

LA BIBLIA EN LA CONFIGURACIÓN DE LA COMUNIDAD DE QUMRÁN

SANTIAGO AUSÍN

En la situación actual de la publicación de los documentos hallados en Kirbet Qumrán parece superfluo plantearse hasta qué punto la Biblia sustentaba el pensamiento y la vida de los hombres que se alejaron de los ajetreos de Jerusalén y se concentraron junto al Mar Muerto. Basta señalar que todos los libros de la Biblia están atestigüados entre los documentos encontrados, aunque algunos en fragmentos muy pequeños. En un artículo reciente hemos expuesto hasta qué punto los manuscritos bíblicos hallados en Qumrán iluminaban la transmisión fiel y completa de la Biblia, y hemos comprobado que con los datos a nuestra disposición hoy no se puede hablar en sentido estricto de un canon cerrado en ese grupo¹. Como continuación de aquellas reflexiones queremos formular aquí unas sencillas pinceladas sobre *la operatividad* de la Biblia en la estructura de aquella comunidad escindida de los esenios².

El aliciente próximo que nos ha motivado a este trabajo ha sido el último documento de la P.C.B. que bajo el epígrafe «Exégesis en Qumrán y en el Nuevo Testamento»³ señala: «El uso similar de la Escritura deriva de una perspectiva de base parecida en las dos comunidades, la

1. S. AUSÍN, «Los manuscritos de Qumrán y el canon», en J. CHAPA (ed.), *Signum et testimonium. Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García Moreno en su 70 cumpleaños*, Pamplona 2003, 217-234.

2. El carácter sectario del grupo de Qumrán ha ido imponiéndose poco a poco y actualmente es opinión aceptada por los qumranólogos que los seguidores del Maestro de Justicia eran esenios desilusionados del modo de celebrar el culto en Jerusalén y decididos a vivir con mayor rigor la Halakha judía con horizontes escatológicos. Sobre el origen sectario hay una amplia bibliografía; sólo a modo de ejemplo pueden verse F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Orígenes del movimiento esenio y orígenes qumránicos. Pistas para una solución», en V. COLLADO, V. VILLAR (ed.), *II Simposio Bíblico Español*, Valencia-Córdoba 1987, 527-556, reproducido como «Orígenes del movimiento esenio y de la secta Qumránica», en F. GARCÍA MARTÍNEZ, J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán*, Madrid 1993, 91-120; J.C. VANDERKAM, «The People of the Dead Sea Scrolls: Essenes or Saducees?», *Bible Review* 7/2 (1991) 42-47.

3. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano 2002, 35-36.

de Qumrán y la del Nuevo Testamento. Una y otra eran comunidades escatológicas, que veían las profecías bíblicas como cumplidas en su misma época, pero de un modo que sobrepasaba la espera y la comprensión de los profetas que originariamente las habían pronunciado. Una y otra tenían la convicción de que la plena comprensión de las profecías había sido revelada a su fundador y transmitida por él: en Qumrán, “el Maestro de Justicia”; para los cristianos, Jesús» (n. 13). Junto a las coincidencias en el uso del Antiguo Testamento, el documento señala también las diferencias: «Se debe advertir sin embargo una diferencia importante. En los textos de Qumrán, el punto de partida es la Escritura. Ciertos textos, por ejemplo el *pesher* de Habacuc, son comentarios continuos de un texto bíblico, que aplican, versículo por versículo, a la situación presente; otros son colecciones de textos relacionados con un mismo tema, por ejemplo 11Q Melquisedec sobre la época mesiánica. En el Nuevo Testamento, al contrario, el punto de partida es la venida de Cristo. Lo que se intenta no es aplicar la Escritura al momento presente, sino explicar y comentar la venida de Cristo a la luz de la Escritura» (*ibidem*). Ambos aspectos, coincidencias y divergencias, queremos mostrarlas en tres elementos constitutivos de la vida de los hombres de Qumrán: sus normas o *halakhot*, sus exigencias religiosas y su pensamiento escatológico.

