

Qumrán, un camino en el desierto

Rara vez un hallazgo arqueológico ha suscitado en todo el mundo un interés tan apasionado como el descubrimiento, a partir de 1947, de manuscritos hebreos y arameos en las cuevas de Qumrán, región situada, como es bien sabido, en el desierto de Judá, a poca distancia de la ribera nor-occidental del Mar Muerto.

A más de diez años del primer hallazgo, se puede hoy (1) presumir que ningún lector ignora las circunstancias azarosas en que los descubrimientos tuvieron lugar, ni el carácter general de los manuscritos recuperados (2).

(1) Este artículo fué terminado y entregado a publicación en agosto de 1958. Quien esté enterado del vertiginoso ritmo con que se suceden los estudios eruditos referentes a Qumrán (unos 150 por año), comprenderá sin dificultad mi interés por hacer notar esta circunstancia; hoy, en efecto, habría que tomar en cuenta ciertos elementos que hace dos años no se conocían. Pero esto no significa que las conclusiones básicas de este trabajo se vean amagadas: muy por el contrario, el autor ha tenido la satisfacción de comprobar que las más de las publicaciones recientes, acusando líneas de interpretación análogas a las aquí adoptadas. Por eso, dejando intacta la redacción, sólo se han puesto más al día las indicaciones bibliográficas.

(2) Para una primera y rápida iniciación se pueden recomendar las siguientes presentaciones: en estos mismos *Anales*, N.º 111, págs. 302-311, el excelente estudio del prof. L. GRINBERG, titulado *Los manuscritos del Mar Muerto*; en la revista *Time* (15 de abril de 1957, pág. 37), el artículo anónimo *Out of the Desert*, de notable exactitud y equilibrio; en el magazine *Plaisir de France* (Navidad de 1956, pág. 16) el artículo lujosamente ilustrado *L'énigme de la Mer Morte*, por J. STARCKY y J. M. MILIK, miembros del equipo de "los ocho", que tiene a su cargo descifrar y publicar los fragmentos más recientes; en el magazine francés *Fêtes et Saisons*, el N.º 120 (diciembre de 1957), consagrado entero a *Les manuscrits de la Mer Morte*, sin igual como presentación periodística, profusamente ilustrado, y muy sólido en cuanto a información. Más austera y técnica es la presentación que hace F. J. CAUBET, profesor español que participó en la exploración de las cuevas, en un Apéndice de 24 páginas al tomo II

de *Verbum Dei* (Comentario a la Sagrada Escritura, Barcelona, ed. Herder, 1956).

El interés mayor que el hallazgo entraña, reside sin duda alguna, en que nos ha permitido conocer en forma inmediata un movimiento religioso judío palestinese, ligeramente anterior al cristianismo y todavía floreciente cuando éste emerge a la luz de la historia. Hay, pues, en los manuscritos de Qumrán, una invitación a estudiar a su luz

de *Verbum Dei* (Comentario a la Sagrada Escritura, Barcelona, ed. Herder, 1956).

Para un estudio más detenido se pueden señalar las siguientes obras, entre las más recientes de carácter general: M. BURROWS, *The Dead Sea Scrolls* (New York, The Viking Press, 1955), y *More Light on the Dead Sea Scrolls* (ibid., 1958). Muy completo; da la traducción de los textos más importantes. Muy objetivo en la exposición de los hechos y datos positivos, como también en la de las opiniones de los diferentes investigadores; a veces uno desearía un pronunciamiento personal más neto. Hay traducción castellana del primero de los dos libros, editada por el Fondo de Cultura Económica (México, 1959).

T. H. GASTER, *The Dead Sea Scriptures in English Translation with Introduction and Notes* (New York, ed. Doubleday, 1956). Indispensable, pues da en su integridad los textos mismos (los que se podían tener a mano en 1956; después se han publicado en diversas revistas científicas otros fragmentos, que, a decir verdad, no añaden piezas sustanciales al expediente). Las introducciones y notas son, en general, muy juiciosas. Tiene un valiosísimo índice que facilita el estudio.

J. M. ALLEGRO, *The Dead Sea Scrolls* (Harmondsworth-Middlesex, Penguin Books, 1956). Exposición atrayente y ágil por un miembro del ya mencionado equipo de sabios. Algo paradójal y falto de ponderación en sus opiniones. Hay traducción española: *Los manuscritos del Mar Muerto* (Madrid, ed. Aguilera, 1957), pero en honor de la verdad debe decirse que es intolerablemente mala.

J. T. MILIK, *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* (París, ed. du Cerf, 1957). Milik es reconocido universalmente como el más sagaz y el de mayor autoridad entre todos los especialistas de Qumrán. Su libro, pese a no ser técnico, es de lectura algo laboriosa por su excesiva densidad. Su edición inglesa *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea* (Londres, SCM Press, 1959), es más valiosa que el original, pues no es una simple traducción: realizada por J. STRUGNELL, compañero de equipo del autor, ha sido puesta al día con la colaboración de éste.

Y. YADIN, *The Message of the Scrolls* (1957). Presentación extremadamente objetiva de la exploración arqueol-

los orígenes del cristianismo. Es lo que nos proponemos hacer en el presente artículo (3).

I. LA "RELIGIÓN" DE QUMRAN Y EL CRISTIANISMO

La historia propiamente dicha del movimiento espiritual que se perfila tras los manuscritos de Qumrán, ofrece todavía vastas zonas de incertidumbre. En especial, sobre

giga de los sitios y del contenido y caracteres paleográficos de los manuscritos; algo simplista en la discusión de la fecha de estos últimos. Hay una cuidadosa traducción castellana: *Los Rollos del Mar Muerto* (Buenos Aires, ed. Israel, 1959).

J. VAN DER PLOEG, *Vondsten in de woestijn van Juda. De Rollen der Dode Zee* (Utrecht, ed. Het Spectrum, 1957). Valioso sobre todo por la exposición de las ideas reinantes en Qumrán. Hay versión inglesa: *The Excavations at Qumrán* (Londres, ed. Longmans, Green and Co., 1958).

K. SCHUBERT, *Die Gemeinde vom Toten Meer* (Munich-Basilea, ed. E. Reinhardt, 1958). Obra de alta divulgación (se trata de conferencias públicas dictadas en la Universidad de Viena) por un autor que es un especialista y que da muestras de mucha ponderación y sobriedad.

A. DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte* (París, ed. Payot, 1959). Esta obra, fuera de dar la traducción francesa de casi todos los escritos de Qumrán, presenta la síntesis histórica a que ha llegado, después de años de investigación minuciosa, un autor que fué de los primeros en proponer la identificación del grupo de Qumrán con los Esenios. En ella atenúa él ciertas afirmaciones inconsideradas que avanzó en 1950: afirmaciones que el lector encontrará discutidas ampliamente en el presente artículo.

El volumen *Les manuscrits de la Mer Morte* (París, Presses Universitaires de France, 1959), recoge las ponencias presentadas a un congreso internacional de especialistas celebrado en París en 1958.

El librito de E. WILSON, *The Scrolls from the Dead Sea* (New York, Oxford University Press, 1955), carece de la categoría necesaria para figurar en la misma bibliografía con las obras hasta aquí mencionadas. Pero como es de los pocos que existen en castellano y ha gozado de extensa difusión al ser incluido en la cómoda serie de "Breviarios" del Fondo de Cultura Económica (*Los Rollos del Mar Muerto*, México, 1956), creo útil advertir que es obra de un periodista sin ninguna competencia en los problemas históricos y literarios puestos en juego por los hallazgos de Qumrán. El epíteto de "amateur scrollman" que le aplica el articulista de *Time*, es absolutamente exacto. Inmejorable en todo lo que toca a lo anecdótico de los descubrimientos, Wilson desbarra cuando, saliéndose de su esfera, que es la de un "reportaje" periodístico, pretende llegar hasta el fondo de las cosas. Es tal su desplante, que llega a adquirir contornos simpáticos. Su queja, v. gr., de que los investigadores hayan comenzado por escribir artículos eruditos en las revistas especializadas, antes de dedicarse a la divulgación de los resultados, es propiamente cómica. Y más todavía, su sospecha de que tal conducta puede deberse a negros e inconscientes designios.

(3) Sobre el punto preciso de las relaciones entre Qumrán y el cristianismo, se pueden señalar las siguientes obras:

J. DANIELOU, *Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme* (París, ed. de l'Orante, 1957).

La fecha de origen los más grandes especialistas no logran hasta el momento ponerse de acuerdo. Mientras unos hablan del primer tercio del s. II A. C. (cerca de 180 A. C.), otros (pocos, en verdad), prefieren una fecha bastante más reciente, y piensan en el primer tercio del s. I A. C. Y, por cierto, las diversas fechas intermedias entre estos dos extremos gozan de las preferencias de otros tantos estudiosos.

Por suerte, las brumas se disipan cuando uno se acerca a estudiar la fisonomía religiosa del movimiento. Las diversas obras escritas por sus adeptos (4), tan avaras de alusiones históricas precisas, proporcionan datos más que suficientes para dibujar su semblanza religiosa.

