiración de la fe...»⁵

Estas frases forman, naturalmente, un enunciado teológico. Traspuestas a una tonalidad histórico-crítica, su interés radica en hacer notar que los métodos históricos sirven para describir, pero son incapaces de explicar el fenómeno del paso del cristianismo de ser una secta judía a constituir una teología universal de la redención. La historia primaria más amplia y secreta no nos ofrece el origen exacto del cristianismo, sino el fenómeno de su *recepción y aceptación*. Por consiguiente, podemos trazar y exponer los diferentes estratos del cristianismo primitivo, localizar y situar sus orígenes judíos o judeo-helenísticos; distinguir entre sus diferentes componentes, pero *no podemos* ofrecer una respuesta histórica a la pregunta por qué fue precisamente el cristianismo el que llegó a ser una iglesia universalmente aceptada. Con otras palabras: el crecimiento y evolución del cristianismo no explica su *naturaleza revolucionaria y su historia*. Muchas fuerzas le prepararon, naturalmente, el terreno, pero éste fue, sin embargo, único y nuevo.

No pretendo, sin duda, asumir una «posición teológica» por así decirlo. Nada más lejano a mi pensamiento. Lo que deseo recalcar es que, en mi opinión, el cristianismo primitivo fue un fenómeno judío *sui generis*, que se centró en la narración de la vida de una personalidad única y singular. Su éxito no fue el resultado de una *continuidad* ni se debió a la utilización de elementos espirituales bien conocidos y familiares, sino a su propia naturaleza. Los elementos conocidos se organizaron alrededor de nuevos elementos clave, y no de otra manera. El cristianismo difería del llamado «judaísmo normativo», del judaísmo helenístico, de otras sectas judías y de otras tendencias religiosas judías de este época generadora de heterodoxias. Tiene sus orígenes en todas las tendencias que acabamos de mencionar, pero los principios no explican el resultado, es

⁵ William J. Abraham, *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism*. Oxford University Press, 1982, 84. Permítasenos recordar el comentario de Werner Jaeger sobre el análisis de fuentes («Quellenanalyse») del siglo XIX; en vez de preguntarse cuáles son las fuentes filosóficas del primitivo cristianismo, escribió: «Debemos enfrentarnos a la estructura del pensamiento de Jesús como un todo, y preguntarnos cuál es la función que en él tienen ciertas ideas principales»: *Early Christianity and Greek Paideia*. Harvard University Press, 1961, 68. Cf. también, G. Graystone, *The Dead Sea Scrolls and the Originality of Christ*. Nueva York 1956.

decir, el producto..., y el cristianismo fue un producto religioso revolucionario. Durante la época del Segundo Templo, diferentes grupos *sui generis* vivieron y actuaron simultáneamente, unos al lado de otros, como parte de un mismo y global espíritu de la época, influyendo, y a su vez siendo influido, por los demás, mientras conservaba su *Eigentümlichkeit* y su *Eigenbegrifflichkeit*⁶. De ello no se sigue, por consiguiente, que el cristianismo fuera descendiente directo de un grupo o tendencia particularmente predefinida; pudo ser un desarrollo único dentro de este período específico... ¡tal como lo fue la comunidad de Qumrán!

B) EL MARCO JUDIO DEL CRISTIANISMO

La teoría de que el cristianismo era un fruto desgajado de Qumrán y que su desarrollo fue de alguna manera una continuación de la cosmovisión y creencias de los esenios de Qumrán generó diversas reacciones tanto en el nivel teológico como en el histórico. Se admite comúnmente que la *Yabad* (comunidad) de Qumrán era una «entidad sociorreligiosa peculiar y *sui generis*» que «permaneció fuera del campo del judaísmo rabínico»⁷, y que su lapso de vida activo terminó durante el siglo I d.C., sin dejar señal alguna en la memoria colectiva de períodos posteriores (hasta su «redescubrimiento» en la Edad Media)⁸. El cristianismo fue también una «entidad sociorreligiosa peculiar y *sui generis*» dentro del judaísmo y su mundo, muy diferente del de Qumrán, y que durante sus primeros estadios se hallaba mucho más cercano al «judaísmo normativo», que lo que a primera vista aparece.

El cristianismo antiguo fue hasta mediados del siglo I d.C. un «fenómeno interno judío», incapaz de cortar sus raíces judías; precisamente esto fue la fuerza impulsora que se hallaba tras sus esfuerzos por cambiar radicalmente sus componentes judíos. Un fenómeno sociorreligioso debe ser estudiado no sólo a la luz de sus ideas, sino también por medio de

⁶ Su peculiaridad y su propia estructura conceptual. (*N. del T.*)

⁷ Sh. Talmon, «Between the Bible and the Mishna», en *The world of Qumran From Within. Collected Studies*. Jerusalem-Leiden 1989, 20.

⁸ Sobre este primer descubrimiento, cf. Yoram Erder, «Karaism and the Apocryptic Literature», *Cathedra* 42 (1987) 54-68 (en hebreo). Es bien conocido que Timoteo, *katholikós* nestoriano de Bagdad en el siglo IX, conocía la existencia de manuscritos hebreos que se encontraron en cuevas relativamente cercanas al Mar Muerto, y que pasó rápidamente esta información a sus colegas en una famosa carta datada en el 815 d.C. Cf. O. Braun, «Ein Brief des *katholikós* Timotheos I über biblische Studien des 9. Jahrhunderts», *Oriens Christ.* 1 (1900) 299-313. Sobre Qumrán en la Genizah del Cairo, cf. P. Kahle, *The Cairo Genizah*. Oxford, 1957, 1-28; H. H. Rowley, *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*. Londres 1953.

sus acciones. Jesús actuó en el interior de la sociedad judía, como una parte integral de ella: las cuestiones halákicas le concernían como miembro de una sociedad normal, no como componente de una secta cerrada⁹. Jesús fue un judío observante, un «simple judío», con una conciencia profética, que defendía lo que podemos definir como «puntos de vista radicales en lo social», pues para él la pobreza no era un estado metafórico. Nunca rechazó al pobre, ni desanimó al impuro para que dejara de buscar su compañía, sino todo lo contrario. Jesús no fue un judío «rebelde», ni tampoco «herético», sino un antagonista en las disputas halákicas. Nunca profirió bendiciones al sol, por lo que no podía acusársele de herejía (*min*), tan sólo se le veía como uno que practicaba un *derech acheret*, es decir otro «camino» o sistema de vida¹⁰. Para todas sus disputas existen paralelos en la literatura rabínica: Los «sabios» se sentían libres para interpretar la Ley como Pablo; éste mismo declara ante los saduceos y fariseos que «soy fariseo e hijo de fariseo» (Hch 13,6; cf. 16,6: «He vivido como fariseo según la secta más estricta de nuestra religión»). Es claro que tales disputas no eran «heréticas» por naturaleza; llegaron a serlo con el cambio radical en la actitud de Pablo. Alguno argumentaría que Pablo se refería con estas frases a los esenios o a la *Yabad* qumranita, pero parece más exacto comprender esta afirmación como referida a los fariseos más piadosos, puesto que Pablo aparece dibujado en ese texto muy claramente como fariseo. Los evangelios no ofrecían una nueva teología, un nuevo culto, un nuevo sistema legal, una nueva cosmovisión histórica, un nuevo calendario, una nueva cosmología. Tampoco tenían ningún interés en pintar un nuevo cuadro de su propio tiempo histórico, lo cual era uno de los mayores intereses de la comunidad qumránica¹¹.

⁹ Obsérvense las diferencias fundamentales entre sus disputas respecto al precepto del sábado y la interpretación de 4Q 159 (sobre el sábado, para observarlo de acuerdo con sus preceptos, V 95-96), etc. Jesús deseaba que su mensaje se extendiera a todos los miembros de la sociedad («Id por todo el mundo predicando el evangelio a toda criatura», Mc 16,15). Cf. M. Kister, «Plucking of Grain on the Sabbath and the Jewish-Christian Debate», en *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 3 (1983/1984) 349-366. Cf. también H. Kremers, «Jesus in Jerusalem», en *Jerusalem in the Second Temple Period*. Jerusalén 1980, 136-153 (en hebreo). Cf. H. C. Kee, *Jesus in History. An Approach to the Study of the Gospels*. Nueva York, 1970, 29-61; M. Arnheim, *Is Christianity true?* Londres, 1984. Este libro pone en entredicho la precisión biográfica de los relatos neotestamentarios.

¹⁰ Cf. S. Lieberman, «Light on the Cave Scrolls from Rabbinical Sources», *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, 20 (1951) 190-199.

¹¹ Bilha Nizan (cf. nt. 4) argumenta con razón, en un artículo aún no publicado, pero al que hemos tenido acceso, sobre el «Peshet y otros métodos de instrucción» que «para los primitivos cristianos no era ya necesaria una revelación comprehensiva sobre la conexión contemporánea entre la realidad político-histórica y la profecía... El Nuevo Testamento no trata de ningún evento histórico anterior a Juan Bautista y a Jesús». Deseo mostrar aquí mi agradecimiento por sus observaciones.

En sus primeras etapas, durante la vida de Jesús y posteriormente, hasta el último cuarto del siglo I, el cristianismo primitivo no sólo era una parte de la sociedad judía, sino que se definía conscientemente a sí mismo como una porción de ella, como herederos auténticos del judaísmo de las épocas bíblica y posterior. Sus modelos históricos están tomados del legado histórico judío, no del griego, o de cualquier otra herencia cultural del período. Las etapas cruciales de la vida de Jesús siguen modelos bíblicos (Moisés, Elías, los profetas); la cosmología y la mitología del Nuevo Testamento tiene unos fundamentos expresamente hebreos.

Solamente cuando el cristianismo se apartó del judaísmo, histórica y conscientemente, desarrollando su propia e independiente respuesta a la crisis de la época del Segundo Templo, de modo que surgieron conflictos con la corriente principal de la sociedad judía y en el interior de la congregación cristiana misma al cambiar su orientación, sólo entonces se separó el cristianismo, o una parte de él, de la línea principal del judaísmo, abriéndose más a las ideas y prácticas de la *Yahad* adaptando voluntariamente una gran parte de las «ideas qumránicas» a su propia cosmovisión, pero prestándoles un nuevo significado y formulación nueva.

Más a menudo de lo que se piensa, una escisión o distinción en la conciencia de grupo es de hecho el resultado de una separación gradual, y no es siempre la fuerza motivadora que se halla tras la separación. Con otras palabras: desde el momento en el que los judíos y cristianos fueron totalmente conscientes de formar entidades separadas, comenzaron a crear diferencias que establecieron y agudizaron de hecho la distinción entre ellos. Por parte cristiana, este hecho se tradujo tanto en la necesidad como en la habilidad para adoptar nuevos componentes espirituales. Dos posibles explicaciones históricas pueden sugerirse para este proceso: 1) la evolución dentro de la comunidad cristiana fue el resultado de una «influencia qumránica» que torneó las nuevas ideas; 2) la nueva dirección tomada por el cristianismo tras los pasos de Pablo mostró sus preferencias por las «influencias qumránicas». Los autores de los evangelios podían así añadir elementos «normativos» y «no normativos», que manifestaban su conocimiento del judaísmo de aquel tiempo, a la historia de Jesús. A mi entender, la segunda opción parece más plausible que la primera, puesto que la biografía de Jesús se situó siempre en el centro de la naciente cosmovisión cristiana. Todos los demás elementos eran adiciones, que pretendían establecer el cristianismo como un sistema total de creencias.

Las viejas teorías nunca mueren; la doctrina histórica de la *Aufklärung* (Ilustración) mantenía que los cristianos palestinos, dirigidos por Santiago, el hermano de Jesús, intentaban preservar en el mayor grado posible la tradición judía. Los cristianos procedentes del helenismo, acaudillados por Pablo, intentaron combinar los conceptos cristianos con las ideas

griegas de un Logos *monogenes* y *prototokos* (unigénito y primogénito), para hacer del cristianismo una religión universal y espiritual¹². Si cambiamos lo de «ideas griegas» por lo que llaman «ideas qumránicas», esta vieja teoría puede aún sustentarse. Y ello después que analizamos la profunda transformación que sufrieron las «concepciones qumránicas», llegando a ser «concepciones cristianas», por ejemplo la transmutación de un mesías mítico, alegórico o metafórico en la personificación verdadera de este mesías encarnado en el cuerpo y alma de un ser humano palpable con su biografía real o legendaria.

En resumen, mi tesis fundamental en esta parte es la siguiente: el cristianismo antiguo no es el descendiente de los esenios de Qumrán. Quedó abierto a las ideas de éstos... si es que eran de verdad sus ideas, sólo como el resultado de su alejamiento de la corriente principal del judaísmo después de la destrucción del Templo. Cuando el judaísmo «normativo» perdió sus centros predominantes (y Qumrán su emplazamiento físico, a la vez que sus expectativas escatológicas), en una de sus muchas respuestas a la crisis los judeo-cristianos y los pagano-cristianos se dividieron en la cuestión de la dirección que se veían forzados a tomar. Después que el pueblo de Israel había sido humillado, ya no subsistían las esperanzas de unas «expectativas nacionales» propias del mesianismo milenarista de Qumrán, y las expectativas y sublimaciones escatológicas se transformaron en un nuevo tipo de milenarismo. Aquellos que habían escogido el «camino paulino» estaban entonces abiertos a construir una nueva cosmovisión relacionada con los eventos históricos y metahistóricos.