1. LA BIBLIA Y LA HALAKHA QUMRÁNICA

En la biblioteca de Qumrán los textos normativos ocupan un lugar preeminente, mucho más que cualquier otro bloque textual. Al principio, en los años cincuenta y sesenta, se hablaba sólo de la *Regla de la Comunidad*⁴, pero ahora que han sido publicados todos los manuscritos, disponemos de un gran número de obras estrictamente legales, que pueden dividirse en tres tipos diferentes:

a) Las que exponen las normas por las que todo Israel debía regirse. En primer lugar la Carta Haláfrica titulada «Algunas de las obras de la Ley» (4QMMT: *Miqsat Ma'ashev Ha-Torah*) señala cómo debía comportarse todo israelita que quisiera vivir conforme a los preceptos divinos. Hay que añadir otros textos como *4QOrdenanzas* o *4QReglas de Pureza*, que conservan prescripciones legales que se consideraban obligatorias para todos los judíos.

4. De los manuscritos hallados en la cueva 1, el de la Regla es el más directamente normativo. Este libro consta de cuatro partes: una liturgia de ingreso en la comunidad, un tratado teológico sobre los espíritus, un gran himno final de acción de gracias, y el bloque central y más amplio que contiene la sección propiamente legal con las obligaciones de los miembros de la comunidad.

b) Las que contienen normas vigentes dentro del grupo y obligatorias sólo para sus miembros, a la manera de la *Regla de la Comunidad*. El *Documento de Damasco* es el más notable puesto que enumera las normas por las que se rige la vida del grupo, su organización interna, las normas penales, etc. Es también importante el *4QRegla de Damasco* (4Q265) que contiene una mezcla de normas tomadas tanto de la Regla de la Comunidad como del Documento de Damasco, sin identificarse con ninguno de los dos.

c) Algunos manuscritos parecen contener una normativa legal que podríamos designar como ideal o utópica, en cuanto que las normas que presentan no parecen encaminados a gobernar la vida presente de todo Israel o de una comunidad concreta, sino que deberán aplicarse en ese momento impreciso que precede a la restauración definitiva del dominio del Bien «al final de los tiempos». El *Rollo del Templo* (11QTemple) es un buen ejemplo al desarrollar las normas legales que deberán regir la nueva Jerusalén y el nuevo Templo. Así mismo la *Regla de la Congregación* (1QSb) conserva las normas por las que deberán guiarse las reuniones de las miembros de la Comunidad cuando el Mesías de Aarón y de Israel se halle entre ellos. Y la *Regla de la Guerra* (1QM) que señala las reglas que habrán de seguirse en la pelea definitiva entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas.

En todos estos documentos la Torah de Moisés es leída e interpretada como un texto vinculante, subrayando su autoridad por encima de los demás libros de la Biblia, de los proféticos y, por supuesto, de los sapienciales. En efecto, los libros proféticos tienen una alta estima entre los hombres de Qumrán, en cuanto intérpretes del designio divino; muchos han dejado una profunda huella en los múltiples *pesharim* o comentarios, otros han sido aludidos por el Maestro de Justicia⁵, pero es la Torah la que orienta y sostiene la práctica religiosa, el *corpus* halakico y la doctrina del grupo, como iremos comprobando. Para evitar apreciaciones demasiado generales, nos ceñiremos a dos textos significativos, uno del *Documento de Damasco* y otro de la *Regla de la Comunidad*.

El *Documento de Damasco*⁶ consta de una larga introducción (col. I-VIII) invitando a la obediencia absoluta a las normas del grupo, y

5. El *Maestro de Justicia* es «a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas» (1QpHab 7,4-5).

6. El llamado *Documento de Damasco* era ya conocido desde que en 1910 S. Schechter publicó en Cambridge (*Documents of Jewish Sectarian, Fragments of a Zadokite Work*) el texto de dos manuscritos encontrados en la *genizah* de una sinagoga de El Cairo en los años 1896-97. Están fechados en los siglos X y XII d.C. respectivamente, pero las copias halladas en Qumrán han demostrado que se trata de una obra escrita hacia el año 100 a.C., puesto que las copias más antiguas se remontan a los años 75-50 a.C.