El rasgo más acentuado por los propios documentos, es la decisión de total fidelidad a *la Ley y los Profetas*. Los adherentes al grupo de Qumrán estimaban que todos los judíos ajenos al movimiento se encontraban en situación de apostasía, por haber perpetrado o aceptado dos violaciones particularmente graves de la Ley: la usurpación del cargo de Sumo Sacerdote por individuos no pertenecientes al linaje legítimo de los "Hijos de Sadoc", y el abandono del Calendario (solar) tradicional para el cómputo de

Más intuitivo que riguroso. Muchas de sus sugerencias no pasan de ser conjeturas y posibilidades que un trabajo paciente y minucioso deberá verificar.

FR. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumrán and Modern Biblical Studies* (New York, ed. Doubleday, 1958). El autor es uno de los dos norteamericanos del tantas veces mencionado equipo de investigadores. Este libro es la obra maestra de la literatura referente a Qumrán; nada le falta: ni información erudita, ni penetración, ni equilibrio, ni claridad.

El volumen colectivo compilado por K. STENDAHL, *The Scrolls and the New Testament* (Londres, SCM Press, 1958), recoge trabajos muy valiosos de doce autores pertenecientes a las más variadas tendencias.

También es fruto de una amplia colaboración el volumen *La secte de Qumrán et les origines du christianisme* (París, Desclée, De Brouwer, 1959).

(4) Su enumeración exhaustiva puede hallarse en los trabajos arriba citados. Nosotros nos referiremos en especial a las siguientes: *Manual de Disciplina*, *Comentario de Habacuc*, *Himnos de acción de gracias*, *Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas*, y al llamado *Documento de Damasco*, ya conocido fragmentariamente desde comienzos de este siglo, y cuya pertenencia al movimiento de Qumrán ha quedado definitivamente establecida por el descubrimiento, en la Cueva 4 de Qumrán, de siete manuscritos que lo contienen, y de uno en la Cueva 6.

las fiestas religiosas, y su sustitución por el Calendario (lunar) helenístico. Estas dos infidelidades constituían una ruptura de la "Alianza", y traían consigo la ilegitimidad del culto celebrado en el Templo por el clero oficial. Ante esto, sólo cabía apartarse de la masa apóstata e incorporarse a la "Nueva Alianza" de que hablara Jeremías (XXXI, 31-44); como culto, había que contentarse con la "ofrenda de los labios" (es decir, la oración y el canto), mientras llegaba la gran "Restauración" mesiánica, en la que tendría que incluirse el restablecimiento de la legitimidad sadocita en el culto oficial.

El ideal del grupo era, pues, un conservantismo religioso absoluto: tan absoluto, que llevaba a sus adeptos a vivir empíricamente en una "situación" de interinato.

La historia nos ha enseñado a no asombrarnos de ver surgir las ideas más revolucionarias en los ambientes más deliberadamente "reaccionarios". No nos admiremos, pues, si en Qumrán ese conservantismo programático aparece impregnado y saturado de concepciones originales.

Como ha acontecido en otras partes, las concepciones y prácticas nuevas nacieron en Qumrán, no de un afán de novedades, sino en virtud de una dialéctica fatal, escondida en la toma de posición inicial. Es lo que veremos en el acto.

Su opción fundamental de considerar a todos los demás judíos como excluidos de la "Alianza", llevó al grupo de Qumrán a formular una original teología de la "elección" (o predestinación) y de la gracia. La "elección" de Israel por Dios era uno de los pilares de la religión del Antiguo Testamento. Pero esa elección tenía como objeto a la nación en su totalidad: bastaba el nacer de la raza santa de Abrahán, para participar de ella. Por cierto no se excluía la obligación de obedecer personalmente a Dios y de observar la Ley; pero el privilegio de "estar en la Alianza" y de ser súbdito de la Ley como miembro del "Pueblo de Dios", era inherente a la sangre. Las cosas se presentaban de muy diferente manera en la

Comunidad de Qumrán: aquí se trataba de "enrolados voluntarios" (es esta una de las expresiones más usadas en los documentos); el "estar en la Alianza" ya no era una propiedad adquirida por derecho de nacimiento. Por tanto, en lugar de la elección étnica, se llegó a reconocer una elección individual: la Comunidad de los elegidos se componía de individuos escogidos por Dios directamente y uno a uno.

Esta conciencia de elección personal hacía que los miembros de la Comunidad viviesen en una actitud permanente de humildad y de confianza frente al Dios que por su gracia los había puesto en el luminoso camino de la salvación y de la verdad, sacándolos de las tinieblas del pecado y del error. Ellos sentían sobre sus vidas la acción de la gracia de Dios, que los perdonaba, los justificaba, los iluminaba y los hacía fuertes. Se comprende que esto fuese un estímulo incontenible para querer conocer a fondo y poner por obra toda la voluntad de Dios, expresada en "la Ley y los Profetas", pero entendida, naturalmente, según la interpretación del grupo.

Vemos aflorar en esto último un relente de "sectarismo", de espíritu partidista. Y es indudable, en efecto, que el movimiento de Qumrán ofrece todos los caracteres de un "partido" (como se habla del "partido" jansenista). Aún más: hay toda una teología construída en torno de este rasgo de su espiritualidad. Me refiero a ese "dualismo" que es tan típico en los documentos del desierto de Judá. "Del Dios de los conocimientos viene todo lo que es y lo que será: y desde antes que existiesen, Dios había ya fijado todo su destino. Existiendo según sus normas respectivas, de acuerdo con su Glorioso Designio, ejecutarán sus actos sin cambiar nada. En las manos de Dios se encuentran las leyes de todos los seres, y es El quien se ocupará de ellos en todos sus asuntos. El creó al hombre (a la humanidad) para que domine el mundo, y puso delante de él a los dos espíritus, para que por ellos fuese guiado hasta el tiempo de la Visita (el Juicio

Final): son los espíritus de verdad y de iniquidad" (*Manual de Disciplina*, 1QS, III, 15-19). Los "hijos de la justicia", o "hijos de la luz", están bajo el gobierno del "espíritu de verdad", o "Príncipe de las luces", o "Ángel de verdad"; mientras que los "hijos de la iniquidad", o "hijos de las tinieblas", están sometidos a Belial, "Ángel de las tinieblas". El hombre obra bien o mal, según pertenezca a un espíritu o al otro. Una aversión implacable opone entre sí a estas dos porciones de la humanidad. Los que "son de la verdad" (entiéndase: los miembros de la Comunidad) se encuentran así sometidos a las pruebas y ataques de Belial y de sus partidarios. La venganza tendrá lugar en el día de la "Visita"; y los Comunitarios de Qumrân se aprestaban para tomar parte, como elegidos de Dios, en el juicio contra los impíos: esta es la razón de ser del verdadero manual de táctica y estrategia, que es la obra llamada "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas".

En el desenlace de la historia, que a su entender era inminente, los Comunitarios esperaban entrar en posesión de la "vida eterna", del "gozo eterno", del "conocimiento eterno", en compañía de los "hijos de los cielos", en la "altura eterna".

Mientras llegaba la consumación de todo y la inauguración del "banquete" preparado por Dios para sus elegidos (según la familiar imagen bíblica), los Comunitarios no esperaban pasivamente, sino que, por su vida al margen de la sociedad corrompida, pretendían realizar literalmente la "preparación de los caminos del Señor en el desierto" que se mencionaba en el libro de Isaías (XL, 3). Allí, en su inhóspito desierto, en el que practicaban con igual celo el amor mutuo y el odio a los "hijos de las tinieblas" (*Man. Disc.*, 1QS, I, 9-10), veían ellos cómo se edificaba el "Templo espiritual" habitado por Dios, cómo se congregaba el "verdadero Israel", el "resto fiel" predicho por los profetas. De esta conciencia de ser el "verdadero Israel" surgía su estricta organización: estaban estructurados, según las castas

tradicionales, en "Aarón e Israel", es decir, en sacerdotes y laicos, y se encontraban distribuidos en "millares", "centenas", "cincuentenas" y "decenas": grupos siempre presididos por un sacerdote, bajo la dirección suprema del "Inspector general" y del "Consejo de los Doce".

Su "preparación del camino del Señor" consistía fundamentalmente en la oración asidua, en el estudio perpetuo de las Escrituras, y en la práctica en común de todas las virtudes: "verdad y humildad, justicia y derecho, benevolencia y modestia" (*Man. Disc.*, 1QS, V, 3-4), llevando su huída de la avaricia, como es sabido, hasta la renuncia a la propiedad privada. Pero a esta vida ascética añadían repetidas abluciones rituales (con las que, según todas las verosimilitudes, querían como renovar el rito de su ingreso a la Comunidad), y practicaban, como cumbre de su vida comunitaria, una cena sagrada a base de pan y de mosto (en hebreo "tirosh"; no "yain" que es la palabra para significar el vino), en la cual, al parecer, veían como un anticipo simbólico del banquete que al fin de los tiempos los elegidos habían de celebrar junto con sus Mesías.