Nótese la ironía histórica: ideas que procedían presumiblemente de una «secta judía cerrada» se transformaron en la base de un mensaje a los gentiles. Un mundo metafórico-imaginario llegó a ser el mito de una fe popular. Ideas de una secta que vivía bajo reglas religiosas estrictas se transformaron en la inspiración para una nueva religión que había abolido todos los preceptos (*mizwot*). En vez de una restauración, lo que se ofrecía era un nuevo comienzo en la historia de la humanidad. Con palabras de Werner Jaeger: «Nos quedamos impresionados por una gran diferencia: el hecho de que el *kerygma* cristiano no se detuvo en el Mar Muerto o en las fronteras de Judea, sino que venció su exclusividad y su

¹² Cf. Peter H. Reil, *The German Enlightenment and the Rise of Historicism*. Univ. of California Press, 1975, 171; sobre este tema, consúltese Arthur D. Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, reimp., Nueva York 1964; W. Jaeger, *Early Christianity and Greek Paideia*, Harvard Univ. Press, 1961, y otros muchos estudios que no es necesario mencionar. Sobre el gnosticismo, cf. G. Filoramo, *Gnosticism*. Colchester 1990; S. Petrement, *A Separate God: The Christian Origin of Gnosticism*. San Francisco 1984.

aislamiento y penetró en el mundo circundante, un mundo unificado y dominado por la civilización y la lengua griegas».

C) «EX QUMRAN LUX?»

La historia de los descubrimientos (o redescubrimientos) en Qumrán desde 1947, su impacto en los estudios bíblicos, especialmente neotestamentarios, y en la opinión pública en general ha sido relatada y escrita muchas veces en muchos libros de muy diversos géneros¹³. Qumrán y los textos relacionados con el tema son objeto de un estudio intenso aun después de cincuenta años. Todavía se publican libros y artículos que pretenden ofrecer unos puntos de vista totalmente distintos a los establecidos hasta el momento, o intentan eliminar erróneas concepciones, o por el contrario confirmar otras. «Ortodoxos» y «herejes» se enfrentan en el campo de batalla no sólo en cuestiones que conciernen a la identidad de la comunidad de Qumrán y sus orígenes dentro de la corriente principal del judaísmo de la época, sino en otros temas como qué podemos aprender de Qumrán sobre la «verdadera índole» del judaísmo en tiempos del Segundo Templo, o sobre la naturaleza del primitivo cristianismo. Sin duda alguna, la biblioteca de Qumrán puede leerse —y ha sido de hecho leída— desde diferentes puntos de vista: como un espejo de la heterodoxia del judaísmo; como una manifestación de las implicaciones del judaísmo con tendencias pro o antihelenísticas; como punto de unión entre el judaísmo bíblico y el rabínico, etc. De todos modos, la contribución más importante de la biblioteca de Qumrán es —y ésta es la opinión común— la ayuda que presta al conocimiento del entorno vital de la

¹³ Entre otras muchas publicaciones sobre el tema, cf. Edmund Wilson, *The Dead Sea Scrolls, 1949-1969* (Londres 1981); M. A. Knibb, *The Qumran Community* (Cambridge University Press, 1988); A. Powel Davies, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls* (Londres); John Allegro, *The Dead Sea Scrolls*, rev. ed. (Londres); M. Black, *The Scrolls and Christian Origins* (Nelson, 1961); F. F. Bruce, *Second Thoughts on the Dead Sea Scrolls* (Paternoster Press, 1966); L. Mowry, *The Dead Sea Scrolls and the Early Church* (University of Chicago Press, 1962); M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls* (Viking Press, 1955); F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran* (Nueva York 1958); K. Stendall, *The Scrolls and the New Testament* (Nueva York 1957); Ch. F. Pfeiffer, *The Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids 1957); Th. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures*, rev. ed. (Nueva York 1976). En castellano, los textos de Qumrán son accesibles en la traducción de Martínez-Bonhomme (Madrid: Cristiandad, 1976). Cf. para una introducción a los descubrimientos y un comentario de los principales textos, así como para los paralelos con el NT, A. González Lamadrid, *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudio* (Madrid: BAC, 1973); véase también la introducción de M. Delcor y F. García Martínez a la literatura de Qumrán y la apocalíptica en Ediciones Cristiandad (Madrid 1984); ulterior bibliografía puede encontrarse en G. Vermès, *The Dead Sea Scrolls in English* (Londres 1987), 315ss.

comunidad misma. Mientras que las fuentes externas (Flavio Josefo; Filón de Alejandría; Plinio el Viejo y otros) son fragmentarias, la biblioteca es un espejo de lo que el Prof. Talmon denomina la «vida interior» de la comunidad misma¹⁴. Sin embargo, este rico material literario no puede indicar cuál era el lugar real de la literatura qumránica en la vida espiritual judía durante esa época. Hay pruebas para pensar que representa una gran parte de la tradición literaria de ese período, por lo que debemos sopesar estos escritos comparándolos con la tradición religiosa oral, más influyente, de esos momentos: Muy a menudo, una tradición literaria puede considerarse como literatura «no canónica», y no necesariamente como la canónica. Cuando aparece de algún modo en un libro —o en un *corpus*— una «idea qumránica», sería una conclusión demasiado rápida, en mi opinión, argumentar que es de «origen qumránico», o que se ha inspirado directamente en manuscritos compuestos o hallados en Qumrán. Esta concepción de «Ex Qumran lux» me parece demasiado romántica; es como si esta pequeña localidad en el desierto fuera el centro de la creatividad en Palestina y en todo el mundo judeo-helenístico, como si sólo allí la imaginación religiosa de esta época hubiera sido libre y fructífera. El hecho de que se haya descubierto una biblioteca no significa que se haya encontrado la fuente de todas las ideas «religiosas radicales» de este período. Se han podido perder otras bibliotecas y, tal como he mantenido anteriormente, somos incapaces de dibujar un mapa claro de la circulación de las ideas, símbolos, metáforas, etc., durante este extenso período de intensa creatividad espiritual. Sabemos ciertamente que la apocalíptica constituía un conjunto complejo de escritos e ideas extendidas por Palestina, la diáspora israelita y otros círculos hacia el cambio de era, como producto de una mentalidad particular, de unas condiciones religiosas y de unas modas literarias. Eran el fruto de una mente que se imaginaba la historia del mundo en un movimiento circular, un pensamiento con un rico repertorio de imágenes míticas. Además, las semejanzas entre dos textos no constituyen una prueba suficiente, simplemente porque podemos no haber tenido acceso a otras posibles fuentes que pueden haber perecido, en las que pudieron haberse expresado las mismas o similares ideas¹⁵.

¹⁴ *Op. cit.*, 20-21. Naturalmente, esto es sólo válido si se acepta el origen sectario de los Rollos del Mar Muerto. Cf. nt. 18. Sobre la halaká en los textos qumránicos, cf. H. Schiffman, *The Halakha at Qumran*. Leiden 1975.

¹⁵ Cf. K. Koch, *The Rediscovery of the Apocalyptic* (vers. ing. del alemán por M. Kohl). Naperville IL., 1980, p. 13, nota. Cf. J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to Jewish Matrix of Christianity*. Nueva York 1984; D. S. Russel, *Methods and Message of Jewish Apocalyptic*. Londres 1964. ¿No es difícil explicar por qué en las reglas de la Comunidad —que pretendía cubrir el espectro completo del mundo vital (*Lebenswelt*) de

Hay un hecho que deseo recalcar aquí: los evangelios se fundamentaban sobre la base de unas tradiciones orales y se escribieron después de que sucedieran los eventos que relatan. Los manuscritos principales de la *Yabad* de Qumrán se basaban principalmente en la imaginación y la inspiración. No había intención alguna de componer historiografía, ni siquiera el de apelar a la Historia como el trasfondo de la historia interna de la secta. No tenemos pruebas de la existencia de tradiciones orales primigenias sobre los primeros días de la comunidad, ni hay indicios de una tradición oral sobre la vida y la personalidad de su dirigente. Sabemos también que Jesús tuvo una perspectiva misionera activa, mientras que en Qumrán la idea misionera fue sólo teórica y metafórica.

Por estas razones no podemos dibujar ninguna «huella» real de una influencia directa de Qumrán sobre el «mundo exterior», y todo lo que podemos ofrecer son afirmaciones generales del estilo de «las ideas de Qumrán influyeron sobre Jesús», o «ejercieron influencia sobre círculos judeo-helenísticos, y a través de ellos sobre otros similares cristianos helenísticos», y otras aseveraciones semejantes que pueden ser verdaderas o falsas, según los casos. Tales afirmaciones deben interpretarse, además, sobre el trasfondo de las variadas sectas e ideas gnósticas extendidas a lo largo de todo el Oriente helenístico romano. A menudo se describe su poder imaginativo como un flujo elocuente de inspiración mitológica que superaba todas las restricciones usuales de un sistema común. Fue Ireneo de Lyon (hacia el 180 d.C.) el que en sus *Adversus Haereses* afirmó irónicamente que «cada día alguno de ellos inventaba algo nuevo» (I 18,1). En un período de un sincretismo avasallador es imposible alcanzar cualquier sistematización.

D) FRAGILIDAD DE NUESTROS CONOCIMIENTOS SOBRE QUMRAN

Recordemos ahora algunos puntos cruciales que afectan a Qumrán.

La literatura de la Comunidad no contiene dato histórico alguno. Los cuatro evangelios, por el contrario, son biografías legendarias de un ser humano y sus discípulos. Es imposible, por consiguiente, dibujar a partir de los manuscritos de Qumrán la cronografía ni siquiera de la vida interna de la secta. Tampoco sabemos si lo que tenemos entre las manos son documentos que representan regulaciones activas de algo productivo, o simplemente unas prescripciones que indican la naturaleza utópica e idealista de la Comunidad (o de cualquier otro grupo). Ha llegado a ser

sus miembros— no se dice absolutamente nada sobre su extrema creatividad literaria, sobre las personas implicadas en ella, o cuándo se leían estos escritos, o por quiénes, y dónde y cómo se conservaron?

ya una concepción *a priori* creer que la Comunidad vivía ciertamente de acuerdo con un rígido sistema de reglas, pero incluso los testimonios «externos», como los de F. Josefo, no nos dicen nada sobre su situación histórica real. Esta idea de que la Comunidad vivía según un estricto sistema de reglas es, en mi opinión, otra concepción romántica, basada también en una imagen histórico-geográfica errónea. El emplazamiento de Qumrán no estaba situado en medio de un desierto remoto; estaba localizado a corta distancia de Jerusalén, no lejos de la fortaleza llamada Herodión y, por tanto, no tan desconectado del «mundo exterior». Desde un punto de vista socio-cultural, por consiguiente, la Comunidad pasó con toda probabilidad por cambios y desarrollos internos de los que no tenemos una idea exacta.

Tenemos pruebas arqueológicas para sustentar el hecho de que la localidad de Qumrán quedó destruida por primera vez en el año 40 a.C. durante la invasión de los partos, y que quedó desierta luego durante varias décadas¹⁶. ¿No podemos pensar que los que habitaron el lugar en esa época eran diferentes de algún modo de los que vivieron allí después de la destrucción? Poseemos también testimonios que apuntan hacia una continua movilidad hacia y desde el interior de la secta. La biblioteca nos ofrece por tanto sólo una imagen parcial de la vida interna de la secta. En mi opinión es ésta una de las diferencias más profundas y significativas entre el Nuevo Testamento y los manuscritos de Qumrán. Las escenas descritas en el Nuevo Testamento tuvieron lugar en un mundo real, real en sus aspectos históricos, geográficos y humanos, tal como podemos notarlo en su interés por la naturaleza, por el sufrimiento humano y personas con nombre propio. Mientras Qumrán se hallaba encerrada entre los muros de su mundo utópico, legalista e imaginario, sólo los testimonios externos nos llevan a creer que el *Manual de Disciplina* o el *Documento de Damasco* (que pueden pertenecer quizás a grupos diferentes) no son ficciones religiosas, compuestas por escritores que poseían una perspectiva utópica, aunque detallada. Si había en realidad contactos entre Qumrán y la cristiandad primitiva, la transición entre la cosmovisión qumránica hacia la cristiana y las respuestas al mundo se manifiestan también por una variación radical en los estilos de géneros literarios usados, que representan e indican a su vez una perspectiva y unos intereses muy diferentes hacia el «mundo real».

¹⁶ Para una descripción completa de este período, cf. I. L. Levine, «The Roman Period», en *The Roman Byzantine Period: The History of Eretz Israel*. Vol. IV, 77-78 (en hebreo).

E) LA BIBLIOTECA DE QUMRAN

Es éste el momento de ofrecer una breve descripción del contenido de la biblioteca de Qumrán. Es imposible, naturalmente, presentar ni siquiera una lista de todos los títulos de los muchos manuscritos y fragmentos que conocemos¹⁷. Para nuestro propósito ahora será suficiente mencionar los dos escritos principales de la *Yahad*: el *Documento de Damasco* (CD), o «Libro de los aliancistas», que incluye exhortaciones y una lista de prescripciones y estatutos (instrucciones morales y leyes de la Comunidad), y el *Manual de Disciplina* (*Serek ha Yahad*), es decir, las leyes comunitarias (IQS). No podemos entrar aquí en la discusión sobre las diferencias entre estos dos documentos, pero es importante señalar que mientras que ciertos elementos de las reglas y de la organización de la *Yahad* muestran cierta afinidad con la organización posterior de la Iglesia, no hay apenas nada verdaderamente en común entre ellas, es decir, entre la vida de la *Yahad* y la vida de los primeros cristianos tal como se describe en diferentes capítulos del Nuevo Testamento.