de un bloque de normas reguladoras de la vida social de los esenios en general y del grupo qumránico en particular⁷. Uno de los fragmentos más representativos es el de las columnas 15 y 16 (en concreto 15,1-16,16) que trata del ingreso en la alianza y del juramento que el neófito debía hacer antes de incorporarse al grupo. Allí se describe con detalle la naturaleza del juramento, los testigos que deben presenciarlo, la obligación de cumplirlo y las penas que deben imponerse a quien lo quebrante.

1) El juramento no puede hacerse ni por Dios, ni por el Señor, ni por la Ley:

«No jurará ni por el 'Alep y el Lamed ('El = Dios) ni por el 'Alep y el Dalep ('Adony = el Señor), sino por el juramento de los jóvenes, por las maldiciones de la alianza. (Vacat). Y tampoco mencione la Ley de Moisés, pues... (Vacat)» (CD 15,1-2).

Por «las maldiciones de la alianza». Esta primera característica muestra que no se contempla la Alianza como un pacto bilateral y amistoso entre Dios y los hombres, tal como aparece en el libro de Oseas⁸; menos aún como un compromiso o promesa del pueblo semejante a la Alianza de Siquem (Jos 24). Más bien la presentan como un conjunto de leyes impuestas por Dios que acarrearán a los que la quebranten unas maldiciones severas. Seguramente los miembros de Qumrán entendían que los preceptos contenidos en las maldiciones deuteronomistas⁹, además de regular los aspectos más importantes de cualquier sociedad –relaciones familiares, aspectos sexuales dentro de la familia y todo lo referente a la justicia– fundamentaban el vínculo religioso de cada individuo con Dios: eran normas sociales, pero también religiosas, puesto que tienen su origen en Dios. Por tanto, el juramento formulado por las maldiciones de la Alianza implicaba un especial compromiso con la comunidad de la que iban a formar parte

7. M. BROSHI, *The Damascus Document reconsidered*, Jerusalem 1992. Muchos de los trabajos que forman este volumen están dedicados a estudiar el carácter halákhico del CD, en especial J. BAUMGARTEN, *The Laws of the Damascus Document*, en las pp. 51-62. El mismo Baumgarten ha llevado a cabo la publicación oficial de los fragmentos encontrados en Qumrán, junto con una interesante introducción. J. BAUMGARTEN, *Qumran Cave 4. XIII, The Damascus document (4Q266-273)*, DJD XVIII, Oxford 1996.

8. S. AUSÍN, «La Tradición de la Alianza en Oseas», en G. ARANDA, C. BASEVI y J. CHAPA (eds.), *Biblia Exégesis y Cultura. Estudios en honor del Prof. José María Casciaro*, Pamplona 1994, 127-146.

9. El CD se refiere aquí a las maldiciones contenidas de Dt 27,15-26 que recogen las normas sociales, no las rituales, del decálogo y del Código de la alianza. La maldición en Israel tenía, no obstante, un marcado carácter religioso, pues implicaba la exclusión de la asamblea.

y también con Dios a quien de modo indirecto se ponía por testigo. Pero no se menciona su nombre para evitar todo atisbo de idolatría o de desprecio de su nombre (Ex 20,7). Naturalmente el compromiso adquirido «por las maldiciones» es serio y firme hasta el punto de que quien lo quebrante deberá «confesar y restituir», pero no es definitivo: el transgresor no será reo de muerte puesto que no ha invocado a Dios en el juramento

2) *Los testigos* del juramento serán los jueces y más concretamente el Instructor (*mebaqer* que dirige cada uno de los llamados «campamentos»). A este *mebaqer* corresponde la instrucción y gobierno de todos los miembros, *los numerosos*:

«El inspector le instruirá en la exacta interpretación de la ley. (Vacat) (...) Y ésta es la regla del Inspector del campamento. Él instruirá a los numerosos en las obras de Dios y les enseñará sus maravillas poderosas, y contará ante ellos los sucesos eternos con sus soluciones. Tendrá piedad de ellos como un padre de sus hijos y hará volver a todos los extraviados como un pastor a su rebaño (...) Que ninguno de los miembros del campamento tenga autoridad para introducir a nadie en la congregación contra la decisión del Inspector del campamento (...) Y que nadie haga contrato de compra o de venta sin informar al Inspector del campamento» (CD 13, 6-15).