Porque es de saber que los Comunitarios de Qumrân, en la restauración escatológica que esperaban, admitían la presencia de dos "Ungidos" (tal es el sentido de la palabra hebrea "Mesías"): un Rey y un Sumo Sacerdote, ambos indispensables para que quedara restablecida la constitución tradicional del Pueblo de Israel. El Rey tendría que ser de la descendencia de David, según el oráculo de Natán (2 *Samuel*, VII, 12-16; 1 *Crónicas*, XVII, 11-14), y el Sumo Sacerdote, del linaje de Aarón, conforme a las prescripciones de la Ley (*Levítico*, VIII, 1-13; *Números*, XXV, 13); habría, pues, en el seno del Israel restaurado, un "Mesías de David" (o "de Israel") y un "Mesías de Aarón", ya que la investidura de Reyes y Sumos Sacerdotes incluía como rito fundamental la unción. Cabe señalar que, según las concepciones reinantes en Qumrân, el Mesías real estaría subordinado al Mesías sacerdotal, y

tendría que recibir bendecidos de su mano los manjares del banquete escatológico.

Sea cuál fuere la solución que se adopte sobre la historia de la Comunidad de Qumrân, está fuera de cuestión que ésta tenía formulada su espiritualidad y redactada la casi totalidad de sus obras, por lo menos noventa años antes de que aflorara el fenómeno histórico del cristianismo; e igualmente, que ella permaneció floreciente en su centro del desierto de Judá hasta casi cuarenta años después de la aparición de las primeras comunidades cristianas (e.d., hasta 68 D. C.). Es así seguro que el cristianismo germinó y se desarrolló contemporáneamente al último período del movimiento de Qumrân, y en la proximidad geográfica de su "habitat".

Es evidente que no se puede esquivar la cuestión de las influencias, y que esta cuestión se plantea en un solo sentido: influencias de Qumrân sobre el cristianismo. Y la respuesta es inequívoca: hubo tales influencias, sea en el dominio de las instituciones, sea en el de las formulaciones. Esta conclusión se impone en vista del cúmulo convergente de analogías y semejanzas.

El cristianismo, desde sus primeras apariciones a la luz de la historia, se nos presenta estructurado en una estricta Comunidad; las virtudes propiamente comunitarias desempeñaban un papel preponderante, destacado por el libro de los *Hechos* (II, 42, 46; IV, 32), y los fieles de Jerusalén practicaban el comunismo de bienes (*Hechos*, II, 44-45; IV, 32, 34-37); a su cabeza se encontraban "los Doce" (*Hechos*, I, 21-26; VI, 2; VII, 8; 1 *Corintios*, XV, 5, etc.), y por encima se cernía la autoridad de Simón Pedro (*Hechos*, II, 14; *Gálatas*, I, 18; *S. Mateo*, XVI, 18-19; *S. Juan*, XXI, 15-17). El ingreso a la Comunidad cristiana tenía lugar mediante una ablución ritual (*Hechos*, II, 38; VIII, 36-38, IX, 9; etc.), y el acto en que los cristianos encontraban el máximo vínculo de

unión, era la "fracción del Pan" y la participación en el "cáliz de bendición" (*Hechos*, II, 46; 1 *Corintios*, X, 16-17; XI, 17-34).

Si ahora pasamos de las instituciones a las formulaciones, las semejanzas se hacen a la vez más numerosas y más significativas. Se puede observar que éstas se hallan distribuidas en forma muy dispar entre los libros que componen el Nuevo Testamento. En los Evangelios sinópticos son muy pocos los paralelismos que se pueden señalar: la mención, en *S. Lucas* (XVI, 8), de los "hijos de la luz" en contraposición con los "hijos de este mundo"; la designación del juicio escatológico con el nombre "Visita" (*S. Lucas*, XIX, 44); la importancia concedida a la corrección fraterna; el rigor con que se proscriben las palabras injuriosas; la datación de la Última Cena, que parece suponer en el grupo de Jesús el empleo del Calendario seguido en Qumrân. Si hay algo más, es muy poco y muy poco significativo. En cambio, las Cartas de S. Pablo, la Epístola a los Hebreos, y sobre todo los escritos de S. Juan, ofrecen abundantes casos de correspondencia con las expresiones típicas de Qumrân.

Por lo que toca a S. Pablo, podemos limitarnos a dos puntos. Es bien sabida la reacción de S. Pablo ante la corriente judaizante que pretendió aclimatar en la iglesia una espiritualidad de tipo farisaico. Estos intentos de buscar en "las obras" una plataforma de seguridad frente a Dios, encontraron en el ex fariseo (ver las Epp. a los *Gálatas* y a los *Romanos*) la más absoluta condenación, en nombre del pecado universal y congénito del hombre, y del carácter de "gracia" concedida a "los elegidos" que en consecuencia tiene la "justificación" (es decir, la adquisición por el hombre, de la "justicia" o santidad). Es visible la semejanza con la actitud espiritual reinante en Qumrân. Para que se la perciba mejor, citaremos un trozo de los Salmos de Qumrân, que se cuenta entre los más hermosos provenientes de nuestros manuscritos:

(El hombre) está en la iniquidad desde su nacimiento,

y en culpable infidelidad hasta su vejez.
Yo sé que no es de hombre alguno la justicia,
ni de hijo de hombre la perfección de la conducta:
al Dios Altísimo pertenece toda obra de justicia,
y no se hace firme el camino del hombre,
si no es por el espíritu que Dios ha creado para él.

.....
Mi corazón se derretía como cera junto al fuego,
se deslizaban mis rodillas como agua que baja una
[pendiente,
al recordar mis pecados y la infidelidad de mis
[padres...
Pero evocando la fuerza de tu mano y la muche-
[dumbre de tu piedad,
me erguí y me puse en pie, y se hizo fuerte mi
espíritu, pues estribé en tu gracia y en la muche-
[dumbre de tu piedad:
pues Tú perdonas la iniquidad,
y con tu justicia purificas al hombre de su falta
(1QS, IV, 25-33).

Por otra parte, S. Pablo se representa la existencia como un combate de la luz y de las tinieblas. “Despojaos, escribe a los *Romanos* (XIII, 12), de las obras de las tinieblas, y revestíos de las armas de la luz”, y a los *Efesios* (VI, 11-12): “Revestíos con la panoplia de Dios para que podáis resistir a las insidias del diablo, que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de las tinieblas”. Y un poco antes les había dicho a los mismos *Efesios* (V, 8-11): “Fuisteis algún tiempo tinieblas, mas ahora sois luz en el Señor: andad, pues, como hijos de la luz. El fruto de la luz es todo bondad, justicia y verdad. Buscad lo que es grato al Señor, sin participar en las obras vanas de las tinieblas, antes bien, estigmatizadlas”. Pero es sobre todo en un pasaje de la *segunda carta a los Corintios* (VI, 14-17), donde este tema aparece formando constelación con las más características expresiones de Qumrán: “No os junteis en yunta desigual con los infieles. ¿Qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿Qué comunidad entre la luz y las tinieblas? ¿Qué concordia entre Cristo y Belial?... ¿Qué concierto entre el Templo de

Dios y los ídolos? Pues, vosotros sois el Templo de Dios vivo... Por lo cual salid de en medio de ellos y apartaos, dice el Señor, y no toquéis cosa inmunda, y yo os acogeré”.

En cuanto a la Epístola a los Hebreos, si bien no faltan algunos contactos de expresión verbal (ver, por ejemplo, *Hebr.*, XII, 23, y XIII, 15), sus semejanzas con Qumrán se sitúan antes que nada en la esfera de las preocupaciones fundamentales de su temática. Se puede decir, incluso, que la razón de ser y la intención de este difícil escrito sólo han llegado a ser totalmente claras después del descubrimiento de la literatura religiosa de la secta que nos ocupa. En efecto, la Epístola aparece destinada a demostrar que Jesús es al mismo tiempo el Rey mesiánico y el Sumo Sacerdote escatológico, y que no hay incompatibilidad entre estas dos funciones. Para ello, el autor recurre a Melquisedec, que a la vez fue Rey y Sacerdote; lo cual le da pie para establecer que el verdadero Mesías no puede entroncarse en el linaje de Aarón, sino que debe ser de un orden trascendente, emparentado con la misteriosa figura bíblica del Rey-Sacerdote de Salem. Hoy día vemos cómo este sutil argumento correspondía exactamente a las preocupaciones centrales del grupo de Qumrán, con su legitimismo en materia de sacerdocio, y con su concepción de los dos Mesías, de David y de Aarón. En esta perspectiva, los desarrollos de la Epístola a los Hebreos (VIII, IX) sobre la “Nueva Alianza”, adquieren un relieve destacado.