Es una opinión común (aunque este punto de vista no es universalmente aceptado) que los escritos —a los que se alude a menudo con el denominativo de «Rollo del Mar Muerto»— fueron compuestos por miembros de la comunidad de aliancistas de Qumrán en la última centuria antes de Cristo o durante la primera mitad del siglo I d.C. Estos documentos contienen diferentes tipos de textos y fragmentos, escritos la mayoría en pergaminos, algunos pocos en papiro, tanto en hebreo como en arameo. La opinión común es que todos los manuscritos pertenecen a la Comunidad, que tenía sus reales en Khirbet Qumran, cerca del Mar Muerto, y que quedaron depositados en las cuevas del entorno por aquella misma época, quizás en la víspera de una huida planeada o como resultado de una amenaza o emergencia repentina. Es difícil de creer que esas cuevas fueron el emplazamiento de una biblioteca secreta de Jerusalén, como se ha sugerido, puesto que es improbable que los grupos principales de la ciudad tuvieran el deseo de ocultar y preservar estos manuscritos para la posteridad, o por otras razones, a menos que creamos que ésta era en verdad «la Biblioteca de Jerusalén» y que los libros fueran el

producto de los principales grupos religiosos judíos¹⁸, su creación literaria y, por tanto, su principal herencia espiritual¹⁹.

Por otro lado, es más verosímil presumir que la Comunidad, que poseía un sentido profundo de respeto por la tradición literaria de este período, recogió y depositó durante los años de su existencia los manuscritos de su propia «biblioteca». Otra posibilidad es que diversos grupos de la secta en Palestina y en la diáspora enviaran libros, por diferentes y desconocidas razones, a lo que parece haber sido el cuartel general de una «biblioteca principal». Esta colección parece haber sido un acto colectivo, puesto que es muy inverosímil que cada uno de los miembros particulares aportara sus «libros privados». Por ello, la biblioteca representa un «legado común» de naturaleza muy ecléctica. Si Qumrán representa una tradición literaria, no es verosímil que los manuscritos encontrados en las cuevas representen la sola y única copia de cada obra...y sabemos que no es éste el caso²⁰. Este hecho es muy importante para nuestro propósito, puesto que la existencia de muchas copias del mismo texto lo hacía más accesible y alcanzable no sólo para los miembros de la Comunidad, sino para un círculo más amplio de lectores. Además, nada hay en los manuscritos que sustente la idea de que la Comunidad deseara mantener sus ideas lo más secretas posibles; tal secreto era imposible de cualquier modo, ya que Qumrán y Jerusalén no están distantes la una de la otra y porque podemos imaginarnos que un movimiento constante entre los sectarios y el «mundo exterior» era un fenómeno natural. Puede ser correcto, por consiguiente, suponer que sólo una parte

¹⁸ Tuve conocimiento de este punto de vista, que es en verdad bastante convincente, sólo después de pronunciar esta conferencia en agosto del 1990 en Almería, durante mi estancia en Chicago de septiembre de 1990 a Marzo 1991. Cf. Norman Golb, «Khirbet Qumran and the Manuscripts of the Judaean Wilderness: Observations on the Logic of their Investigation», *Journal of Near Eastern Studies* 49 (1990) 103-114, y «The Dead Sea Scrolls: A New Perspective», *The American Scholar* 58 (1989) 177-206. Un breve resumen de las ideas de Golb puede verse en el Apéndice I a este capítulo.

¹⁹ Permítaseme notar aquí que el descubrimiento de una «biblioteca» cambia nuestra imagen de la escena espiritual y literaria del pasado, pero esta intensa producción literaria pudo muy bien haber sido también el producto de un pequeño grupo, periférico, o de círculos muy definidos. Por esta razón, debemos ser muy cautos al utilizar un corpus de manuscritos, en afirmar que tales obras son el espejo o reflejan la escena cultural «real» o la «dominante». Puesto que en Qumrán no encontramos escritos históricos, o apenas discusiones haláticas, o acras, etc., es imposible saber quién en realidad fue el responsable de la redacción o quién ocultó los muchos manuscritos de Qumrán y otras cuevas cercanas.

²⁰ Es bien conocido que los fragmentos del *Documento de Damasco* se encontraron en la Geniza de El Cairo. Si la colección de Qumrán representa una amplia variedad de escritos judíos, podemos preguntarnos con razón por qué muchos de los libros apócrifos faltan en ella, especialmente aquellos que poseen una notable afinidad con la «cosmovisión qumránica».

¹⁷ Sobre este asunto véase la reciente publicación de G. Vermès (cf. n. 13) y las referencias bibliográficas de las pp. 313-314.

de los manuscritos fueron escritos en Qumrán mismo o copiados allí. Parece también muy verosímil suponer que otras copias de los manuscritos fueran accesibles en otros lugares o grupos de la *Yahad* qumránica y entre los «hermanos viajeros» en el Oriente helenístico judío. En cualquier caso, si el contenido de las cuevas es la «biblioteca de Jerusalén», este hecho sólo nos ayuda para afirmar que el cristianismo primitivo se inspiró en ideas que se encuadraban en la «corriente principal del judaísmo» de la época. Lo que no sabemos, y probablemente no sabremos nunca, es qué criterio racional hay detrás de la selección y custodia de los textos en Qumrán. ¿Reunieron todos los libros que se habían escrito por aquel tiempo, o actuaron selectivamente escogiendo sólo manuscritos que se consideraban relacionados con o representativos de la cosmovisión de la comunidad? Además, desde nuestro punto de vista, un hecho decisivo es que en el Nuevo Testamento no se mencionan en ninguna parte estos manuscritos o se hace referencia alguna a ellos.

Nos vemos incluso incapacitados para decidir qué manuscritos fueron redactados por los qumranitas y cuáles por otros grupos o escritores. Mi opinión es que parece muy inverosímil que este lugar cerca del desierto fuera en verdad el centro de una creatividad religiosa y literaria tan intensa e incluso tan elaborada. Esta idea queda reforzada por el hecho de que en los manuscritos mismos no hay indicación alguna de la identidad de estos inspirados y bien dotados escritores, que eran miembros de la comunidad... ¡una comunidad estrictamente organizada de acuerdo con la función de todos y cada uno de sus miembros!

Queda claro en este momento que tenemos dos opciones ante nosotros: una, que la «biblioteca de Qumrán» fue la fuente textual de todos los libros cuyas copias se han encontrado en otros lugares. Segunda: que Qumrán es una colección de manuscritos redactados en su mayoría en otros lugares. Podemos también intentar la clasificación de estos manuscritos en dos categorías principales: 1) Textos considerados documentos de la comunidad, tales como el *Manual de Disciplina* y el *Documento de Damasco*, los *Himnos (Hodayot)*, el *Rollo de la Guerra*, etc. Estas composiciones nos hablan de los orígenes de la Comunidad, su estilo de vida, reglas para la vida diaria, ideas y esperanzas. 2) Manuscritos de apócrifos y pseudoepigráficos del AT, como las partes griegas de *Jeremías*, fragmento de *Tobías*, el *Eclesiástico* (que quizás sea el objetivo del poema sapiencial de la cueva IV [4Q184], la *Seductora*, en el que la Sabiduría, griega, aparece descrita como el «desastre de todos los que la poseen»), el libro de los *Jubileos*, etc. Puede efectuarse otra distinción entre escritos escatológicos y halákicos (cuya interpretación se supone ser la clave para explicar el rompimiento de la Comunidad con la corriente principal del judaísmo de la época).

La distinción de esas dos opciones tiene un peso absolutamente decisivo en nuestro examen. Si aceptamos la segunda hipótesis, debemos distinguir —o reconocer que somos capaces de tal cosa— entre tipos diferentes de «influencia qumránica». Si en verdad «no hay nada especial ni evidentemente sectario en la apariencia externa de la mayoría de los manuscritos»²¹, en ese caso las semejanzas entre el NT y algunos de los rollos debe explicarse a partir de una base diferente. Ambos *corpora* deben comprenderse a la luz del trasfondo general de las ideas y literatura religiosas de la época. Resulta entonces innecesario encontrar una conexión directa entre Qumrán y el cristianismo primitivo. Debo añadir aquí que la «filosofía» qumránica se hallaba notablemente influida por ideas que no se derivaban de ningún modo de fuentes internas o de la tradición religiosa judía, tales como la concepción dualista, el concepto especial de pecado, el determinismo, la creencia en la astrología, el uso de un calendario solar, etc. Una explicación común es que la Comunidad adaptó esas ideas del judaísmo sin caer en la cuenta de su procedencia u origen extranjero. Es difícil aceptar esta explicación simplista, pero sirve para nuestro propósito. Quizás sea ésta otra clave para aclarar la cuestión de por qué ideas helenísticas y qumránicas poseen una tan fuerte afinidad y por qué almas «gentiles» aceptaron con prontitud las así llamadas «ideas qumránicas», siendo como eran de raigambre judía.

F) LOS PRESUNTOS CONTACTOS ENTRE QUMRAN Y LOS CRISTIANOS

La historia en verdad no ofrece testimonio alguno de una conexión o puntos de contacto directos entre Jesús o los judeo-cristianos de la época y Qumrán, tanto la Comunidad o su literatura. El hecho de que ambos fueran grupos radicalmente disidentes no implica de ningún modo que el contacto entre ellos fuera inevitable. Absolutamente lo contrario. Los efectos de las «influencias qumránicas», además, pudieron haber continuado mucho después de que la secta desapareciera de la historia. Podemos incluso argumentar que de hecho las ideas qumránicas llegaron a ser «propiedad pública» sólo después que fue aniquilada la Comunidad. Ideas milenaristas, perspectivas y esperanzas «viajan» muy de prisa y no tienen por qué hallarse relacionadas con una entidad socio-religiosa cerrada o confinada. Quizás la destrucción del Templo otorgó a las perspectivas mesiánico-milenarista una nueva vida y vitalidad dentro de una nueva realidad histórica. La única vía de influencia que se menciona entre Jesús

²¹ Cf. Talmon, *op. cit.*, 74.

y Qumrán es Juan el Bautista, pero no tenemos pruebas históricas de la conexión de este último con Qumrán. El NT, como dijimos, ni siquiera alude a la existencia de los esenios o de la *Yabad* de Qumrán. Incluso los evangelistas «apocalípticos» no pueden invocar contra los evangelistas canónicos el que Jesús tuviera algunos contactos con la secta²². Esta falta de interés e información podría explicarse como el resultado de una afinidad de su autoconciencia explicativa. Sin embargo, en mi opinión, este hecho no puede aclarar la no existencia de Qumrán como entidad social en el NT. Podríamos argumentar, por ejemplo, que F. Josefo y los Evangelios nunca mencionan a la *Yabad* porque ésta surgió tan sólo después de la destrucción del Templo, pero esto no explica por qué no se menciona tampoco en los estratos más recientes del NT o en algún otro sitio. El Talmud, que supo del carácter herético de la secta, nunca la relacionó con la nueva herejía cristiana. Esta ausencia de testimonios es importante principalmente en el caso del NT, que posee un agudo sentido de los eventos históricos. Por otro lado, los «textos qumránicos» nunca mencionan la existencia de Jesús ni la de la comunidad judeo-cristiana de Jerusalén, muy cercana a su propio emplazamiento. Solamente una vez se nos dice que Jesús dejó de andar entre sus connacionales y que se retiró al desierto con sus discípulos, pero no encontramos otros relatos semejantes de modo que podamos alegar que vivió durante ese período en una comunidad de la *Yabad*. Todos los paralelos que podamos reclutar a partir de la secta no valen, en mi opinión, para probar tal conocimiento, puesto que los textos de Qumrán utilizan un lenguaje alegórico-metafórico, mientras que los evangelios hablan por medio de personificaciones: siempre se refieren a un ser humano específico.

La existencia de Jesús, el hombre y su experiencia vital, es la *crux* y el centro de la cosmovisión del cristianismo antiguo desde sus comienzos. Por ello, su ausencia en todos los textos qumránicos es un hecho absolutamente decisivo. Este caso no puede compararse con ausencias similares de otras figuras históricas reales en Qumrán (excepto las bíblicas). El papel y la función de la vida y muerte de Jesús en las creencias de la comunidad cristiana de Jerusalén eran tan fundamentales que su ausencia de un *corpus* tan extenso de textos como el qumránico, que representa en verdad un completo microcosmos vital (*Lebenswelt*) es la prueba más absoluta de que la *Yabad* y la primitiva comunidad judeo-cristiana de Jerusalén eran entidades absolutamente diferentes. Una terminología común no es el producto inevitable de la participación en una ideología o de una camaradería común.

²² Cf. Shlomo Pines, «The Christian-Jews in the First Centuries of Christianity according to a new Source», en *Proceedings of the Israeli Academy of Science*. Jerusalem 1969 (en hebreo).