La presencia de estos testigos confirma el carácter jurídico de la vinculación de cada individuo a la Comunidad. No es un grupo estrictamente religioso, puesto que hay una jerarquía muy precisa y una regulación bien determinada.

3) El objeto del juramento es significativo לשׁוּב לַתּוֹרָה מֹשֶׁה (para volver a la ley de Moisés), frase que se repite hasta cuatro veces en esta sección del CD:

«En el día en el que hable con el Inspector de los Numerosos lo enrostrarán con el juramento de la alianza que estableció Moisés con Israel, la alianza para retornar a la ley de Moisés con todo corazón y con toda alma a lo que ha sido descubierto para ser practicado en toda la época de la impiedad. (...). Pero cuando se ha impuesto sobre sí mismo el retornar a la ley de Moisés con todo el corazón y con toda el alma se vengarán de él si peca (Vacat). Y si cumple todo lo que ha sido revelado de la ley para la mayoría del campamento, que el Instructor le instruya y dé órdenes a su propósito y que aprenda durante un año completo. (...).

Por eso el hombre impondrá sobre su alma retornar a la ley de Moisés, pues en ella todo está definido. (Vacat). (...). Y en el día en el que el hombre se ha comprometido a retornar a la ley de Moisés el ángel Mastema se alejará de detrás de él si él observa sus palabras. Por eso se cir-

cuncidó Abrahán en el día de su conocimiento. (Vacat). Y lo que dice: Lo que sale de tu boca, obsérvalo cumpliéndolo (Vacat). Todo juramento obligatorio con el que uno se ha comprometido a cumplir la palabra de la ley, que no lo redima ni a precio de muerte» (CD XV,7-XVI,8).

Y no sólo en el Documento de Damasco; también en la Regla de la Comunidad se exige como condición indispensable «volver a la ley de Moisés».

«Todo el que entre en el consejo de la comunidad entrará en la alianza de Dios en presencia de todos los que se ofrecen voluntarios. Se comprometerá con un juramento obligatorio a retornar a la ley de Moisés, con todo lo que prescribe, con todo el corazón y con toda el alma, según todo lo que ha sido revelado de ella a los hijos de Zadok, los sacerdotes que observan la alianza e interpretan su voluntad, y a la muchedumbre de los hombres de su alianza que juntos se ofrecen voluntarios para su verdad y para marchar según su voluntad» (1QS 5,7-10).

¿Qué significa «volver a la Ley»? La Ley abarca todo el contenido de la Torah (del Pentateuco), pero siempre según la interpretación del Maestro de Justicia que es quien ha recibido la revelación y el encargo de transmitirla. «Volver a la Ley» no significa una actitud moral de conversión interior; es una fórmula de carácter halákico que resume las obligaciones que se le exigen al aspirante al grupo. En efecto, la raíz שׁוּב tiene tres significados, como en español¹⁰.

1) Como verbo de movimiento físico indica la acción de regresar o alejarse de un lugar. Se construye con la partícula וּבִּי ו puede verse en expresiones como «alejarse del combate» (1QM 4,8.13), «volver desde el desierto de las naciones para habitar en Jerusalén» (1QM 1,3). Es frecuente en la Regla de la Guerra. Cuando se construye con la preposición לְ indica regresar a sus puestos (1QM 6,1.4). En los manuscritos del Mar Muerto aparece muy pocas ocasiones con el significado de movimiento físico.

2) Como expresión metafórica equivale a convertirse de un comportamiento malo. Se construye igualmente con la partícula וּבִּי: «los que se ofrecen voluntarios para convertirse de todo mal...» (1QS 5,1). Igualmente es escaso este significado moral.