Pero es sobre todo en los escritos de S. Juan, decíamos, donde estalla, hiriendo los ojos, el parentesco de mentalidad con Qumrán. El cuarto Evangelio no es otra cosa que una serie de variaciones sobre el tema del conflicto entre la luz y las tinieblas, oposición expresada también por medio de otras antítesis: verdad y mentira, vida y muerte, arriba y abajo, Dios y el mundo. Desde el Prólogo (*S. Juan*, I, 4-5), se formula este tema; “En El (habla del Verbo o Logos) estaba la vida, y la vida era la luz de los hombres. Y la luz brilla en las tinieblas, y las ti-

nieblas no la acogieron" (o bien: "no la sofocaron"). Más adelante escribe S. Juan (III, 19-21): "Vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz, porque sus obras eran malas. Porque todo el que obra mal, aborrece la luz, y no viene a la luz, para que sus obras no sean reprendidas. Pero el que obra la verdad, viene a la luz para que sus obras sean manifiestas, pues están hechas en Dios". Y en el cap. VIII, vers. 12, leemos: "Otra vez les habló Jesús, diciendo: "Yo soy la luz del mundo; el que me sigue no anda en tinieblas, sino que tendrá luz de vida". Se debe señalar que estos textos están tachonados de expresiones que aparecen en los diversos escritos de Qumrán: v. gr., "luz de vida", "andar en la luz", "andar en las tinieblas", "obras de Dios" (o "hechas en Dios"), "obrar la verdad". Además, en otros pasajes del Evangelio se emplean diversas fórmulas idénticas a las que aquéllos ofrecen, como "espíritu de verdad", "dar testimonio de la verdad", etc. Dejando a un lado muchos otros puntos de contacto, terminaremos con dos casos muy notables. Todo el mundo conoce la célebre fórmula del Prólogo del cuarto Evangelio (I, 3): "Todo fué hecho por El (el Verbo), y sin El nada fué hecho". Ahora bien, en el poema con que termina el *Manual de Disciplina* (IQS, XI, 11) se dice: "Por su ciencia (de Dios) toda cosa existe; por su plan establece todo cuanto es, y sin él nada se hace", y uno de los *Himnos* (1QH, V, 1), nos vuelve a ofrecer una expresión análoga: "Por tu designio todo fué hecho, y por el pensamiento de tu corazón lo estableciste todo; y sin Ti nada es formado, y sin tu voluntad nada existe". El otro caso que queremos señalar se refiere a la doctrina de "los dos espíritus", que ya conocemos, y en relación con la cual da el *Manual de Disciplina* normas para discernir los espíritus" (IQS, V, 20-24; VI, 17). Esto encuentra un paralelo sorprendente en la *primera Epístola de S. Juan* (IV, 1-6): "No creáis a cualquier espíritu, sino examinad los espíritus, para ver si vienen de Dios... Todo espíritu que confiese a Jesu-

cristo venido en carne, es de Dios, y todo espíritu que no confiese a Jesús, no es de Dios... Nosotros somos de Dios. El que conoce a Dios, nos escucha; el que no es de Dios, no nos escucha. Por aquí conocemos el espíritu de la verdad y el espíritu del error".

¿Cómo y cuándo entraron en el cristianismo las influencias de Qumrán? Siempre que no se pretenda rebasar los límites de la verosimilitud y de la probabilidad, parece factible identificar las circunstancias históricas en que se ejerció dicho influjo.

Un primer puente se puede señalar en la predicación de Juan Bautista, cuyo papel en los primeros orígenes del cristianismo es bien conocido gracias al Nuevo Testamento. Ahora bien, si es imposible hacer del Bautista un miembro de la Comunidad de Qumrán en la etapa de su ministerio que los Evangelios nos presentan, ya que aparece desligado de toda organización o grupo, y que dirige su mensaje a la masa del pueblo (sacerdotes, fariseos, publicanos, soldados...), se hace muy difícil, sin embargo, no reconocer que se formó en el ambiente espiritual de nuestros Comunitarios. Se nos dice, en efecto, que era originario por padre y madre del linaje sacerdotal de Aarón (*S. Lucas*, I, 5), y que desde niño moró en el desierto hasta el día de su manifestación a Israel (*S. Lucas*, I, 80). Y muchos de los rasgos de su predicación (que resonaba, no lo olvidemos, a escasos kilómetros del edificio central del movimiento de Qumrán), corresponden punto por punto con las concepciones que campean en sus escritos: el anuncio del juicio inminente por medio del fuego, el llamado a la penitencia, el bautismo administrado tras la confesión de los pecados, y —"last but not least"— el uso del texto de Isaías sobre la preparación del camino del Señor en el desierto.

Si se admite, como sin duda ha de hacerse, que una estrechísima relación liga al gru-

po de Qumrán con los Esenios descritos por Filón, Fl. Josefo y Plinio, habrá que conceder la difusión por toda la Judea de pequeños núcleos afiliados al movimiento, ya que Fl. Josefo afirma tal cosa de los Esenios (*Guerra Judía*, II, VIII, 4). En esta suposición, se explica que Jesús y sus discípulos se hayan atenido, en uno que otro punto, a lo que podían ver practicado por comunidades judías que se contaban entre las más fervorosas de su tiempo.

Pero parece que el grueso de su influencia sobre el cristianismo, se lo debe el movimiento de Qumrán a la conversión a la nueva fe, muy poco después de Pentecostés, de un grupo importante de sus adherentes. Efectivamente, en la "numerosa muchedumbre de sacerdotes" que, según testimonio de los *Hechos* (VI, 7), recibieron el Evangelio, se hace muy difícil reconocer a los mundanizados miembros del alto clero oficial (Saduceos). Por otra parte, la mención de su entrada a la Iglesia, figura en la sección de los *Hechos* en que se habla del grupo de los "Helenistas"; ahora bien, el discurso que los *Hechos* (VIII, 1-53) nos conservan de Esteban, el mejor conocido de estos "Helenistas", no sólo deja traslucir un característico menosprecio por el Templo material, sino que ofrece una serie de sorprendentes paralelos con el "Documento de Damasco". Una confirmación de todo esto se encuentra en el hecho que S. Justino (*Diálogo*, LXXX, 4) habla de los "Helenos" como de una secta judía, en una enumeración en que, al lado de los Fariseos y de los Saduceos, no se menciona a los Esenios, contra lo que se podría esperar.

La influencia de estos "Helenistas" convertidos fué grande, pues fueron ellos quienes primero desparramaron la semilla del Evangelio fuera de Jerusalén. Esto fué debido, como se sabe, a que hubieron de dispersarse al tener que hacer frente a una persecución dirigida contra ellos en forma especial (ver *Hechos*, VIII, 1: en esta persecución los Apóstoles pueden permanecer tranquilos en Jerusalén). Así, los cristianos

que partió Saulo a arrestar a Damasco, eran sin duda de esos "Helenistas", o convertidos por ellos. Y ¿no es notable que el primer lugar a que hayan pensado acogerse, fuera precisamente Damasco, la ciudad que sirviera de refugio a los miembros del movimiento de Qumrán, cuando se vieron acosados por "el Sacerdote impío"? En todo caso, merece destacarse que, cuando Pablo, ya entrado en años, expone ante Agripa II y Berenice su conversión al cristianismo, las palabras con que traduce su primera experiencia del Cristo viviente y la conciencia que le infundió en Damasco de su misión apostólica, pertenecen al vocabulario más característico de la Comunidad de Qumrán. Estas son palabras que Pablo pone en boca del Señor: "Te envió a los Gentiles, para que les abras los ojos, para que se conviertan de las tinieblas a la luz y del poder de Satán a Dios, y recibían el perdón de los pecados y la herencia de los santos, por la fe en mí" (*Hechos*, XXVI, 17-18). Si exceptuamos la misión a los Gentiles y la fe en Cristo, todas las expresiones de esta frase aparecen en los manuscritos de Qumrán.

Es evidente que no basta establecer el hecho de las influencias del grupo religioso de Qumrán sobre el cristianismo, ni siquiera señalar las circunstancias en que pudieron ejercerse. Es indispensable evaluar el alcance exacto que ellas tuvieron. Sin esto, no se puede pretender tener una visión histórica del asunto.

A tal fin, es preciso antes que nada tomar conciencia de las numerosas diferencias que, a menudo, no sólo distinguen a ambos movimientos religiosos sino que los sitúan en posiciones antagónicas. Esto sólo basta para establecer que los "empréstitos" no fueron mecánicos, y que, por tanto, había en el cristianismo algo que podríamos llamar un "principio selectivo", que le permitía asimilar y hacer suyos ciertos elementos de Qum-

rân y rechazar otros. Veamos, pues, en qué difieren ambas religiones.

Ya el comportamiento personal de Jesús bastaría para mostrar que el cristianismo no hunde sus raíces principales en el movimiento de Qumrân. En efecto, nada hay en el Maestro galileo que evoque los rasgos de la espiritualidad del desierto: lejos de ser un asceta retirado del mundo, lo vemos llevar una vida corriente, que, en oposición al Bautista, lo hacía pasar por hombre amigo de comer y de beber (S. Lucas, VII, 33-34).

Pero aún si nos atenemos al cristianismo ya constituido, tal como se nos ofrece en los *Hechos* y en las *Epístolas*, las diferencias en el modo de vivir saltan a la vista. Los cristianos forman, sí, una Comunidad muy estrecha; pero es una Comunidad abierta hacia fuera, por el amor a los extraños y a los enemigos; es una Comunidad que, lejos de guardar celosamente alguna doctrina esotérica, se siente con la misión de hacer llegar su mensaje a todos los oídos, hasta de los no judíos; es una Comunidad de la que han desaparecido por completo las observancias legales, con su cortejo de "impurezas" rituales. Y aún en la vida interna de la Comunidad cristiana hay muchos elementos que le dan una fisonomía propia: el carácter libre de la renuncia a los bienes personales; el gran papel reconocido a las mujeres; la total desvinculación de su jerarquía respecto del linaje sacerdotal levítico; la initerabilidad del bautismo, concebido sólo como rito de iniciación.