Si esto es así, ¿cómo responderemos a las opiniones que sustentan que el ámbito común de ideas entre los Rollos del Mar Muerto y el cristianismo primitivo, incluso antes de Pablo, sugieren una afinidad que está muy lejos de lo accidental?²³

Tal como he argumentado antes, no había necesidad de contactos directos, en primer lugar porque la «literatura qumránica» era también accesible fuera del emplazamiento de Qumrán. Segundo, porque parte de esta literatura no era de origen «qumránico». Miembros de la secta habitaban en otras ciudades y pueblos, y muchos de los manuscritos que han sido encontrados en las cuevas eran parte de una «biblioteca general» de la época del Segundo Templo. Las fuentes nos describen a un Jesús que viajaba mucho por Palestina y el «Oriente», por lo que es lógico argumentar que no sólo su «encuentro» con Juan el Bautista le sirvió de inspiración. Es obvio que durante sus viajes se topó o conoció muchas ideas que formaban parte del «espíritu general de la época» (*Zeitgeist*). Los *Hechos de los Apóstoles* nos dicen que después de la muerte de Jesús sus seguidores, «excepto los apóstoles, se dispersaron por las regiones de Judea y Samaria» (8,2), por lo que llegaron a conocer a un «cierto varón llamado Simón», es decir Simón Mago, un gnóstico samaritano del siglo I, que fue bautizado luego y continuó caminando al lado de Felipe, «atónito al ver las señales y grandes milagros que se realizaban» (Hch 8,9-13). Es totalmente lógico, e históricamente correcto, argumentar que Jesús y sus discípulos conocían las ideas gnósticas a través de diferentes vías, y no sólo por medio de un breve encuentro con Juan Bautista en las riberas del Jordán. Mi opinión es que para explicar ciertas similitudes entre los evangelios y los textos de Qumrán no necesitamos arguir en pro de contactos directos entre ellos. Muchas de las ideas y de la terminología deben haber sido parte integrante del *Zeitgeist* general o de la llamada «historia anónima de la época», por lo que es un error relacionar e identificar cierto conjunto de ideas con un grupo claramente definido e institucionalizado de acuerdo con la clasificación de F. Josefo. Las ideas, como he sostenido anteriormente, pueden viajar superando las nítidas barreras de los grupos (o rollos) de pensamiento. Y ésta es también la verdad en nuestro caso. Las ideas y convenciones que pueden encontrarse tanto en Qumrán como en el NT pueden muy bien ser parte de la propiedad común del «público silencio» y de los «puntos de vista del pueblo» en aquella época. ¿Con qué ideas o libros tuvieron contacto los primitivos cristianos, un grupo extremadamente móvil? ¿Con grupos y

²³ Esta opinión es la tesis principal del profesor David Flusser, expresada en sus eruditos y convincentes artículos de su colección *Jewish Sources in Early Christianity: Studies and Essays* (Jerusalén 1979). Véase especialmente el artículo «The Judaeen Sect and Christianity before Paul», pp. 313-358.

escritos «qumránicos», o gnósticos? ¿Cuáles eran los contactos entre esos círculos gnósticos, o ideas gnósticas, y Qumrán?

Los intentos de establecer relaciones entre Jesús y el Maestro de Justicia de la *Yahad*, para fundamentar un argumento en favor de la semejanza entre ellos, parecen artificiales y forzados. Ambos, por ejemplo, huyeron al desierto, pero el Maestro de Justicia se dirigió allí con sus seguidores para establecer, o reestablecer, una nueva entidad socio-religiosa. Jesús se encaminó al desierto como parte de su propia revelación y experiencia personal (purificación). El desierto era para él, como para Elías, un purgatorio personal. Jesús actuó siempre dentro de la sociedad, no fuera de ella. Somos incapaces de reconstruir los contactos sociales que pudieron haber existido entre individuos que pertenecían a grupos diferentes; todo lo que tenemos en realidad son paralelos y semejanzas entre tipos de textos totalmente diferentes, espejos de diferentes cosmovisiones, conjuntos de creencias y modos de vida socio-religiosos.

G) IDENTIFICACION DE LA SECTA QUMRANICA

Antes de penetrar en esta espesura de paralelos para intentar examinar algunos de sus árboles, existe aún otro problema que requiere brevemente nuestra atención: la identidad de los esenios y su identificación con la *Yahad* de Qumrán. Mucho se ha escrito sobre este tema, por lo que me limitaré aquí a dos puntos solamente.

La identificación —o falsa identificación— entre los esenios y la *Yahad* era importante por dos motivos principales: 1) para probar la veracidad y validez de Josefo (y Filón) como fuente histórica, lo que permite ciertos ajustes «desde dentro» entre el texto de Josefo²⁴ y los nuevos testimonios históricos (se debe solamente a Josefo el que aceptemos *a priori* que la *Yahad* existió realmente); 2) para intentar precisar los orígenes de la secta dentro de la constelación judía de la época. La crítica histórica ha encontrado amplias zonas de compatibilidad entre Josefo y los Rollos, pero al

²⁴ Sobre el testimonio de Josefo, cf. la introducción de Vermès, *op. cit.*, 1-35, y la detallada discusión de la teoría esenios-Qumrán en E. Schürer, *The History of Jewish People in the Age of Jesus Christ, 175 B.C./A.D. 135*. Vols. I-III, edic. revisada por G. Vermès-F. Millar-M. Black, Edimburgo 1973. Existe edición española de los dos primeros volúmenes de esta obra, Madrid 1978 (Edic. Cristiandad), cf. pp. 715-753. Cf. D. Howett, *The Essenes and Christianity. An Interpretation of the Dead Sea Scrolls*. Nueva York 1957.

²⁵ Citado en Schürer, *op. cit.*, pp. 584-585. Hay mucho escrito sobre este problema; cf. la bibliografía in Schürer, *ibid.*, 555-558, y L. H. Schiffman, «Jewish Sectarianism in the Second Temple Times», en *Great Schisms in Jewish History*. Nueva York 1981, 1-46; R. Eisenman, *Maccabees, Sadducees, Christians and Qumran: A New Hypothesis of Qumran Origins*. Leiden 1983.

mismo tiempo existen otros puntos importantes en los que esa adecuación no se muestra. Este hecho ha dado como resultado el que diferentes estudiosos insistan con denuedo en que los esenios y la *Yahad* eran dos entidades diferentes. Otros argumentan, por el contrario, en palabras de Dupont-Sommer, que «estos escritos no pertenecen de ningún modo a la misma época y pueden mostrar, de un documento a otro, una cierta evolución de instituciones y creencias... Finalmente, debe tenerse en cuenta que la secta de Qumrán, es decir, la secta esenia, era esotérica. Consecuentemente, aquellos que hablaban de ella desde fuera no podían conocer todo. Incluso podían no desear decirlo todo»²⁵.

Es realmente inverosímil que Josefo no conociera la existencia de la *Yahad*, si existía realmente en su época y difería de los esenios que vivieron hasta la destrucción del Templo. Sin embargo, las divergencias entre su descripción y los documentos de Qumrán podrían entenderse no sólo sobre el trasfondo de sus conocimientos, sino también como el resultado de la naturaleza de su empresa historiográfica. Su interés principal era clasificar muy brevemente las variedades del judaísmo para sus lectores romanos, por lo que no tenía intención, o necesidad alguna, de entrar en detalles. Parece incorrecto, por consiguiente, establecer una comparación entre esos dos diferentes tipos de texto para obtener conclusiones sobre los testimonios que ofrece. No se puede considerar, por lo mismo, que los escritos de Josefo presenten una imagen completa y detallada²⁶.

Para nuestros propósitos, este problema de la identificación tiene un significado relativamente limitado. En primer lugar: si los esenios y la *Yahad* son idénticos, la comunidad de Qumrán era de origen judío y poseía una identidad judía; no eran, pues, protocristianos ni tenían plena identidad cristiana, como algunos desearían suponer.

Segundo: si los esenios y Qumrán son idénticos debemos afrontar un problema muy difícil: ¿tiene la *Yahad* un origen saduceo, o se hallaba más cerca de los fariseos (o su origen radica en el movimiento de los «piadosos» del tiempo de la revuelta asmonea, o incluso antes)?²⁷ Porque si aceptamos el punto de vista común de que Qumrán era la «fortaleza del sacerdocio», y que los sacerdotes eran sus dirigentes y los escribas sus funcionarios²⁸, ¿podemos creer que Jesús (o sus seguidores) se inspiraron en las enseñanzas de sus archienemigos? Por otro lado, ¿es posible

²⁶ Pensemos, por ejemplo, que él es casi nuestra única fuente sobre las diferencias entre los saduceos y los fariseos.

²⁷ Cf. Alexander Rofe, «The Beginning of the Sects in postexilic Judaism», *Cathedra for the History of Eretz Israel and its Yishuv*, 49 (1988) 121-132 (en hebreo).

²⁸ Cf. D. R. Schwartz, «Scribes and Pharisees, Hypocrites: Who were the Scribes?», en *Zion Jubilee Volume 50 (1935-1985)*. Jerusalén 1985, 121-132 (en hebreo).

sostener que la secta de Qumrán era de origen saduceo cuando sabemos de la negativa actitud de éstos hacia ideas tales como la resurrección, el Espíritu Santo, etc., ideas que Jesús y Pablo mantuvieron y que son, además, patrimonio común de ellos y los fariseos? Además, si mantenemos que es imposible trazar los orígenes exactos de Qumrán, o si postulamos que tras su separación del cuerpo principal previo de la secta, desarrollaron progresivamente una nueva teología, un nuevo modo de vida y una nueva literatura, entonces esta cuestión decisiva para la historia del judaísmo tiene tan sólo escasa importancia para la historia del cristianismo primitivo. Si aceptamos, además, la opinión que la *Yabad* emergió como una entidad socio-religiosa *sui generis*, en este caso debemos enfrentarnos a la exigencia de yuxtaponer un conjunto de semejanzas y diferencias entre dos entidades o fenómenos independientes y *sui generis*.

H) EL NUCLEO DEL PROBLEMA COMPARATIVO ENTRE QUMRAN Y EL CRISTIANISMO

Cuatro posibles explicaciones diferentes se hallan ante nosotros:

1) La *Yabad* de Qumrán era una comunidad protocristiana, o cristiana simplemente; consecuentemente, su producción literaria es de naturaleza cristiana.

2) Jesús vivió totalmente fuera de los límites del rabinato farisaico judío y, por consiguiente, pudo haber tenido cierta proximidad con la *Yabad*.

3) En palabras de Henry Chadwick: «El material que nos ofrecen los Rollos del Mar Muerto proporciona relativamente pocos testimonios sobre el trasfondo inmediato de la iglesia primitiva, excepto en el amplio sentido de que nos revela la existencia de un grupo que estudiaba fervientemente las profecías veterotestamentarias, especialmente las mesiánicas. Existe un cierto parentesco en la atmósfera espiritual... Pero conviene decir que en puntos de detalle el número de analogías y paralelos entre los documentos de Qumrán y el Nuevo Testamento no es muy numeroso ni impresionante... En pocas palabras: los escritos de la secta y el NT se iluminan mutuamente uno a otro, pero no se puede decir que algún grupo de documentos pueda explicar al otro»²⁹.

4) Jesús llegó a conocer las doctrinas qumranitas a través de diversos conductos y, por consiguiente, tomó prestados muchos elementos y componentes de sus símbolos y mundo ideológico. La lógica que se halla detrás de esta opinión es muy simple y se basa en una lectura diacrónica:

Jesús vivió al lado de Qumrán, y si se encuentran en su doctrina «elementos qumránicos» —o en las doctrinas de sus discípulos—, la conclusión inevitable es que Qumrán debe de haber sido su fuente de origen. El Prof. Flusser, por ejemplo, en su examen detallado de las semejanzas con Qumrán en los diferentes estratos del NT, llega a la razonable conclusión de que tales similitudes se encuentran principalmente en Juan y que las semejanzas entre la literatura qumránica y la paulina son fundamentales. Concluye así que Jesús y sus discípulos se encontraban más cerca del judaísmo fariseo que de Qumrán, mientras que Pablo estaba más cercano a la *Yabad*. En su opinión, Jesús participaba de una base común con Qumrán, especialmente en lo que respecta a sus teorías sociales³⁰. Estas afinidades, profundas e intensas, opina Flusser, son demasiado serias para ser accidentales. Por tanto, muchas ideas fundamentales pudieron haber llegado al cristianismo sólo desde (no precisamente *a través de*) la secta qumránica.

Sin embargo, la cuestión más crucial es la siguiente: si Jesús vivió en verdad en dos mundos diferentes y tomó distintos elementos de cada uno de ellos, ¿lo hizo conscientemente? Lo mismo puede decirse de Pablo, de los evangelistas y de otros autores del NT. ¿Fue éste un acto deliberado y pretendido de compilación, o cada uno aportó a la fe recién nacida aquellos elementos que le eran más familiares, intentando instalarlos en el nuevo sistema?

En nuestra opinión, todo lo que podemos afirmar es la siguiente alternativa:

1) Los textos llamados qumránicos fueron la fuente principal para una amplia porción de ideas neotestamentarias; y

2) El *corpus* qumránico puede proporcionarnos tan sólo una imagen más completa de las ideas religiosas que preveleían durante ese período; se fortalece así la opinión de que el surgimiento del cristianismo puede comprenderse a la luz del omnipresente trasfondo espiritual de este período.

Puesto que, además, el NT fue compuesto y compilado por diversos escritores, es también lógico suponer que cada uno de ellos insertara a su vez diferentes «elementos qumránicos» dentro de la «narración» neotestamentaria. El *Apocalipsis* de Juan, por ejemplo, totalmente inspirado en la naturaleza temática de textos del estilo del *Rollo de la Guerra*, como lo fueron también los *Oráculos Sibílicos*, fue tan sólo —en línea con mi argumento precedente— uno de los muchos textos de esta naturaleza que se escribieron y leyeron entre los diferentes círculos religiosos de la época.

²⁹ *The Early Church*. Londres 1984 (reimp.) 15.

³⁰ Cf. «The Judaean Sect...» (nt. 22), 314-315.

En resumen, el *corpus* qumránico puede considerarse: 1) como la fuente principal del Nuevo Testamento; 2) como un *corpus* paralelo que nos permite comprender, si no el origen, sí al menos el contexto correcto y el significado de muchas ideas y frases del NT. Este conjunto de escritos no es un fenómeno espiritual totalmente nuevo ni tampoco el mero producto de una inspiración celeste, sino fruto del «espíritu general» de la época (*Zeitgeist*), y una parte integrante de él.

Adelantemos unas anotaciones preliminares antes de aproximarnos al campo de los paralelos:

1) En nuestro caso estamos comparando dos tipos de textos, o *corpora*, literarios diferentes. Debe de haber una distinción fundamental entre la aceptación de un sistema religioso completo y la «admisión» de partes o «unidades» discretas de ese sistema. El NT no aceptó las ideas de la *Yabad* como un sistema coherente filosófico-religioso.