3) También en sentido metafórico, pero indicando una actitud positiva y dinámica equivale a cumplir decididamente un compromiso. La partícula que le acompaña es לְ, direccional, y abarca un extenso abanico de sintagmas que de modos muy variados describen el per-

10. Cfr. H.J. FABRY, *Die Wurzel šub in der Qumran-Literatur*, Köln-Bonn 1975.

fil de los miembros del grupo. Se utiliza este verbo para definir a los seguidores del Maestro de Justicia¹¹, señalando que son:

- Los que *vuelven a la verdad*: «Si es apto para la disciplina, lo introduciré en la alianza para que se vuelva a la verdad (אמת) y se aparte (לסוב) de toda iniquidad» (1QS 6,15). La verdad tiene carácter moral (rectitud), no intelectual, y hasta jurídico puesto que aparece contrapuesta a איל (iniquidad). Cabría traducirlo por «volver a la virtud».
- Los que *vuelven al consejo de la comunidad*: «Si ha pecado... no volverá al consejo de la Comunidad», es decir a formar parte de los ancianos o grupo dirigente (1QS 7,2). Tampoco esta expresión indica una actitud ética, sino jurídica.
- Los que *vuelven a Dios*: «Estos son los que vuelven a ti en fidelidad» (1QH 16,17). Estas palabras de los Himnos no implican una conversión, propiamente dicha. Seguramente el autor quiere subrayar que los miembros de la comunidad estaban destinados a estar con Dios, pero no habían sido conscientes de ello. Propiamente nunca se alejaron de Dios, sencillamente vivieron ajenos a su destino hasta que comprendieron lo que suponía la vida del grupo y tomaron la decisión firme de unirse a ellos. En este caso, se está subrayando la actitud decidida de asumir unas exigencias halákicas más que una conversión moral de un mal que nunca cometieron.
- Pero la expresión más frecuente es *volver a la Ley de Moisés*. En el texto del CD que nos da pie a esta reflexión se indican cuatro aspectos:
 - a. Que hay que retornar a la Ley *con todo el corazón...*, es decir, aceptar y asumir sin fisuras todo lo que la Ley contiene, sus preceptos, normas y decretos.
 - b. Que debe *asumirla cada uno* personalmente. Al imponerse sobre sí mismo la obligación de volver a la Ley de Moisés se asume voluntariamente un compromiso firme y duradero, de carácter normativo. Son miembros de una comunidad religiosa, pero halákica.
 - c. Que la Ley es *punto de referencia obligada*, «pues en ella todo está definido». Basta la Ley y su interpretación, y no se requie-

11. El Documento de Damasco al referirse a los miembros del grupo los define como «los convertidos de Israel, los que salieron de la tierra de Judá y habitaron en la tierra de Damasco» (CD VI,5). J. Murphy-O'Connor tradujo la expresión שבִּי יִשְׂרָאֵל como «los retornados de Israel» en alusión a que los esenios fueran parte de los que volvieron del destierro; pero él mismo rectificó y tradujo «los convertidos de Israel». Cfr. J. MURPHY, O'CONNOR, «The Damascus Document Revisited», RQ 92 (1985) 223-246.

re ningún otro fundamento que justifique el comportamiento del miembro de ese grupo. Toda norma interna del grupo ha de estar referida y refrendada por la norma superior, que es la Ley de Moisés.

- d. Que la Ley *preserva de todo peligro*: «Cuando un hombre asume el compromiso, el ángel Mastema (el diablo) se alejará y lo dejará en paz». Este ángel representa toda tentación, pero en concreto toda inclinación a quebrantar alguno de los preceptos.

Es evidente, por tanto, que el carácter halákico del grupo de Qumrán tiene su base en la Torah, entendida como conjunto de preceptos, normas y mandatos entregados por Dios a Moisés y reinterpretados por el Maestro de Justicia.