Todas estas diferencias son, en el fondo, de importancia secundaria. La diferencia fundamental se sitúa en otro orden. La Comunidad de Qumrân vivía en la espera de la intervención definitiva con que Dios llevaría a cumplimiento su designio salvador, incoado en Abrahán, proseguido a través de las vicisitudes de la "Historia santa", y dado a conocer en sus líneas directrices y en su orientación, por la larga serie de los profetas, de Amós a Daniel. La Comunidad cristiana, en cambio, vivía de la convicción que la "Heilsgeschichte" (la Historia de la Sal-

vación) ya había llegado a su plenitud; que "los últimos tiempos" ya estaban comenzados; que la muerte de Jesús había significado, merecido y realizado la destrucción de la condición "carnal" y "adámica" del hombre, con lo que ella implicaba de vinculación con la muerte, el pecado y los poderes demoníacos; que la esperanza de los profetas ya se había hecho realidad en la Resurrección y Glorificación de Jesús; que todos los hombres, sin excepción, podían de inmediato participar del valor salvador de la muerte de Jesús, y, como anticipo de su propia resurrección, tener acceso desde luego a los dones escatológicos predichos por los profetas (en especial al don del Espíritu Santo), por medio de la fe en Jesús crucificado, constituido Mesías y Señor; y, finalmente, que ella misma, la Iglesia, era como la esfera en que ya se ejercía secretamente el señorío y la vida del Resucitado, mientras sonaba la hora en que la victoria de Cristo, ya adquirida, se manifestara visiblemente a los ojos de todo el Universo.

Que esta convicción fuera desde el comienzo el centro vital del cristianismo, se puede echar de ver a través de dos indicios. La fórmula primitiva que se usó para profesar la fe cristiana, fórmula más antigua que los más antiguos escritos del Nuevo Testamento, consistía en proclamar: "Jesús es Señor", con el sentido de: "Jesús de Nazaret, el que fué crucificado, tiene actualmente el Señorío del Universo en virtud de su Resurrección" (ver *Hechos*, II, 36; *Romanos*, I, 3-4; X, 9; 1 *Corintios*, XII, 3; *Filipenses*, II, 9-11; 1 *Tesalonicenses*, I, 9-10; *Apocalipsis*, I, 18; V, 5, 9, 10, 12). Y lo que se veía desde fuera del seno de la Iglesia, estaba exactamente en la misma línea: tratando, en efecto, el procurador romano Porcio Festo, de exponer en pocas palabras la querrela que oponía a Pablo y a sus acusadores judíos, dijo que se trataba "de cierto Jesús difunto, de quien Pablo asegura que vive" (*Hechos*, XXV, 19).

Esta visualización cristiana les daba un sentido absolutamente original a las prácti-

cas y expresiones tomadas de Qumrán, tal como a tantas otras heredadas del judaísmo oficial y del farisaísmo. Tres ejemplos, entre muchos posibles. El conflicto entre la luz y las tinieblas resulta en S. Juan profundamente modificado gracias a la perspectiva creada por la nueva fe: la luz aparece como sustantivada y condensada en la persona de Jesús, y el conflicto mismo, llevado ya a su desenlace por la victoria de Cristo (S. Juan, XII, 46-50; XVI, 33). El bautismo deja de ser considerado como un simple rito de purificación y de agregación a un grupo, para convertirse en el medio de entrar en contacto con el misterio salvador de la Muerte y Resurrección de Cristo (*Romanos*, VI, 3-11; *Colosenses*, II, 11-12; III, 1-3). La cena de comunión fraternal, anticipo simbólico del banquete escatológico, pasa a celebrarse con la conciencia explícita de una comunión con el Cuerpo de Cristo glorificado, en el cual la muchedumbre de los fieles encuentra su vínculo de unidad, y cuya recepción, desbordando el ámbito de los puros símbolos, constituye un anticipo de increíble realismo, de la posesión de la Gloria escatológica que reside ya en el Cuerpo que se entrega bajo figura de pan (1 *Corintios*, X, 16, 17, 21; XI, 23-29).

“Cristo, todo en todos” (*Colosenses*, III, 11). Esta palabra de S. Pablo resume inmejorablemente el carácter más esencial del cristianismo, consistente en tener como centro de su vida religiosa, no un sistema doctrinal, ni un ideal abstracto, sino una persona viviente y concreta.

Antes de pronunciarlos, pues, sobre la originalidad del cristianismo respecto de la religión de Qumrán, debemos todavía examinar si no hubo en este movimiento alguien que fuera lo que Jesús fué, y sigue siendo, para el cristianismo.

II. EL “MAESTRO DE JUSTICIA” Y JESÚS

En algunos escritos provenientes de Qumrán (especialmente en el *Comentario de Ha-*

bacuc y en el *Documento de Damasco*), se habla de un personaje a quien se le da el título de “Maestro de Justicia” (en hebreo “Moreh hassédeq”; podría también traducirse “Maestro justo”, “Maestro perfecto”).

Todas las incertidumbres históricas que rodean al grupo de Qumrán, parece que se concentran para desalentar al más animoso en el intento de identificar esa figura. Pero es un exceso injustificable el que cometen algunos estudiosos como T. H. Gaster, al afirmar que el título de “Maestro de Justicia” no designa a una persona, sino una función, y que fué llevado por los jefes sucesivos del grupo. Es incuestionable, a mi entender, pese a que su identificación, y hasta su vinculación, con algún personaje históricamente conocido resultan imposibles, al menos en nuestra actual documentación, que se trata de un individuo bien determinado.

Vamos a trazar, pues, los rasgos fundamentales de su personalidad religiosa, al menos tal como la veían los adherentes al grupo de Qumrán (y esto es lo único que, en el fondo, nos interesa al presente). Para hacerlo, utilizaremos, fuera de los ya citados documentos, algunos de los *Himnos de acción de gracias*, que, según consentimiento unánime de los intérpretes, o bien pertenecen al Maestro de Justicia, o bien son puestos en sus labios por un poeta del grupo. Lo mismo vale del Himno final del *Manual de Disciplina*.

El papel exacto del Maestro de Justicia en los orígenes del movimiento de Qumrán, no se puede precisar con certeza. ¿Fué su fundador? ¿O fué más bien el reformador de un grupo ya existente, como lo da a entender el *Documento de Damasco* (I, 8-11; ver también III, 12-IV, 6)? La cuestión, es menos importante de lo que parece, puesto que, de todos modos, en un momento dado, el crédito otorgado a su enseñanza llegó a estimarse como condición *sine qua non* para la pertenencia a la “Comunidad de la Nueva Alianza”: prácticamente, pues, el movimiento cuyos escritos han llegado aho-

ra a nuestro conocimiento, puede considerarse como constituido por el grupo de los adeptos del Maestro de Justicia.

De los elementos externos de su vida, lo que sabemos es poca cosa: que era sacerdote; que fué objeto de enconadas persecuciones por parte del sacerdocio oficial; que congregó numerosos discípulos; que una parte de sus seguidores defeccionó en cierto momento crucial de su carrera; que se vió constreñido al destierro.

A su vida interior, en cambio, nos podemos asomar de más cerca: directamente (según parece), por medio de los *Himnos* mencionados; indirectamente (por lo menos), a través del *Manual de Disciplina*. En estos documentos se nos revela un alma profundamente religiosa, penetrada de la trascendencia de Dios, consciente hasta el extremo de su condición de criatura débil, frágil y pecadora, pero llena al mismo tiempo de una inquebrantable confianza en la protección de Dios y en la fuerza de Su amor. Al mismo tiempo, se puede percibir una conciencia moral muy exigente, sensibilizada a formas muy positivas y delicadas de la vida virtuosa. Si a todo esto le añadimos su capacidad de emoción poética, tendremos que reconocer en el anónimo Maestro de Justicia una hermosísima figura de hombre de Dios, digna de figurar en la tradición hagiográfica de Israel, junto a Oseas, Jeremías u Onías III.

Peró lo que nos interesa por sobre todo, es la misión que él se atribuía y que sus discípulos le reconocían. Aquí nos conviene citar al pie de la letra los textos mismos. En el gran *Himno* que citamos más arriba, dice a Dios el Maestro de Justicia:

Tú te mostraste a mí con tu fuerza al aclarar (o
[quizás: "para alumbrarlos"]
y no cubriste de vergüenza el rostro de todos mis
[discípulos,
de los que se han juntado en tu Alianza y me han
[escuchado,
de los que caminan por la senda de tu corazón
y se presentan a Ti en la comunidad de los
[santos...
Por mí has iluminado los rostros de muchos,

y los has robustecido hasta hacerlos innumerables, pues me diste a conocer los misterios maravillosos, y en tu maravilloso misterio has desplegado conmigo tu poder (1QH, IV, 19-21, 23-24).

El *Documento de Damasco* dice que a los iniciadores del movimiento, Dios "les suscitó al Maestro de Justicia para conducirlos por el camino según Su corazón" (I, 11). Más explícito es el *Comentario de Habacuc*: "(Dios lo suscitó) para explicar todas las palabras de sus servidores, los profetas" (1QpHab, II, 8-9), y más adelante dice que al Maestro de Justicia "Dios le dió a conocer todos los misterios de las palabras de sus servidores, los profetas" (VII, 4-5).