2) Cuando se comparan dos *corpora* diferentes, debemos, por un lado, tener en cuenta las semejanzas entre sus diferentes componentes, y, por otro, examinarlos en el contexto de su marco general, es decir, como partes de ese marco específico por ellos constituido.

3) La decisión respecto a las semejanzas es muy importante, pero no menos concluyentes y significativas, e incluso más, son las diferencias. Debemos considerar, por tanto, las disparidades fundamentales entre Qumrán y el NT, al igual que los elementos esenciales de la cosmovisión y entorno vital qumránicos que se hallan ausentes del NT y del mundo del cristianismo primitivo. Los elementos ausentes, si son de entidad, son no menos importantes y pueden resultar más iluminadores que los paralelos existentes. Puesto que incluso aquellos que han puesto de relieve sorprendentes e iluminadores paralelos entre el *corpus* qumránico y el NT sostienen también que este último conjunto incluye de igual modo semejanzas con otros *corpora* judíos de la época, especialmente con la tradición oral de los fariseos y de los sabios (*hakbamim*), se hallan entonces confrontados con lo que, en mi opinión, resultará ser un serio cambio de perspectiva: se les pedirá que expongan y expliquen el proceso histórico de selección y los criterios racionales subyacentes que determinaron la preferencia por diversos elementos. Si el NT contiene elementos muy variados, y a veces contradictorios tomados de diferentes grupos judíos y escuelas de pensamiento, es necesaria una explicación, tal como he argumentado antes, de quién, cuándo, por qué y cómo esta variedad fue compuesta y compilada en una nueva unidad religiosa y literaria.

Toda esa argumentación —debo insistir en ello de nuevo— se basa en la presunción de que el *corpus* qumranita fue la única fuente literaria del NT y que Qumrán representa una unidad global como un producto religioso y literario. Pero, como ya indiqué antes, podemos también pensar

que las mismas ideas, convenciones, símbolos, etc., formaban parte integrante de la cosmovisión de otros grupos, o incluso del «público» en general. En este caso, el NT es una síntesis de diferentes componentes tomados de una enorme variedad de textos o «creencias populares» que pululaban por este período especialmente heterogéneo, tales como la tradición farisaica —que, a su vez, era de naturaleza plural—, la literatura judía helenística, las filosofías antihelenísticas de las «culturas orientales», especialmente la persa³¹, la filosofía y las doctrinas morales helenísticas y otros temas³². Por ello, podría ser muy fructífero, en mi opinión, discernir entre diferentes niveles. Se debe distinguir cuidadosamente entre aceptar e interiorizar ideas filosóficas y religiosas y la admisión de géneros literarios, convenciones, símbolos, etc.; es posible, por ejemplo, aceptar un cierto conjunto de símbolos y convenciones sin conexión con su contexto religioso, otorgándoles una nueva función y significado. Y es también posible distinguir, por poner otro ejemplo, entre la dimensión escatológica y la ética, o aceptar ideas, pero rechazar, por el contrario, prescripciones, esquemas organizativos o la moral social. Si postulamos que los destinatarios de los textos de Qumrán y su función sociocultural difieren de los destinatarios y funciones de los evangelios, esto tendrá invariablemente su efecto tanto a nivel de contenido como en el de los géneros literarios empleados.

I) SOBRE SEMEJANZAS Y DIFERENCIAS. EL CASO DEL MESIANISMO

Es claro hoy que no somos capaces de comprender plenamente muchas ideas del NT sin la literatura qumránica. Existe una profunda afinidad entre estos dos *corpora* diferentes: la concepción dualista, la predestinación, la eterna duración del mundo futuro, la ciudad celeste, la gracia celestial, la nueva alianza, etc., son conceptos que se hallan en ambos conjuntos de textos. Concentrémonos brevemente en la concepción del Mesías. En primer lugar, debemos distinguir entre la imagen del mesías humano por un lado, y el contenido de su misión mesiánica (o «mesianismo») por otro. La secta de Qumrán, o quienes escribieran esos textos, creía en un mesías judío posexílico. Melquisedec había sido ungido como sacerdote y se creía que era un descendiente directo de Aarón. Su misión

³¹ Cf. sobre este tema F. Eddy, *The King is Dead. Studies in the New Eastern Resistance to Hellenism* (Nebraska 1961).

³² Véanse los apartados correspondientes del presente libro. Existe una continua controversia sobre la posible influencia del moralismo helénico sobre la moral y actitudes sociales judías, pero el tema se sale del ámbito de este trabajo.

mesiánica era crear un «nuevo orden», que habría de ser la realización del reino divino sobre la tierra. Este habría de ser la plasmación política (*politeia*) del nuevo imperio de Israel en un nuevo universo: Israel sería el centro de este orden nuevo, que era su objetivo.

La profunda transformación sufrida por la idea mesiánica en el NT queda de manifiesto en la naturaleza del nuevo mesías, en su función y en su mensaje mesiánico. El NT pudo haber sido influido por las «concepciones mesiánicas de Qumrán», o incluso adaptar y usar algunas de ellas, pero sólo después de un cambio profundo y fundamental. Un judío, incluso un «judío herético», no podría admitir la identificación de Jesús con el mesías, o aceptar su mensaje, o éste tal como era presentado por sus seguidores. A Jesús se le dio una genealogía davídica³³, pero no para ejecutar una función mesiánica davídica en la historia. Su misión mesiánica se hallaba radicalmente separada del concepto e idea mesiánica del pueblo judío y se había transformado en una misión personal y universal.

J) EL PROCESO DE PERSONIFICACION DE LAS IDEAS

Permítasenos suponer que los evangelistas tenían un conocimiento completo (o incluso parcial, pero anterior) de las diferentes tradiciones orales y literarias de los siglos I a.C y d.C. Debían encardinar ese material primariamente en el cuerpo principal del relato, que era el eje de su tradición, es decir, la historia de Jesús. Tenían no sólo que escoger los elementos favorables y aceptables, sino insertarlos también en una única unidad literaria. Se enfrentaban, en verdad, a un problema difícil.

¿Cuál era este problema? Era tanto religioso como literario. En contradicción total con la «literatura qumránica», e incluso también en casi total contradicción con las tradiciones orales del «judaísmo normativo», los evangelios son en primer lugar y ante todo presentaciones hagiográficas de la biografía legendaria de un hombre santo. Los evangelios concentran su atención en la «vida real» de ese hombre y en el significado teológico y en las implicaciones de ella. Este género literario era más bien único, y separa al NT de toda la literatura de este período. Este género hagiográfico forzó a los evangelistas a personificar los elementos metafóricos de la literatura qumránica. Los evangelios no tratan de un héroe

³³ Cf. S. Talmon, «Waiting for the Messiah - The Conceptual Universe of the Qumran Covenanters», *op. cit.*, 273-300; la cita está tomada de la última página. Sobre el mesianismo de Qumrán, cf. Schürer, *op. cit.*, II 550-554 («The Qumran Messiah and Messianism»); C. Rowland, «The Open Heaven. A Study of Apocalyptic Approaches», en *Judaism and Early Christianity*. Londres 1982; F. F. Bruce, *The Teacher of Righteousness in Qumran Texts*. Londres 1957.

anónimo, o de un anónimo y metafórico mesías, sino de un hombre real e histórico. En mi opinión, es bastante claro que uno de los cambios mayores que sufrieron esos elementos fue el proceso de personificación.

La personificación es, ciertamente, una de las características fundamentales del NT. Hay una diferencia esencial entre los «evangelios hebreos» (sinópticos) y el evangelio «griego» de Juan. Los tres primeros tienen muchos menos elementos personificantes, mientras que Juan se preocupa especialmente de recalcar tales elementos («No era la luz, sino que fue enviado para dar testimonio de la luz. La Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo»: 1,9; «Todavía por un poco de tiempo está la luz entre vosotros...; mientras tenéis luz, creed en la luz, para que seáis hijos de la luz»: 12,35, etc.). La personificación de ideas y esperanzas metafórico-alegóricas, en los evangelios y el diferente énfasis en el valor y la naturaleza de esta personificación en Mateo, Marcos, Lucas y Juan son manifestaciones de los trasfondos diferentes de estos escritores, y como tales de la distinción existente entre sus concepciones, mensaje y destinatarios. Podemos examinar casi cada uno de los elementos escatológicos del NT sobre la base de este presupuesto y mostrar cómo las nociones alegóricas han sido transformadas y transferidas a personificaciones concretas, que les otorgaron, naturalmente, un significado distinto, así como un diferente atractivo. No sólo se transfirieron «ideas qumránicas» de este modo, sino también concepciones gnósticas. Me parece que una de las respuestas clave a la cuestión de por qué el cristianismo primitivo creó con tanto éxito una nueva fe redentora, mientras Qumrán desaparecía del mundo dejando tras sí solamente unos cuantos manuscritos ocultos, radica precisamente en este *revolucionario procedimiento de personificación*, un proceso de transferencia de un complejo sistema de concepciones escatológicas hacia una creencia en una redención personal y universal.

Examinemos ahora otra diferencia fundamental entre los manuscritos de Qumrán y las concepciones de Jesús mismo, fundamentalmente tradicionales. Jesús fue un predicador ambulante. Él y sus discípulos predicaron en las sinagogas y participaron activamente en todas las festividades judías. Jesús estaba involucrado en su propia sociedad, realizando en ella prodigios y milagros; ayudó al enfermo y al pobre. Jesús se hallaba mucho más cerca de los fariseos piadosos de su tiempo que de la secta qumránica o de cualquier otro grupo gnóstico. Hablaba siempre en parábolas: «Y sin parábolas no se dirigía a ellos» (Mc 4,34). Jesús es descrito como un predicador moralista que trata del futuro, del «día (de Yahvé) que ha de venir», pero también —y quizás principalmente— de la vida ordinaria en el presente y de la existencia diaria del «judío común» de su tiempo. Su interés estaba centrado en verdad muy lejos de la «moralidad nihilista»

de los grupos gnósticos. En ninguno de los escritos del *corpus* qumránico encontramos una colección de parábolas. Ben Sira (*Eclesiástico*) representa un paralelo literario, pero no es de origen qumránico y las fábulas de Jesús son de una naturaleza absolutamente diferente: están relacionadas con la tradición oral de los fariseos —y más tarde con la de los «sabios»— y no con la tradición helénica.

El hecho de que Jesús se halle relacionado con esta tradición oral, piadosa y popular, y no con la qumránica, es no solamente una prueba de su conexión con este aspecto de la sociedad judía, sino también el inevitable resultado del hecho —distinguiéndose así de la *Yabad*— de que él «difundió su palabra» oralmente entre el pueblo común, como un maestro, y no solamente en círculos cerrados. Jesús nunca pretendió poner por escrito su mensaje y nunca ordenó a sus discípulos —según el modelo bíblico— que trasladaran al papel sus parábolas y concepciones³⁴. Si comparamos el uso de fábulas en el *corpus* qumránico, en los tres evangelios «hebreos», en San Juan y en otras partes del NT, encontraremos que sólo en los sinópticos desempeñan una función importante las parábolas y proverbios. Encontramos en verdad ciertas quejas contra el uso de las parábolas, pero el hecho de que ellas representen el cuerpo más amplio de las doctrinas de Jesús nos indica concluyentemente de qué tipo de tradición procede el autor y los destinatarios para los que fueron escritas.

Es imposible decidir si estamos tratando aquí de diferentes estratos históricos, en los que se puede intentar separar uno de otro, o si, por el contrario, nos topamos con la idea que el evangelista mismo compuso la narración combinando la tradición oral de las parábolas y fábulas de Jesús con dichos que mostraban una cierta afinidad con la filosofía religioso-escatológica de la *Yabad*, o con la de los círculos gnósticos; con otras palabras: si fue el evangelista quien conectó y combinó finalmente esta maraña de elementos con la historia legendaria de su héroe, una biografía basada parcialmente en modelos bíblicos y, en parte, en historias de carácter popular. En cualquier caso, el hecho de que el marco literario de los evangelios muestre un carácter muy uniforme ajeno a todos los textos qumránicos apunta hacia una diferencia fundamental entre estos textos y el NT. Las muchas semejanzas con las que nos encontramos adquieren entonces no sólo un significado diferente, sino que resultan ser los componentes de un marco literario totalmente distinto. Es esa unidad la que otorga el sentido... ¡y no sus diferentes elementos! En cada nuevo sistema de pensamiento encontraremos «antiguos» elementos, pero

³⁴ Sobre este tema, cf. D. Flusser, «Jesus Parables and Rabbinical Parables», *op. cit.*, 150-209.

su nuevo y revolucionario carácter no es el resultado de un sistema completo de nuevos componentes, sino de su nueva síntesis. Parece claro, por consiguiente, que los evangelios están basados no en una nueva compilación o composición de componentes qumránicos y no qumránicos; desde el comienzo se fundamentaban en una nueva creencia en la función y significado de una persona escogida, y de acuerdo con tal creencia se añadieron y ajustaron diferentes elementos de otros sistemas espirituales. El proceso interior del cristianismo primitivo puede, pues, dibujarse según las líneas de este ajuste; o, en términos más explícitos, según la línea de los cambios fundamentales de este ajuste que progresa desde el primer estadio de la historia del primitivo cristianismo hasta su segundo estadio, y así sucesivamente.

Toda composición tiene dos dimensiones y niveles: primero, es el testimonio, o la reliquia, de estratos previos reutilizados. Segundo: expresa el interés y la intención del escritor. Me parece que cuanto más parte el *corpus* neotestamentario de una tradición oral judía (y naturalmente de conceptos judíos), tanto más da la impresión de evitar el uso de esos elementos que se derivan de y se identifican con la tradición de los fariseos. Esto ocurre también con Pablo y su «escuela», de los que algunos son gentiles. «Pablo» menciona a Melquisedec en la llamada Epístola a los Hebreos (Jesús constituido sacerdote según el orden de Melquisedec, cap. 7), pero esta expresión no aparece en las otras epístolas del *corpus*, quizás porque los destinatarios «hebreos» estaban familiarizados con esta figura imaginaria, mientras que ésta era totalmente desconocida para los destinatarios helénicos. Los evangelios utilizan fraseología farisaica («Amarás a tu prójimo como a ti mismo»: Mt 22,40 par.), pero los escritos posteriores no sólo estaban menos familiarizados con la tradición farisea, sino que rechazan expresamente su empleo. Lo mismo puede afirmarse con verdad respecto a otros elementos judíos internos tales como referencias bíblicas y, naturalmente, las posbíblicas. Las intenciones y los intereses de Pablo se orientaban conscientemente, incluso cuando utilizaba los llamados «conceptos qumránicos», a descortezar y rechazar todos los elementos de naturaleza explícitamente «judía» para transformarlos en una doctrina totalmente nueva. Como discípulo de Rabán Gamaliel, Pablo debía de estar muy bien enterado de las enseñanzas de los fariseos; de hecho, más que Jesús³⁵. Esta es la razón por la que necesitaba de una revelación (o inspiración). ¡Pablo era un converso! Esta acción totalmente consciente se veía confrontada a un fuerte obstáculo interior: la necesidad de un sentido de la continuidad histórica y metahistórica. En este punto,

³⁵ Es totalmente evidente que Pablo poseía un conocimiento más profundo y amplio de las literaturas judía y helenística que Jesús.

buscando este sentido fundamental de la continuidad que incluía a Jesús en el concepto e imagen judíos de la cadena del Ser desde el principio de la raza humana hasta el final de los tiempos, Pablo rechaza toda posibilidad de una solución no judía. No buscó esta cadena de la continuidad fuera del legado y propósito teológico e histórico de los judíos, sino que intentó revolucionar tal legado concediéndole un nuevo significado dentro de su concepción de la historia (*Geschichtsbild*), en la que Jesús ocupaba el lugar central. Las ideas qumránicas, gnósticas o «hele-nísticas» prepararon este camino, puesto que eran los conceptos más accesibles, disponibles ya «en el aire». Estas habían ya socavado el terreno de algunas de las opciones fundamentales del judaísmo y ofrecían nuevas opciones «heréticas» o «radicales». Fue un logro histórico por parte de Pablo el hacer uso de tales opciones. En ello radica también la diferencia básica entre la llamada «visión qumránica de la historia» y la paulina. Pablo pudo, por un lado, utilizar ideas qumránicas, opuestas a conceptos del judaísmo normativo; poseía una «naturaleza revolucionaria», que le proporcionó una «opción revolucionaria» para hallar el camino del corazón de los gentiles, mientras que, por el otro y precisamente para encontrarlo, rechazaba la observancia de las reglas qumránicas.

Esta fue la función dialéctica de la «contribución qumránica» al nacimiento del primitivo cristianismo: las ideas de la *Yabad* prepararon el camino para ello, aunque eran al mismo tiempo un obstáculo para su aceptación universal. El cristianismo paulino puede considerarse, pues, como el que cortó este nudo gordiano.

Volvamos ahora, en el último estadio de esta breve presentación de un tema complicado y provocador, hacia el cristianismo de Jesús y a la *Yabad*. Se ha observado con razón que los conflictos y confrontaciones realmente significativos que ocurren dentro de una situación de heterodoxia ideológico-conceptual no radican en la esfera teórica, sino en el ámbito de las prácticas activas de la vida diaria. Si comparamos la vida real de Jesús y sus creencias con lo que conocemos sobre la vida real de la comunidad de Qumrán hasta la gran revuelta contra los romanos (68-73 d.C.), encontramos diferencias fundamentales, algunas de las cuales ya han sido mencionadas. Todo aquel que se unía a la (nueva) alianza aceptaba, por ejemplo, «no entrar en el Templo para encender en vano el fuego del altar de Dios» (CD 6,12-13), mientras que es bien conocido que Jesús fue al Templo varias veces de acuerdo con el «calendario normativo». Los evangelios y otras fuentes tardías como la *Vida de Jesús* recalcan el hecho de que aquél observaba las fiestas judías, oraba en las mismas sinagogas y disputaba con los judíos «normativos», especialmente sobre temas del mesías. Sus discípulos le seguían cuando realizaba prodigios en el Templo. Tres mil personas se unieron al grupo de sus seguidores

en un sólo día (Hch 2,41). El mismo Rabán Gamaliel consideraba a Jesús y a sus seguidores como uno más de los grupos mesiánicos de su tiempo, pero nunca afirmó que tenían ideas o eran de naturaleza herética (Hch 5,34-40). El esquema de un discipulado de doce personas estaba más cerca de los piadosos *havuroth* (grupos)³⁶ que de los esquemas organizativos de la *Yabad*. Esta rechazaba la sociedad humana tal cual era, e intentó llevar a cabo totales, o radicales, cambios sociales desde «fuera». Jesús deseó cambiar la sociedad desde «dentro». Se hallaba más cerca de los piadosos (*hasidim*) que de la *Yabad*, y como ellos realizó milagros y prodigios, y creyó en la afinidad humilde y personal del ser humano con Dios. Como ellos, y en contra de la *Yabad*, creyó en el valor superior de la acción social sobre el estudio de la *Torah*³⁷. Como ellos, creyó en el Espíritu Santo y en la resurrección de los muertos. Incluso en las concepciones escatológicas se hallaba más cercano a los «piadosos» que de Qumrán. Como los piadosos, el interés principal de Jesús era la dimensión ética de la sociedad humana; Jesús era a la vez un discípulo de los piadosos y un descendiente de los profetas³⁸.

Nos hallamos confrontados de nuevo en este momento con un problema que no podemos resolver: ¿quién era el Jesús original? ¿Contenían ya las ideas populares de los «piadosos» el mensaje principal de aquél, mientras que otros elementos, especialmente los escatológicos, fueron añadidos posteriormente? ¿O fue Jesús en persona, como muchas veces ocurre con un predicador popular, el que combinó las diferentes ideas que iba aprendiendo de los grupos y escritos de su tiempo, creando así una nueva versión modificada de ellas, basada en un fuerte sentido de su misión personal y autoconciencia³⁹, lo que no era nada raro en aquella

³⁶ Cf. la contribución de A. Oppenheimer en este libro, y su artículo «Benevolent Societies in Jerusalem», en *Jerusalem in the Second Temple Period*. Abraham Shalit Memorial Volume. Jerusalén 1980, 178-190 (en hebreo); cf. también Shmuel Safrai, «The Pious Hassidim and the New Deed», en *Zion Jubilee Volume*, *ibid.* 133-154 (en hebreo); M. Zeitlin, *Jesus and the Judaism of his Time*. Colchester (Blackwell) 1988; R. A. Horsley/J. S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. San Francisco 1988.

³⁷ Hay una historia en las fuentes rabínicas (*Shab.* 116,71-71) sobre Rabí Gamaliel de Yabne, quien mantenía una polémica con un filósofo y como prueba aportó un libro. Este era probablemente uno de los evangelios (¿Mt?), en el que se afirmaba que Jesús no deseaba cambiar las leyes mosaicas. Esta historia testimonia la existencia y circulación de los evangelios al final del siglo I d.C., a la vez que el modo como los sabios interpretaban las intenciones de Jesús con intenciones polémicas.

³⁸ Podemos añadir que en el mundo de Jesús, como en el de los «piadosos», las mujeres desempeñaban una función importante.

³⁹ Cf. H. Kremers, *op. cit.* (nt. 9), y sobre los judeocristianos de Jerusalén, cf. Y. Liebes, «Mazmiah Queren Yeshu'ah», en *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. Vol. III (3) 313-348 (en hebreo).

época? Nunca seremos capaces de dar una respuesta definitiva a la cuestión de cuáles eran los «dichos auténticos de Jesús» (*ipsissima verba*), y si —y cuándo— sus «biógrafos» añadieron nuevas ideas y palabras a las auténticas. Sin embargo, me parece que se impone una conclusión clara y válida: el Jesús dibujado en los tres evangelios «hebreos» (sinópticos) puede definirse en términos anacrónicos como un «fariseo radical», un «piadoso» (*hasid*), mucho más cercano a los fariseos que a la *Yahad* qumránica. Cuando la historia autoconsciente de la cristiandad primitiva comenzó a describir a los fariseos como los principales enemigos del cristianismo (y de Jesús) y como representantes del judaísmo «normativo», sólo entonces adquirieron ese carácter negativo en un proceso dialéctico que moldeó la historia tanto del cristianismo primitivo como del judaísmo, y sólo entonces Jesús, o mejor aún, la imagen o mito de Jesús, adquirió su sesgo antifariseo, y las ideas de éste quedaron más íntimamente afiliadas a las concepciones de la *Yahad* qumránica. No puede dibujarse aquí una línea directa de evolución. Es también demasiado aventurado afirmar que Qumrán fuera la fuente de inspiración de varias corrientes gnósticas... y que si Pablo utilizó ideas gnósticas fue inspirado no directamente, sino por medio de «agentes» de Qumrán. Es mucho más verosímil que Qumrán fuera una rama judía de un gnosticismo general y que fuera, a su vez, inspirado por éste. No sabemos cómo tales ideas llegaron a Jesús y qué clase de conceptos aportaron consigo aquellos que se unieron al grupo cristiano. Si nos restringimos sólo a los textos, lo que tenemos es una síntesis de nuevas y «viejas» ideas: gran parte de ellas de origen «herético judío», mientras que otras no son ni siquiera de procedencia judía, y que combinadas todas juntas formularon una nueva teología.

Muy a menudo, la historia de las ideas, y de las religiosas en particular, no se mueve directamente de puerto a puerto, o de estadio en estadio, en una línea directa, sino que se traslada por caminos inseguros, complejos, intrincados y a veces retorcidos. Con mucha frecuencia, un conjunto de ideas con un origen común llega a fragmentarse a lo largo del tiempo, con el resultado de que las ideas aisladas llegan a ser no sólo hostiles entre sí, o a vivir en conflicto, sino totalmente diferentes unas de otras. El cristianismo emergió desde su oscuro amanecer como un nuevo fenómeno religioso, diferente de la corriente principal del judaísmo, de la *Yahad* qumránica, del gnosticismo y de otras corrientes espirituales de esa época. Fueron precisamente las características singulares del cristianismo las que, a pesar de su dimensión de continuidad, le condujeron hacia su increíble éxito, y transformaron el «mito de Jesús» en uno de los más poderosos, si no el que más, de la historia humana. El mesías judío se transformó en Jesucristo.

APENDICE I

SOBRE EL ORIGEN DE LA BIBLIOTECA QUMRANICA: TESIS DE GOLB

He aquí en síntesis⁴⁰ los argumentos de Golb y sus observaciones metodológicas sobre los descubrimientos y su interpretación (cf. nota 18), que ponen en entredicho la posición tradicional, a saber: la conexión exclusiva entre los escritos descubiertos en las cuevas cerca del Mar Muerto y la secta de los esenios:

1) Desde el punto de vista arqueológico, no hay base ninguna para relacionar los escritos de Qumrán con un presunto «cenobio» donde residía la «comunidad de los santos»: a) el lugar de Qumrán, más que un monasterio de esenios amantes de la paz, era más bien una fortaleza guerrera, con muralla, torre de defensa y abundancia de cisternas, con provisión de agua para resistir posibles asedios de seis o más meses; de hecho, este emplazamiento aguantó un cerco de los romanos y fue destruido violentamente por ellos tras una fuerte resistencia de los defensores. Los atacantes, a su vez, utilizaron el mismo emplazamiento como fortaleza; b) no se han encontrado restos en el *scriptorium* de materiales de escritura ni instrumentos propios de los escribas, lo que sería de esperar si los manuscritos fueron copiados por la secta; c) los enterramientos cerca de Qumrán muestran fosas con cadáveres de mujeres y niños, que debieron de ser enterrados, todos, en un breve espacio de tiempo. Este hecho se compagina mal con una comunidad de esenios célibes, tal como reza el testimonio de Plinio en su *Naturalis Historia*. Por otro lado, a los seguidores de las normas de la «Regla de la Comunidad» no parece exigírseles el celibato, pues tal prescripción no consta en ninguna parte. En todo caso serían otro tipo de «esenios» distinto al de Plinio; d) el emplazamiento de Qumrán no coincide geográficamente con el asentamiento de esenios que —después del 70, tras la toma de Jerusalén— describe el mismo Plinio.

2) Desde el punto de vista paleográfico y de la observación exterior de los manuscritos encontrados, se descubre que no existe: a) ninguna carta, texto o documento que aluda a la vida diaria en particular, a cuestiones administrativas, o a la subsistencia material del presunto asentamiento esenio; b) todos los manuscritos encontrados en las cuevas en torno a Qumrán son copias, no autógrafos, de obras literarias. El estudio grafológico de la escritura denota la existencia de más de 500 manos diferentes de escribas en los más de 800 mss. que componen el monto de los descubrimientos. No parece razonable que en Qumrán existiera una actividad tal de copia o producción literaria, ni siquiera en la hipótesis de que se hubiera reunido en un solo lugar el producto literario de los 4.000 miembros que, según F. Josefo y Filón, componían los diversos grupos de esenios dispersos por Palestina.