En cuanto al contenido preciso de estas interpretaciones auténticas e inspiradas del Maestro de Justicia, debemos buscarlo, sin duda, en los siguientes textos del *Documento de Damasco*: refiriéndose a los ya citados iniciadores, dice éste que "entre ellos estableció Dios su Alianza eterna con Israel, revelándoles las cosas sagradas en que todo Israel se había extraviado: Sus sábados sagrados y Sus fiestas gloriosas, Sus mandamientos justos y Sus caminos auténticos" (II, 12-15). Y más adelante expresa cuál es "la interpretación que conviene durante el tiempo de la iniquidad": "Separarse de los hombres de perdición; preservarse, por voto, entredicho o "corbán", de los bienes manchados de impiedad; no robar a los pobres de Su pueblo, ni saquear a las viudas, ni destruir a los huérfanos; distinguir entre lo puro y lo impuro, y dar a conocer la diferencia entre lo sagrado y lo profano; observar el día del sábado según la interpretación, las fiestas y el día del ayuno (es decir, el Día de la Expiación) según el cómputo de los miembros de la Nueva Alianza; pagar los diezmos de la manera debida; amar cada cual a su hermano como a sí mismo; sustentar al pobre, al mendigo y al prosélito extranjero; buscar cada cual el bienestar de su hermano; no transgredir por uniones incestuosas; abstenerse de fornicación según lo prescrito; reprenderse los unos a los otros, como está mandado, sin guardar rencor de un día pa-

ra otro; alejarse de todas las impurezas, según sus reglas; no profanar el espíritu de santidad (concedido a los miembros de la Nueva Alianza), pues Dios los ha puesto aparte" (VI, 14-VII, 4).

Para los adherentes al movimiento de Qumrán, el Maestro de Justicia era portador del sentido genuino de "la Ley y los Profetas", y la verdadera fe en Dios y en su Palabra resultaba imposible sin fe en aquél. Como comentario a la famosa palabra de Habacuc: "el justo vivirá por la fe", encontramos lo siguiente en el escrito ya citado: "Su interpretación se refiere a todos aquellos que practican la Ley en la Casa de Judá, a los que Dios salvará a causa de sus padecimientos y de su fe en el Maestro de Justicia" (1QpHab, VIII, 1-3). Y de las primeras líneas inteligibles que nos quedan del mismo *Comentario*, se desprende que la "traición" y la "infidelidad" consisten en no acoger las palabras del Maestro de Justicia como salidas de la boca de Dios (ver II, 1-8). Así, pues, negarse a creer en el Maestro de Justicia era condenarse a la perdición. Lo dice claramente él mismo:

Tú (Dios) destruirás mediante un juicio a todos
 [los hombres embusteros,
 pero los que Tú amas estarán para siempre en tu
 [presencia,
 y los que caminan por la senda según tu corazón,
 serán para siempre establecidos.
 En cuanto a mí, estribando en Ti,
 me levantaré y me erguiré frente a todos los que
 [se burlan de mí;
 y mi mano (caerá) sobre cuantos me desprecian,
 pues ellos no hacen caso de mí,
 siendo que Tú despliegas en mí tu poder (1QH,
 [IV, 16-19).

Si el papel que el Maestro de Justicia desempeñaba dentro de la vida religiosa de Qumrán se limita al que acabamos de exponer, parece clarísimo que no ofrece punto de comparación con el que corresponde a Jesús dentro del cristianismo. Efectivamente, no difiere en substancia del que habían

reivindicado los profetas de Israel (ver, por ejemplo, *Isaías*, VII, 1-3): es decir, el de ser mediadores de la Palabra de Dios. En cambio, difiere esencialmente del que, ateniéndonos a este solo orden de "la Ley", se atribuía Jesús cuando se decía "mayor que el sábado" (*S. Marcos*, II, 28) o cuando proclamaba: "Escuchasteis que se dijo a los antiguos (en la Ley) ...; pues bien, yo os digo..." (*S. Mateo*, V, 21-44).

Pero algunos eruditos han descubierto en los textos del Mar Muerto muchas más cosas que las que hemos apuntado: tantas, y de tanto calibre, como para creerse autorizados a afirmar que sus adeptos le atribuyeron al Maestro de Justicia substancialmente los mismos caracteres que la fe cristiana iba luego a atribuirle a Jesús de Nazaret.

Fué el profesor de la Sorbona, A. Dupont-Sommer, quien, en 1950, cuando recién comenzaban a editarse las primicias de los textos de Qumrán, hizo las primeras afirmaciones en este sentido en su libro *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*. Lo siguió el sabio belga R. Goossens en la revista *La nouvelle Clio* de julio del mismo año (pág. 336, ss.) y en el *Bulletin de la Classe de Lettres de l'Académie Royale de Belgique* (mismo año, pág. 440, ss.). Luego vino la vulgarización de estas ideas, que corrió a cargo del mismo Dupont-Sommer (*Figaro littéraire*, 24 de febrero de 1951), y de muchos aficionados a las noticias sensacionalistas, entre los cuales sólo mencionaremos a Etiemble (*Temps Modernes*, enero de 1951, pág. 1.286), a nuestro conocido E. Wilson (varios artículos en *The New Yorker*, en 1955: son la base de su pequeño libro) y a J. L. Bory (*L'Express*, 7 de diciembre de 1956). Señalo de inmediato que Dupont-Sommer, en publicaciones posteriores (v. gr., *Nouveaux aperçus...*, publicado en 1953), ha tendido una discreta nube de humo sobre varias de sus primeras afirmaciones. Su discreción no ha hecho escuela entre sus epígonos.

"No es una revolución, escribía Dupont-Sommer (*Aperçus...*, pág. 117), la que

traen en los estudios exegéticos los manuscritos del Mar Muerto: es, como ya se entrevé, una cascada de revoluciones". Y habría que darle razón, si fuera efectivo que, según él afirma, se desprende de ellos que la secta de Qumrán veía en el Maestro de Justicia a un ser divino, encarnado para redimir el mundo con su pasión, resucitado y exaltado a los cielos, constituido Juez escatológico, y de cuyo glorioso y esperado retorno se había tenido ya una prenda y un esbozo en la toma y destrucción de Jerusalén por Pompeyo en 63 A. C.

Debemos señalar, en primer lugar, que Dupont-Sommer reconoce no haber mención expresa de varios de estos atributos en los escritos del Mar Muerto: el valor redentor de la pasión del Maestro de Justicia, su resurrección y su ascensión, su retorno glorioso al fin de los tiempos, son creencias que el sabio francés le atribuye a la secta de Qumrán por estar, a su juicio, necesariamente implicadas en sus demás convicciones religiosas. En efecto, si hubo de padecer un ser divino como el Maestro de Justicia, tuvo que ser para redimir a los hombres; si se pudo manifestar glorioso en la toma y destrucción de Jerusalén, era que había resucitado y estaba en la Gloria de Dios; si iba a juzgar a los impíos en el último día, tendría que retornar visiblemente; si iba a retornar, ¿cómo sus adeptos no iban a vivir esperando su llegada?

No vamos a discutir las afirmaciones de Dupont-Sommer sobre la "pasión" del Maestro de Justicia (aunque nos parece indudable que muchos de los textos a que se recurre están lejos de expresar lo que él ve en ellos: como, por ejemplo, la crucifixión): es demasiado claro que el mero hecho de padecer persecuciones y aun suplicios, no constituye un paralelo característico con el Salvador en que cree el cristianismo. La historia está llena de casos semejantes; basta pensar en Jeremías, Sócrates, Juan Bautista, o Savonarola. ¿Y no pudo hablar Jesús de Jerusalén como de "la que mata a los profetas y apedrea a los enviados de Dios" (*S. Ma-*

teo, XXIII, 37)? El corazón del asunto está en ver si a este Maestro perseguido, y quizás ajusticiado, lo consideraron sus adeptos como un ser divino encarnado.

Esta creencia la descubre Dupont-Sommer, en primer término, en el hecho que el *Comentario de Habacuc* (1QpHab, IX, 2) mencione "su cuerpo de carne": expresión que el sabio francés interpreta como "cuerpo de encarnación", y que en consecuencia (aunque el contexto no se preste demasiado) sólo puede estar dicha en referencia al Maestro de Justicia. El fundamento de la inferencia reside en que tal expresión sólo se encontraría, fuera de este lugar, en la epístola a los *Colosenses* (I, 22), donde se refiere a Cristo encarnado. Desgraciadamente para el profesor de la Sorbona, la misma expresión se encuentra en el *Eclesiástico* (XXIII, 16), donde se lee: "El hombre impúdico en su cuerpo de carne..."; y, además, se la encuentra en la misma epístola a los *Colosenses* (II, 11), usada en referencia a todos los cristianos, quienes, en el bautismo, han sido "despojados del cuerpo de carne". Es indudable, pues, que la expresión sólo significa el aspecto "carnal" (en el sentido bíblico) del ser humano: aquél que es sede del pecado, aquél que todo cristiano tiene que tener eliminado de su existencia, aquél que S. Pablo le atribuye a Jesús en el mismo sentido en que le atribuye el pecado (2 *Corintios*, V, 21) y la maldición (*Gálatas*, III, 13): es decir, en cuanto lo tomó él sobre sí para destruirlo en su propia muerte (ver *Romanos*, VIII, 2-3).

Un segundo argumento en favor de la divinidad del Maestro de Justicia, lo encuentra Dupont-Sommer en el hecho que, en el mismo *Comentario de Habacuc* (1QpHab, XI, 7), figure el verbo "hophîa", que en el Antiguo Testamento sólo se usa para describir las manifestaciones resplandecientes de Dios ("teofanías"). De aquí infiere el orientalista francés, que su sujeto en la frase del *Comentario* tiene que ser el Maestro de Justicia, a pesar de implicar ello un inesperado cambio sintáctico (el sujeto inmediata-

mente anterior es el "Sacerdote impío"). Pero de nuevo anduvo aquí descuidado Dupont-Sommer, pues en el hebreo tardío el verbo "hophîa" tiene el sentido trivial de "mostrarse", "aparecer", "descubrirse", y estos sentidos no sólo se encuentran en los textos talmúdicos (como lo reconoce Dupont-Sommer), sino también en el *Eclesiástico*, obra un siglo y medio más antigua que el *Comentario*. En el texto hebreo del *Eclesiástico* (recuperado a fines del siglo pasado), se dice del mal amigo: "mientras tú estás de pie, no se descubrirá; pero si caes, te abandonará" (XII, 15; corresponde a XII, 14 del texto griego). No hay, pues, ninguna razón para hacer del Maestro de Justicia el sujeto del verbo "hophîa", ni mucho menos para atribuirle una teofanía sobre tal base. Se trata, simplemente, del "Sacerdote impío", quien "se reveló" a los Comunitarios de Qumrán al tiempo de la fiesta de guardar, en el Día de la Expiación, al querer trastornarlos y hacerlos tropezar en el día del ayuno, en su (de ellos) "Sábado de guardar". Basta echar una mirada al texto bíblico de base, tal como lo transcribe el propio *Comentario*, para convencerse que la interpretación de Dupont-Sommer anda totalmente descaminada: "Ay del que da a beber a sus prójimos el licor de su furor hasta la embriaguez para contemplar sus fiestas". Y sigue el *Comentario*: "Su interpretación se refiere al Sacerdote impío, quien persiguió al Maestro de Justicia para trastornarlo, en la violencia de su furor, en el lugar de su destierro (o quizá: "pretendiendo desterrarlo"). Y al tiempo de la fiesta de guardar, en el Día de la Expiación, se reveló a ellos, al querer trastornarlos (o "confundirlos") y hacerlos tropezar en el día del ayuno, en su Sábado de guardar".

Aunque parezca increíble, Dupont-Sommer ve también un argumento en favor de su tesis en el hecho que jamás se designe por su nombre propio al Maestro de Justicia: lo cual, dice, encuentra su explicación en que "su nombre era impronunciado como el de Yahvé" (*Aperçus*..., pág. 44). Pa-

rece olvidar el profesor de la Sorbona, que la ley del anonimato rige para todos los personajes que figuran en los escritos de Qumrán. ¿Sería también impronunciado el nombre del "Sacerdote impío"?

En la toma de Jerusalén por Pompeyo (63 A. C.), ¿vieron los discípulos del Maestro de Justicia, un juicio ejercido por éste contra la ciudad incrédula, como lo verían los discípulos de Jesús en la destrucción que tuvo lugar a las órdenes de Tito (70 D. C.)? Así lo piensa Dupont-Sommer, fundado en el siguiente argumento: según el *Comentario de Habacuc* (1QpHab., XI, 6-8), el Maestro de Justicia "apareció resplandeciente" en el Día de la Expiación. Ahora bien, según Fl. Josefo, la toma de Jerusalén por Pompeyo tuvo lugar en el Día de la Expiación. Luego, la teofanía del Maestro de Justicia consistió en aquel castigo de Jerusalén, considerado como un "juicio" ejercido por él. No sé si, en rigor de lógica, la relación entre ambas premisas da para tal conclusión. Pero uno puede contentarse con señalar que ellas mismas son de una extrema debilidad. Acerca de la primera no tenemos para qué insistir. En cuanto a la segunda, hay que advertir que Fl. Josefo (*Antigüedades*, XIV, IV, 3) sólo habla de un día de "ayuno", sin especificar, y, siguiendo las aguas de la máxima autoridad en la historia de este período, que es E. Schürer (*Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I, 298, s.), los más acreditados autores (como Lagrange, Ricciotti, Zeitlin, etc.), niegan expresamente que esa palabra pueda, en el caso, referirse a la Fiesta de la Expiación, pues ésta cae demasiado tarde (octubre) como para que Pompeyo hubiese tenido tiempo de hacer, antes del fin del año, tantas cosas como consta que ejecutó después de ocupada Jerusalén. Por último, el argumento supone que la actividad del Maestro de Justicia haya de situarse bien entrado el s. I A. C.: cosa que, por lo menos, no es segura; aún más: el grueso de los intérpretes se inclina hacia una fecha bastante anterior.

Pero, ¿no creían, por lo menos, los Comu-

nitarios de Qumrán, que el Maestro de Justicia sería el Juez escatológico? Dupont-Sommer invoca como argumento el siguiente texto del *Comentario de Habacuc* (1QpHab, V, 4): “por su Elegido juzgará Dios a todas las naciones”. Esto merece algunas reflexiones. En primer lugar, no es seguro que el texto hebreo deba traducirse “su Elegido”: es igualmente posible interpretarlo como “sus elegidos”, ya que “bhrw” puede vocalizarse “behirô” (su elegido), o “behiraw” (sus elegidos). Y esto último es más probable, ya que los verbos que siguen, en el contexto inmediato, están en plural, y, por otra parte, la denominación “los elegidos” es una de las más características con que se designa a los miembros del movimiento en los diversos escritos (ver, por ejemplo, *Manual de Disciplina*, 1QS., VIII, 6; IX, 14; XI, 7, 16, y en el mismo *Comentario de Habacuc*, 1QpHab, X, 13); en cambio, “el Elegido”, si bien es un nombre del Mesías, Juez escatológico, usado en una parte del libro de *Henoc* (Sección de las Parábolas: XXXIX, 6 s.; XI, 5; XIV, 3-5, etc.), en los escritos propios de Qumrán, que yo sepa, no aparece en ninguna parte como un nombre técnico del Mesías. La segunda reflexión es que, supuesta la interpretación “su Elegido” —que entrañaría indudable alcance mesiánico-escatológico—, todavía quedaría por probar que ese “Elegido” se hubiera de identificar con el Maestro de Justicia. Para esto no se ve otra prueba posible que el recurso al siguiente texto del mismo *Comentario* (1QpHab, IX, 9-12): “Su interpretación se refiere al Sacerdote impío, a quien Dios, por el mal cometido contra el Maestro de Justicia y los miembros de su Comunidad, entregó en manos de sus enemigos, derribándolo con golpe destructor, en la amargura de su alma, por haber obrado sin piedad contra bhrw”. Aquí estamos frente al mismo problema que más arriba: ¿leeremos “su Elegido” o “sus Elegidos”? Lo menos que puede decirse, es que la interpretación “su Elegido” no es segura. Dejo al lector juzgar hacia qué lado se inclinan las

posibilidades, tomando en cuenta que la acción persecutoria del Sacerdote impío aparece descrita como dirigida contra “el Maestro de Justicia y su Comunidad”, y que, si se prescinde de estos dos textos ambiguos que hemos estudiado, jamás se usa el vocabulario de la “elección” en referencia a la persona individual del Maestro de Justicia.

Dupont-Sommer, para confirmar el conjunto de sus posiciones, recurre a menudo al escrito apócrifo *Los Testamentos de los Doce Patriarcas*, donde se leen pasajes como el siguiente: “Al hombre que renovará la Ley con el poder del Altísimo, lo llamaréis impostor, y a la postre os arrojaréis sobre él para darle muerte, cargando sobre vuestras cabezas una sangre inocente por (vuestra) iniquidad. Y vuestros lugares santos serán arrasados por él, y ya no tendréis más lugar limpio, sino que andaréis malditos y dispersos hasta que él retorne y os acoja con piedad”. En otros pasajes se habla de un “Ungido muerto y glorificado”, y se le llama “Salvador del mundo” y “Salvador de los Gentiles”. Existía unanimidad entre los críticos (ver R. H. Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, y sobre todo, M. de Jonge, *The Testament of the Twelve Patriarchs*), para afirmar que la obra mencionada (de la que sólo hay manuscritos en lengua griega) está llena de interpolaciones cristianas, si es que no se trata lisa y llanamente de una obra cristiana, compuesta a base de fuentes judías libremente utilizadas. Dupont-Sommer sostiene que esta posición debe ser revisada, y que la obra puede sin dificultad atribuirse al grupo de Qumrán, ya que las hasta ahora creídas interpolaciones cristianas se explican con plena suficiencia como expresión de la fe en el Maestro de Justicia: tanto más, añade por su parte E. Wilson (obra citada, páginas 62 y 92), cuanto que se han hallado fragmentos de la obra en las cuevas de Qumrán. ¿Qué pensar de todo esto? Ante todo es necesario decir enfáticamente que es falso que se hayan descubierto en Qumrán fragmentos del *Testamento de los Doce Pa-*