3) Desde el punto de vista ideológico, tanto entre los manuscritos mejor conservados (cerca de una treintena) como en el resto de los fragmentos existe una enorme disparidad, e incluso contradicción doctrinal, lo que impide que todos esos escritos puedan proceder de una misma secta. Entre los mss. se

⁴⁰ Este apéndice, junto con los siguientes han sido redactados por el editor.

encuentran, además, fragmentos de obras pseudoepigráficas del AT y de la apocalíptica helenística conocidos por otras vías, y que no son atribuibles a la secta.

4) Por Orígenes (siglo III) y por el patriarca nestoriano Timoteo I (siglo VIII) sabemos que en esos siglos se encontraron también cerca de Jericó, igualmente ocultos en cuevas y protegidos por jarras de cerámica, otro buen número de manuscritos hebreos y arameos del siglo I o antes. Igualmente se han hallado diversos manuscritos en Masadá y otros lugares que también debieron ser ocultados en cuevas en la época de la primera revuelta contra los romanos, que concluyó con la captura de Jerusalén en el 70 y el sometimiento total de Judea en el 72-73 d.C. Los hallazgos de Qumrán no constituyen, pues, un fenómeno único.

Estas observaciones, amén de otras incongruencias detectables, según Golb, en la manera de proceder de los eruditos que estudian esos mss., más el hecho de haberse hallado otros escritos en épocas anteriores, como hace un momento dijimos, han llevado a Golb a pensar que tanto los hallazgos del Mar Muerto como los anteriores en tiempos de Orígenes y Timoteo I representan el producto de diversas bibliotecas de Jerusalén, sacado de la ciudad poco antes de estrecharse el cerco de las tropas romanas (hacia el 67-68), y distribuidos y ocultados en diversas cuevas del desierto de Judá para preservarlos de una previsible destrucción. Según Golb, una prueba adicional a esta hipótesis la ofrece el llamado «Rollo de Cobre» de Qumrán. Este texto es una lista autógrafa, de diversas manos, en la que se indican con precisión diversos lugares del desierto de Judá donde se escondieron copias de escritos y ciertas sumas de dinero. Este texto, por consiguiente, tan importante que se escribió sobre material metálico, demuestra —según Golb— la práctica de esconder libros y tesoros en el desierto para librarlos de eventuales depredadores.

De ser cierta esta hipótesis, los manuscritos del Mar Muerto representarían, según Golb, no sólo a una presunta secta esenia que tuvo su principal sede en Qumrán, sino a una enorme variedad de corrientes teológicas judías del siglo I, y anteriores, plasmadas en escritos que fueron recogidos en las diversas bibliotecas de Jerusalén. Los manuscritos del Mar Muerto no son una biblioteca esenia, sino la de toda una ciudad. No es válido, pues, el propósito de reconstruir por medio de ellos el pensamiento de una de las «sectas» filosófico-religiosas en las que, según F. Josefo, se dividía la sociedad judía del siglo I, es decir, la de los esenios, sino que son una muestra de la pluriforme variedad del pensamiento religioso judío en el siglo I de la era común.

Los argumentos de Golb son dignos de ser tenidos en cuenta y comienzan de hecho a discutirse entre los qumranólogos. Muy recientemente ha aparecido un artículo de F. García Martínez y A. S. van der Woude⁴¹ que responde punto por punto a la argumentación de Golb y que parece hacer volver las aguas al

⁴¹ «A Groningen Hypothesis of Qumran Origins and Early History», *Revue de Qumran* 56 (1990) 521-541. Cf., además, como complemento necesario, F. García Martínez, «Qumran Origins and Early History: A Groningen Hypothesis», *Folia Orientalia* 25 (1988) 113-136. Las citas simples, con página sola y sin título, se refieren al primero de estos dos artículos.

cauce tradicional: los textos encontrados en las cuevas cerca de Qumrán no constituyen una colección de libros sin conexión entre sí, sino que forman una unidad, que «puede ser descrita como una biblioteca religiosa», y «que esta biblioteca permaneció y refleja los intereses del grupo esenio de Qumrán» (p. 522). He aquí en síntesis su argumentación:

1) Desde el punto de vista arqueológico, Golb confunde diversos estadios históricos en la habitación del recinto de Qumrán: las características del lugar como fortaleza proceden de la utilización como tal en el siglo VIII a.C. y especialmente de las transformaciones sufridas por el emplazamiento a manos de las tropas romanas que lo ocuparon y utilizaron tras su destrucción en el 68. Desde finales del siglo II a.C. hasta ese momento «lo más característico del conjunto no son las murallas de la torre, sino el complejo sistema de traída de aguas, los talleres, los lugares de reunión» y aposentos comunes que señalan un emplazamiento «diseñado para llevar a cabo actividades en común» (p. 528). Los romanos debieron de limpiar, tras el asalto, los restos y escombros del «monasterio», lo que explica la ausencia de fragmentos propios de un *scriptorium*. El gran cementerio, hallado cerca de Qumrán, tampoco encaja con la teoría que ve en ese lugar el emplazamiento exclusivo de una fortaleza (*ibid.*). La exigencia o no del celibato y la naturaleza pacífica o no de los qumranitas no es argumento fehaciente, puesto que la «Hipótesis de Gröningen» distingue cuidadosamente entre los esenios en general y el grupo qumranita que se desgajó del cuerpo de la secta, al aceptar las propuestas ideológico-teológicas y las normas o interpretaciones legales defendidas por el Maestro de Justicia, durante el reinado de Juan Hircano (131).

2) Los argumentos paleográficos no son considerados convincentes por los autores de la «Hipótesis de Gröningen» por cuanto: a) no se debe confundir un «archivo», que contendría datos administrativos y de la vida diaria de la secta, con una «biblioteca» religiosa. El primero se ha perdido; conservamos por pura fortuna la segunda. En el caso de que la biblioteca qumranita procediera de Jerusalén, la ausencia de archivos personales y administrativos de los diversos grupos supondría la misma dificultad (pp. 529-530). b) Debe añadirse que ciertas obras qumranitas, productos típicos de la literatura sectaria del grupo y que han aparecido en distintas cuevas, han sido copiadas por el mismo escriba. Así, por ejemplo, «1QS y 4Q174 fueron escritos por el mismo amanuense que copió 4QSam, y 1QpHab fue escrito por la misma mano que 11QTemplo» (p. 525).

3) Las contradicciones desde el punto de vista ideológico no son numerosas y pueden explicarse si se considera que la biblioteca de Qumrán contiene obras que pertenecen: a) a la literatura bíblica en general (por ejemplo, Torá, profetas: Isaías, Habacuc, Jeremías; etc.) y a la que comenta y se deriva inmediatamente de ella (Apócrifos, Pseudoepígrafos del AT); b) obras que reflejan el pensamiento del grupo esenio en general, que es la matriz de la secta; c) escritos del período de formación del grupo qumránico; d) literatura sectaria estrictamente tal, compuesta cuando se había llevado a cabo la escisión entre los esenios en general (descritos por Filón y Josefo) y el grupo qumranita.

4) El descubrimiento de otros manuscritos cerca de Jericó, testimoniado por Orígenes y el patriarca nestoriano Timoteo I, no es un argumento concluyente —en opinión de los autores de la hipótesis de Groningen—, puesto que «nada

sabemos de la clase de manuscritos que se encontraron allí ni de su fecha». Estos hallazgos del pasado no afectan a la conexión de los manuscritos de Qumrán con el grupo esenio escindido que allí debió de residir, al igual que el descubrimiento de manuscritos bíblicos y de otro tipo de Murabb'at, Nahal Hever y otros lugares (p. 530) no supone ningún argumento en contra de la relación cuevas-biblioteca sectaria de Qumrán.

En síntesis, pues, la hipótesis de Groningen rechaza los argumentos de Golb como no probativos y postula: *a*) que «los manuscritos encontrados en las diversas cuevas son parte de una misma biblioteca formada a base de un mismo esquema: obras bíblicas, apocalípticas y escritos sectarios» (p. 523); *b*) que esta biblioteca no pertenece a muchos grupos ideológicos (de Jerusalén), sino a uno sólo; *c*) que este grupo religioso vivió en las proximidades de las cuevas en Khirbet Qumrán (como lo prueba «la relación de identidad establecida entre el material arqueológico de las cuevas y el asentamiento» [p. 523]) y que —a pesar de las diferencias ideológicas mostradas en obras procedentes de distintos estadios en la constitución del grupo— mantuvo un nivel básico común de ideología teológica, de calendario festivo-religioso y de normas legales comunes (*halakhab*); *d*) por último, que este grupo no puede representar al conjunto ideológico pluriforme del judaísmo jerusalémite parece confirmado decisivamente por el hecho de que las «ideas y la *halakhab* de los fariseos, que forman la base del judaísmo rabínico posterior, no están representadas en los escritos de Qumrán» (pp. 533).

En lo que respecta a nuestro propósito de presentar al lector los probables trasfondos del cristianismo, su argumentación no impide considerar que un buen grupo de los manuscritos mejor conservados de Qumrán —vengan de donde vengan— forman un conjunto compacto cuya ideología general es, al menos, muy afín a la de los esenios tal como los conocíamos antes de los descubrimientos del mar Muerto por Filón y Josefo. Que estuviera ese grupo asentado o no en Khirbet Qumrán importa relativamente poco para nuestro propósito de iluminación comparativa. De hecho, la ideología del grupo «esenio» que se hallaba detrás de este conjunto de escritos fue considerada por diversos investigadores desde los inicios de los hallazgos como la representación del verdadero modelo teológico sobre el que se habían formulado, por mimetismo o inspiración, muchos teologemas cristianos. Por ello, al estudioso, o al interesado de hoy, no le queda más remedio que establecer comparaciones entre ambos *corpora* de escritos, o, si se prefiere, sistemas religiosos, para ver en qué se parecen y en qué se diferencian. Luego, debe señalar también si puede mantenerse, o no, una relación de dependencia entre un movimiento —el esenio, tal como se representa en «Qumrán»—, y el otro, el cristianismo. Bajo esta perspectiva, y por la constante alusión a similitudes y diferencias en el texto del profesor Shavit, creemos que se justifica una somera lista de las doctrinas de «Qumrán», y una enumeración de las similitudes y diferencias entre aquél y el NT. La comparación puede ayudar, con las salvedades expresadas por el profesor Shavit en los apartados VIII y IX, al intento de responder a las preguntas: ¿Era Jesús un esenio? ¿Difiera mucho su «sistema teológico», o el de sus seguidores, del de Qumrán? No vamos nosotros a presentar ninguna conclusión valorativa, sino que ha de ser el lector quien sopesé las

similitudes y diferencias para llegar a una conclusión personal sobre el tema, si cree que puede alcanzarse.

APENDICE II

SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE QUMRAN Y EL CRISTIANISMO

I. DOCTRINA Y REGIMEN DE VIDA DE LA SECTA ⁴²

La observancia y el estudio de la Ley eran primordiales en la vida de la *Yabad*. Gracias a ellos podía alcanzarse la unión con Dios. El *Manual de Disciplina* exige que cada miembro ocupe gran parte de su vida, de día y de noche, en el estudio de la Escritura. El objetivo de la comunidad era proporcionar un ambiente en el que pudieran cumplirse estrictamente las prescripciones legales mosaicas.

Sólo los sujetos considerados por la comunidad como dignos —y la muestra exterior era el cumplimiento exacto de la Ley— eran escogidos como miembros de ella. Formar parte del grupo era pertenecer a los elegidos de la «nueva alianza», «hijos de la gracia divina», lo que constituía una prenda de salvación. La gracia se revelaba en frutos de sabiduría, justicia y santidad. Durante tres años de noviciado los candidatos habrían de ser examinados para observar si había en ellos indicios y muestras de que pertenecían al grupo de los salvables.

La comunidad era conducida a la salvación por una serie de guías espirituales en estrecho contacto con Dios. Entre ellos destacaron Moisés, Sadoq, de quien procede el único y auténtico sacerdocio, y el «Maestro de Justicia». Este último había formulado, por sus especiales dotes y revelaciones divinas, una interpretación concreta de la Escritura y la *halakhab* que los miembros de la secta debían normativamente seguir.

La comunidad creía en la predestinación divina de sus miembros. Tenían una clara conciencia de la división de los hombres entre elegidos y no elegidos. Las obras del ser humano por sí solas no «justifican» (salvan) ante Dios. En realidad, sólo la gracia salva al hombre. Todos los hombres son pecadores y malos, pero si Dios otorga la gracia, todos los débitos son perdonados. La gracia posibilita el «caminar» en las obras de la Ley, y superar cualquier aflicción. El miembro de la secta goza de la presencia angélica (estos espíritus se mueven y conviven con los sectarios) y puede alabar a Dios con ellos. La suprema aspiración de la secta es que llegue el final de los tiempos, que Dios «visite» a los hombres, establezca su reinado y los miembros de la verdadera alianza se sitúen ante Dios al lado del Mesías y del Maestro de Justicia.

Dos espíritus se reparten el poder en el mundo y en el corazón del hombre, el de la luz y el de las tinieblas, creados por Dios en igualdad de proporciones. Los «hijos de la luz» son los miembros de la comunidad, aptos para unirse con Dios; los de «fuera» son «hijos de las tinieblas». La predestinación consiste en

⁴² Para este y el siguiente apartado nos han sido de mucha utilidad las obras siguientes: A. González Lamadrid, *op. cit.* (nt. 13); M. Mansoor, *The Dead Sea Scrolls*. Leiden 1964; F. Stuccliff, *Los monjes de Qumrán, según los manuscritos del Mar Muerto*. Barcelona 1960.

estar colocado en el bando de la luz. Los ángeles de la luz y los de las tinieblas están siempre enfrentados. Luchan entre sí en el cielo y en la tierra. Al final de los tiempos el ángel de las tinieblas y sus seguidores serán derrotados y condenados al castigo eterno. El corazón del hombre es el escenario de igual y encarnizada batalla. En los «hombres perdidos» ésta ha sido ganada por el espíritu de las tinieblas; en los hijos de la luz la batalla es dudosa. Son muchos menos los que vencen y se salvan que los que sucumben y son condenados. Los justos se hallan sometidos a tentaciones continuas del Príncipe de las tinieblas (Belial).