triarcas. Se han identificado, sí, varios fragmentos arameos del *Testamento de Leví*; pero, como sólo un "amateur scrollman" puede ignorarlo, esta es una obra diferente, conocida desde hace más de medio siglo gracias a un manuscrito arameo recuperado en la "Gueniza" del Cairo, y gracias a una traducción griega que C. H. Charles descubrió en un manuscrito del Monte Athos poco después. Habían sido, precisamente, estos descubrimientos, los que habían dado una base documental a la conclusión arriba expuesta sobre el origen del *Testamento de los Doce Patriarcas*: en efecto, se había podido comprobar que el texto atestiguado por el manuscrito arameo del Cairo y por el manuscrito griego del Monte Athos, era la trama sobre la cual había bordado libremente el autor del *Testamento de los Doce Patriarcas*. Ahora bien, los fragmentos descubiertos en Qumrán se atienen exactamente al texto breve del *Testamento de Leví*, sin que haya la menor huella de lo que es propio del *Testamento de los Doce Patriarcas*. Así, pues, queda afianzada la tesis clásica de los críticos. Y si se toma en cuenta la casi infinita variedad de obras que se han descubierto en Qumrán, el hecho de que entre ellas no figure ni una brizna que se pueda atribuir al *Testamento de los Doce Patriarcas*, excluye prácticamente (como dice J. T. Milik en la *Revue Biblique*, 1955, pág. 405) el origen precristiano y palestinese del apócrifo. En segundo lugar, el procedimiento de Dupont-Sommer entraña un círculo vicioso, que se puede denunciar en la siguiente forma: se recurre al *Testamento* para trazar la figura, semejante a la de Cristo, que revestía a ojos del movimiento de Qumrán el Maestro de Justicia, y se recurre en seguida a esa misma figura del Maestro de Justicia para probar que el *Testamento* proviene de la Comunidad de Qumrán, y no del cristianismo.

de Justicia y las ideas mesiánicas de la Comunidad del Desierto de Judá?

Varios autores (v. gr., J. M. Allegro y J. Delorme), piensan que, según los Comunitarios de Qumrán, el papel de "Mesías de Aarón" lo iba a desempeñar el Maestro de Justicia cuando resucitase con los demás justos al fin de los tiempos.

El texto en que se apoyan fué publicado por Allegro en 1956 en el *Journal of Biblical Literature* (pág. 147, ss.), pero no ha llegado a mi conocimiento directo y no puedo juzgar si es suficiente para poner tal creencia al haber de la Comunidad, y para pasar por encima del sentido obvio de la siguiente frase del *Documento de Damasco* (XIX, 35, XX, 1): "... desde el día en que murió el Maestro de Justicia (literalmente: "desde el día en que se reunió", subentendido "con sus padres". Es una fórmula corriente en el A. T. para hablar de la muerte), hasta el advenimiento de (los) Mesías de Aarón y de Israel"; frase que no parece favorecer una identificación como la que afirman los citados eruditos. Sin entrar, pues, en la cuestión de hecho, que sólo puede ser establecida a base de textos positivos, quiero señalar la diferencia enorme que, de ser efectiva tal identificación, siempre subsistiría entre la mesianidad del Maestro de Justicia según sus adeptos, y la de Jesús según los cristianos.

Esta diferencia sería, en primer lugar, la que media entre un futuro y un presente: es decir, la que media entre estas dos proposiciones: "El Maestro de Justicia será un Mesías cuando resucite", y "Jesús es el Mesías viviente".

Pero la diferencia fundamental estaría en otra parte. La secta de Qumrán no deja traslucir el menor indicio de haber sobrepasado los límites del mesianismo judío, dentro de los cuales la persona del Mesías se definía, por decirlo así, en función de los tiempos mesiánicos; era un factor de la esperanza, no la esperanza misma; lo que se esperaba era la restauración escatológica, pero ésta en su esencia íntima no era concebida como

¿Queda excluída, en virtud de lo dicho, cualquier conexión posible entre el Maestro

“dependiente en modo alguno del misterio íntimo de la personalidad del Mesías” (H. M. Féret, *L'Apocalypse*, pág. 63). En cambio, para el cristianismo, el centro es la persona de Jesucristo, y el reino mesiánico se define por referencia a él. Jesús, para los cristianos, dió cumplimiento *en su persona* a las promesas de salvación del Antiguo Testamento: en tal forma, que la salvación se encuentra ahora “*en Cristo Jesús*”: en la unión con su Cuerpo glorificado, en el cual reside el “pléroma” (la plenitud) de Dios (ver *Colosenses*, I, 19, II, 9; *Efesios*, I, 23; *Ev. de S. Juan*, I, 14, 16).

III. BALANCE

Pertenece al contenido más medular de la fe cristiana, la convicción de que la obra realizada por Jesús es la coronación de la historia religiosa judía. Esta, a los ojos de un cristiano, aparece como un largo “cateumenado”, mediante el cual Dios fué preparando la “plenitud de los tiempos”. Y hasta el más rústico de los fieles sabe que en su credo, en su moral y en su culto hay numerosos elementos heredados de Israel.

Los historiadores cristianos han sido, por eso, los más interesados en conocer a fondo el medio vital en que germinó su fe. Y ha sido para ellos como un axioma, que para lograr una explicación cabal de los orígenes del cristianismo, había que investigar precisamente el ambiente judío, sin dejarse encandilar por analogías más o menos notables que se pudieran desenterrar en los medios helenísticos o iraníes. Y no fué poco mérito haber resistido a la corriente de la moda, hace medio siglo, cuando se corría el riesgo de pasar por un primario si no se seguían las aguas de Bousset, Reitzenstein, Clemen, etc.

El estudio de ese medio no era fácil. Las fuentes eran de difícil manejo. La inmensa y farragosa literatura talmúdica, midráshica y targúmica, por provenir directamente de las escuelas rabínicas posteriores a 70 D. C., presentaba de ordinario el problema de si

sus datos, en materia de ideas o costumbres, reflejaban o no el estado del judaísmo a comienzos del s. I. Los escritos llamados “apócrifos del Antiguo Testamento” (*Henoc*, *Jubileos*, *Salmos de Salomón*, *Apocalipsis de Baruc*, *Asunción de Moisés*, *IV Esdras*, etc), interesantes por el acusado relieve de sus esperanzas mesiánico-escatológicas y por provenir *grosso modo* del s. I A. C., no lograban desprenderse del todo de un coeficiente de incertidumbre: su texto no ofrecía, en general, todas las garantías deseables, ya que estaba conservado, a menudo, sólo en traducciones, cuando no en traducciones de traducciones; su proveniencia exacta también era de difícil determinación, y, por tanto, su interpretación solía ser objeto de tenaces controversias.

A pesar de esta situación poco favorable, se desarrolló un trabajo intensísimo, y, por cierto, no en vano. Para poner algunos ejemplos, el alcance de algo tan fundamental como la predicación de Jesús sobre el “Reino de Dios”, se ha esclarecido en la perspectiva de la mentalidad escatológica reinante en los “Apócrifos”, con mayor nitidez y precisión que cuando sólo se tenían a la vista los escritos del Antiguo Testamento. El concepto de “apostolado” ha recibido nueva y decisiva luz de los escritos rabínicos, gracias a sus axiomas sobre el “shalíah” (enviado o representante de alguien). Y sería de nunca acabar, querer señalar las coincidencias entre los planteamientos morales de Jesús y los de los maestros de la Mishná. Hace más de treinta años, E. Jacquier (*Les Actes des Apôtres*, pág. 767), podía escribir: “Es preciso reconocer que en cierta medida los Fariseos prepararon los caminos a la extensión del Evangelio: su propaganda a través del mundo pagano preparó la de los misioneros cristianos. Los Fariseos predicaron la esperanza mesiánica, distinguieron entre la Iglesia y el Estado, enseñaron una religión independiente del Templo, desarrollaron las ideas de inmortalidad del alma, de la resurrección y del juicio por venir”.

Hoy día, gracias a los descubrimientos de

Qumrán, el estudio del judaísmo contemporáneo de Cristo dispone de recursos documentales de valor inestimable. A pesar del carácter fragmentario de los manuscritos recuperados, nuestra situación ha mejorado substancialmente. Estamos hoy más cerca, geográfica y cronológicamente, del ambiente en que surgió el cristianismo, que cuanto se podía soñar hace pocos años que llegara jamás a ser posible. Y ese ambiente se nos ha revelado de una variedad y de una intensidad de vida religiosa apenas sospechadas hasta aquí.

Contra este inmejorable telón de fondo se destacan con nueva claridad dos dimensiones ya conocidas del cristianismo: su enraizamiento histórico y su irreductible originalidad. Hoy mejor que nunca se percibe que el cristianismo es, entero, de raigambre judía; porque si hay un resultado ya seguro del estudio de los documentos de Qumrán,

es que las raíces del "paulinismo" y del "juanismo" no se deben buscar por el lado del helenismo sincretístico o filosófico, sino en la propia Palestina. Y mejor que nunca, también, se percibe hoy cuánto difiere el cristianismo, aun en sus etapas más primitivas y rudimentarias, de todas las formas religiosas que se desarrollaron en el seno del judaísmo, aun de las más revolucionarias.

Enraizamiento judío y originalidad. Dicho en otros términos, encarnación y trascendencia del cristianismo. Lo que se hermana extrañamente con los dos caracteres que la fe cristiana reconoce en su fundador: hijo de María, Hijo de Dios.

Tanto el fiel más ortodoxo como el historiador más metódico y objetivo, pueden reconocer que al Maestro de Justicia y a sus adeptos les fué concedido un inesperado cumplimiento de ese impulso espiritual que los llevó a querer trazar, en Qumrán, un camino en el desierto.