La creación del mundo es un misterio de Dios que se halla más allá de la comprensión de los mortales. Dios crea al mundo por un acto de pura voluntad, y lo gobierna directamente como su creador y absoluto soberano, lo que se demuestra en la armonía del universo, en la ordenación de los astros y fenómenos celestes y atmosféricos. Esta creación precede a la de las creaturas, que han de regirse por un calendario solar fijo, de modo que puedan determinar con exactitud las festividades en las que debe rendirse un culto especial a Dios.

Las creencias escatológicas están bien asentadas en la secta. El tiempo y el mundo se dividen en dos partes bien diferenciadas: edad presente y edad futura. El mundo presente es pasajero y aguarda la llegada del eterno. Los sectarios creían firmemente en la resurrección, aunque no queda claro si también en la de los cuerpos o sólo la de la parte superior del hombre.

La pintura del mesías no es nítida en los escritos de la secta, pues no se lo nombra con asiduidad. La *Regla* de la Comunidad habla de dos figuras mesiánicas: una sacerdotal, que se encargaría de cumplimentar y explicar la Ley al fin de los tiempos, y otra guerrera, que se ocuparía de los aspectos políticos y del combate final.

La vida en comunidad estaba estrictamente reglamentada, y era rígida por sacerdotes. Había un consejo restringido formado por doce laicos y tres sacerdotes. Los admitidos definitivamente en el grupo ponían sus bienes en común, y recibían sólo conforme a sus necesidades. Existía una jerarquía estricta conforme a un rango de orden de entrada en la secta y conforme a su categoría interior. Los inferiores debían obedecer estrictamente a los superiores en todo, incluso en materia de los bienes materiales. En ninguna parte aparece expresamente formulada la exigencia de la castidad, pero es presumible que la vida en comunidad, tal como la describe el *Manual*, fuera bastante difícil para alguien que no fuera célibe. La vida ordinaria, la liturgia divina, la oración, el estudio, las labores agrícolas, las de intercambio de bienes para el sustento, las asambleas periódicas donde se discutían y votaban los asuntos de la comunidad, todo estaba estrictamente reglamentado, y existía un severo código de penas y castigos para los infractores, graduado según la gravedad de las transgresiones.

II. LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO Y EL NUEVO TESTAMENTO

A) Si en Qumrán habitaban realmente esenios, *Juan el Bautista* no pudo menos de conocerlos, pues predicaba y bautizaba a muy pocos kilómetros de distancia. En su niñez había vivido y se había formado espiritualmente en el

desierto. Expresiones de la predicación de Juan Bautista, su sentido escatológico del desierto, el ascetismo, sus prácticas bautismales y su exhortación a una observancia estricta de la Ley divina como preparación al fin inmediato y a la llegada del reino de Dios, sitúan su figura en una luz cercana a la mentalidad qumranita.

Por otro lado, se muestran diferencias; el estilo de comidas del Bautista y su abstinencia de vino no están testimoniados para la secta, así como no parece sectario su modo de predicación solitaria, fuera del cenobio.

B) *Qumrán y Jesús*. Con Jesús se daban también, al igual que en el Bautista, los requisitos geográficos necesarios para que pudiera haber habido un contacto con los sectarios de Qumrán.

En Jesús observamos también el mismo sentido escatológico del desierto, y la necesidad de retirarse a él a fin de prepararse para su vida pública; en él percibimos la misma predominancia del esquema dualista de la existencia: toda la vida de Jesús es una lucha contra Satanás y sus satélites.

Como pertenecientes al mismo cuerpo del judaísmo, aparecen entre Jesús y los «qumranitas» coincidencias doctrinales: estricta observancia de la Ley, aunque interpretada acomodándola a las necesidades del momento; creencia en la inmediata llegada del reino de Dios, aunque de hecho para Jesús y la comunidad cristiana comienza ya *in nuce* con su propia presencia como enviado; Jesús y los «aliancistas» tienen una misma y fundamental concepción de Dios, como soberano absoluto del cosmos, y ambos plasman la relación hacia los demás en la práctica de las virtudes morales motivada en la voluntad divina.

Entre la figura de Jesús y la del Maestro de Justicia hay ciertas similitudes: ambos tienen una conciencia profética; ambos son perseguidos por las autoridades de Jerusalén y tienen sus propios discípulos; los dos interpretan con autoridad la Escritura y radicalizan sus exigencias; ambos exhortan a una vida conforme a la Ley y llaman a la penitencia.

Pero entre las dos personalidades se notan diferencias también notables: probablemente diferían respecto a la idea mesiánica: nada dice Jesús respecto a un doble mesías y en Qumrán no desempeña ningún papel la figura del Hijo del Hombre. El Maestro de Justicia se concentraba probablemente en el trato con los miembros de su grupo, mientras que Jesús era un predicador itinerante, que circulaba entre el pueblo, y que no practicaba unas estrictas reglas de pureza ritual que le apartaran de los pecadores, ni parece haber impuesto a sus discípulos más inmediatos ninguna regla estricta de vida.

C) Entre los *seguidores* del Maestro de Justicia (MJ) y los de Jesús se dieron en seguida notables diferencias de interpretación respecto a la respectiva misión de los dos personajes que aglutinaban los grupos respectivos: los estratos posteriores del NT hablarán de la preexistencia de Jesús como Mesías, y se llega muy pronto a un proceso de divinización de su persona; en Qumrán no hay indicios de relato de una muerte con un resultado milagroso del MJ, no se menciona por ninguna parte su muerte vicaria por la humanidad ni se espera su venida como mesías; mientras los padecimientos y muerte del MJ es un asunto oscuro en Qumrán, en el cristianismo desempeñan un papel absolutamente central: Jesús es el único mesías, centro de todas las esperanzas.

D) *Qumrán y el evangelio de Juan*. Se ha escrito repetidas veces que es en este evangelio, y en ciertos pasajes del *corpus* paulino, donde se hallan las similitudes más sorprendentes entre el NT y Qumrán. El estilo general, algunas frases en particular y el modo de redactar muestran cierto parecido entre Juan y Qumrán. Pero sobre todo ha llamado la atención la postura teológica profundamente dualista que aparece tanto en Jn como en la secta. La radical oposición luz/tinieblas es muy llamativa en el cuarto evangelio, al igual que la lucha entre la verdad y la mentira, así como la oposición Jesús/Satán. Es llamativa también la importancia que en ambos «sistemas» tiene la fidelidad a la «verdad» y el concepto de «vida eterna».

A la vez se han señalado notables diferencias: En Juan no aparece la doctrina de la predestinación; Juan recalca con énfasis que la fe es libre y responsable y que ella decide el resultado del juicio divino. Para Juan, la escatología no es meramente futura; no se espera una «visita» del Mesías para un futuro, sino que el final escatológico ha comenzado con la venida de Jesús. El Mesías ya pasó por la tierra, y su luz y su gracia se irán extendiendo a todo hombre que no cierre su corazón ante ellas. Juan, por otro lado, no conoce el tema fundamental de los «dos espíritus» ni sabe nada de las «dos vías».

E) *Qumrán y el «corpus» paulino*. En el Pablo que la mayoría de los intérpretes considera auténtico aparece una notable concordancia en ideas centrales de la teología, como son la «justificación» por la fe, que se incardina en la idea central de una humanidad, sumida ínsitamente en el pecado, y en un enorme contraste entre la justicia de Dios y la situación del hombre; igualmente el concepto de «nueva creación/nueva creatura», y la comunidad de los creyentes como templo santo de Dios, en el que también tienen los ángeles su participación, es común a Pablo con los qumranitas.

Dentro del Pablo pseudónimo se han señalado notables similitudes en la glosa de 2 Cor 6,14-7,1, donde el estilo se vuelve de repente característicamente semítico, con largos períodos y vocabulario que recuerda a los *Himnos* de Qumrán. El fondo conceptual del pasaje es también distinto del paulino auténtico, pues tiene un marcado acento separatista, incitando a los fieles a que se mantengan aparte de los gentiles; el dualismo qumránico se hace notablemente patente en la serie de cinco pares de antítesis, que no son comunes en el resto de los escritos de Pablo, sobre todo el trío luz/tinieblas, mesías/Belial, justicia/impiedad.

Pero es sobre todo la *Epístola a los Efesios* la que comporta mayores paralelos con los escritos qumránicos. La observación efectuada para la perícopa 2 Cor 6,14-7,1 vale también para esta carta. El estilo es semitizante y los períodos son de una estructura y sabor semíticos que sabe a «griego de traducción». Se ha señalado que la concepción del «misterio», característica de este epístola, es típicamente qumránico: misterio es la relación de Cristo con la Iglesia; misterio es la entrada de los no judíos a formar parte del pueblo de Dios, y misterio es el final escatológico del mundo con la sujeción de éste a la potencia de Cristo resucitado, etc. Otros misterios por el estilo, sobre todo relacionados con la recta interpretación de la Escritura, fueron revelados en Qumrán a la comunidad por medio del MJ, y a los cristianos por vía de «Pablo». Igualmente, la concepción

de la presencia angélica en medio de los fieles se pone de manifiesto en Ef en la afirmación de que estos últimos son «conciudadanos de los santos» (2,19), es decir, de «los ángeles» que habitan en medio de ellos. Finalmente, como señala González Lamadrid, «la sección parenética de Ef (4-6) presenta paralelismos significativos con la literatura de Qumrán. Especialmente la perícopa 6,10-20, en la que aparece 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 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 parenética»⁴³.

F) *La Epístola a los Hebreos y Qumrán*. Se ha afirmado que el autor de Heb conocía bien a los esenios y que alude implícitamente a su ritual de iniciación sectaria en 6,2; 9,10 y 10,22. La disciplina penitencial que postula el autor de Heb para su comunidad es similar a la de la secta, así como ciertas afinidades en la concepción ética de la vida: la vida como un exilio, como una prueba por el desierto para entrar luego en el descanso de Dios. Parece también como si el autor quisiera responder al doble mesianismo de algunos esenios y a su carácter eminentemente sacerdotal con la figura de Cristo que es el sacerdote perfecto, el que reúne en sí las dos perspectivas mesiánicas: del sacerdocio y de la realeza.

G) *La organización y vida de la comunidad*. Se ha señalado que los nombres que a sí mismo se otorgaba el grupo cristiano, y que expresaban su peculiar autoconciencia («santos», «pobres», «muchos»; miembros de la «nueva alianza», etc.), están todos representados en los escritos de Qumrán. La *comunidad de bienes* tal como aparece en Hch para el grupo jerusalémite tiene ciertas concomitancias con el cenobitismo comunitario y pobre de Qumrán, pero también notables diferencias, sobre todo en que los cristianos no renunciaban a sus posesiones para entrar a formar parte de la nueva alianza, mientras que los sectarios sí. Las *comidas comunitarias* de los primeros cristianos (Pablo, *Didaché*) ha sido caracterizada como muy similar a las de la secta, al igual que la necesidad de un *bautismo* de purificación para formar parte de los elegidos. Las *reuniones litúrgicas*, en las que los miembros de ambos grupos hablaban por turnos rigurosos muestran cierta similitud; del mismo modo se ha señalado cierto paralelismo entre la autoridad de los dirigentes del grupo qumranita y la de los presbíteros y sobre todo la de los posteriores obispos, que se habrían constituido como autoridades en una prolongación imitativa de la de los sectarios de la *Yabad*. Ambas comunidades se asentaban sobre la esperanza en un fin escatológico inmediato fortalecidos con la idea de ser ellos el *verus Israel* elegido para el evento final.

Las *diferencias* de vida e ideología son, a su vez, también notables. La comunidad cristiana albergaba un afán misionero, que se hallaba ausente por completo de la qumránica, a lo que sabemos. El grupo cristiano se fundamentaba en la creencia en un mesías personal, que ya había aparecido sobre la tierra y que retornaría pronto a implantar el reino de Dios; ninguna de estas ideas se habían fraguado en torno de la figura del dirigente de la comunidad qumranita, el MJ;

⁴³ *Op. cit.*, 318.

los cristianos, por su parte, habían ya renunciado a la concepción de un retorno de Israel a la gloria política por medio de la acción del mesías; el reino de Dios, que era totalmente futuro para los sectarios de Qumrán, había comenzado ya de hecho para los creyentes cristianos, con más radicalidad aún para aquellos que participaban de la teología joánica; la resurrección también de los cuerpos era creencia más firme y difundida entre los cristianos que entre los qumranitas; había una diferencia profunda en la interpretación de la Ley, incluso entre el grupo más conservador judeo-cristiano de Jerusalén. Este, al decir de los *Hechos*, permitió a los fieles procedentes de la gentilidad no cumplir de la Ley más que los llamados «preceptos noámicos» (cf. Hch 15); la generalidad de los cristianos hacía recaer muchísimo menos, o ninguno, valor en los preceptos rituales que eran fundamentales para los sectarios; la práctica del bautismo era un acto único en los cristianos, pero una experiencia diaria de diversas abluciones rituales entre los sectarios de la *Yabad*; finalmente, la institución de los obispos nada tiene que ver probablemente con los «inspectores» de la secta, y sí más con una figura similar que existía en la administración del Imperio y en la organización de los grupos religiosos paganos.