2. LA BIBLIA Y LA VIDA RELIGIOSA DE QUMRÁN

Para describir el género de vida del grupo habría que considerar todos los documentos hallados en Khirbet Qumrán. Y aun así será difícil porque ni todos fueron redactados en un mismo momento ni reflejan una pauta uniforme de vida¹². A pesar de todo, es evidente que aquellos hombres desde que comienzan como candidatos hasta que llegan al fina de su vida no tienen otro finalidad que cumplir la Ley.

La Regla de la Comunidad ha conservado las normas impuestas a la comunidad en tres perícopas claves: en la introducción (1QS 1,1-15), en el texto que recoge las normas para los ya iniciados (1QS 5,1-6,8) y en el de los criterios de expulsión de los indignos (1QS 8,16-9,2).

En la introducción de la Regla¹³ se marca como primer objetivo para el grupo «buscar a Dios con todo el corazón y con toda el alma, para hacer lo bueno y lo recto en su presencia, como ordenó por mano de Moi-

12. Pasamos por alto la opinión de Golb que considera Qumrán un escondite donde se guardaron las mejores bibliotecas de Jerusalén para preservarlos de los expolios de los romanos con intención de recuperarlos; explica así que se hayan conservado escritos de todas las tendencias de la época (cfr. N. GOLB, «Khirbet Qumran and the Manuscript finds of the Judean Wilderness», en M.O. WISE, N. GOLB, J.J. COLLINS and D.G. PARDEE (eds.), *Methods of investigation of the Dead Sea Scrolls and the Khirbet Qumran Site. Present Realities and Future Prospects*, New York 1994, 51-72). Aparte de esta hipótesis extrema no se puede olvidar el tiempo que estuvo ocupado Qumrán, más de dos siglos en diferentes etapas, ni la evolución que la misma Comunidad padeció (cfr. F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Los hombres del Mar Muerto», en F. GARCÍA MARTÍNEZ, J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres*, cit., 45-62).

13. Cfr. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la Luz y los hijos de las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán*, Estella 2000.

sés y por mano de todos sus siervos los Profetas» (1QS 1, 1-2). La búsqueda de Dios define a los miembros de la Comunidad, a los cuales «Dios llama príncipes porque le buscaron» (CD 6,6), les exige el conocimiento y la interpretación de Ley: «Que no falte, en el lugar en que se encuentren los diez, un hombre que interprete (busque) la ley día y noche» (1QS 6,6) los distingue de entre los que «no son contados en la alianza, ya que no han buscado ni han investigados sus preceptos» (1QS 5,10-11); y es la razón por la que son retribuidos por Dios: «Y Dios consideró sus obras, porque le buscaron con corazón perfecto» (CD 1,10).

El modo de buscar a Dios es cumplir la Ley sometándose fielmente a las normas rituales, a los tiempos marcados por el calendario y a los ritos de purificación: «Y para no apartarse de ninguno de todos los mandatos de Dios en sus tiempos y para no adelantar sus tiempos y para no retrasar ninguna de todas sus fiestas» (1QS 1,15). Además, los de Qumrán han de tener la Regla de la Comunidad como pauta de comportamiento y así a los candidatos se les define como «los que entran en la Regla de la Comunidad» (1QS 1,16). La Regla condiciona la jerarquía de los miembros: primero los sacerdotes, luego los levitas, y en tercer lugar el pueblo entero¹⁴. La Regla es un documento escrito, pero es, ante todo, un conjunto de normas legales obligatorias para todos los del grupo. Por último la búsqueda de Dios exige «purificar su conocimiento en la verdad de los preceptos de Dios» (1QS 1,14). Purificar el conocimiento equivale a aceptar interiormente los preceptos divinos que son los únicos verdaderos¹⁵.

Estas obligaciones que hay que imponer a los candidatos son ineludibles porque así lo «ordenó (el Señor) por mano de Moisés y por mano de todos sus siervos los Profetas» (1QS 1,2). No puede afirmarse con más claridad la fundamentación bíblica de las ordenanzas qumránicas.

La segunda parte de la Regla de la Comunidad (1QS 5,1-7,27) comienza, como la primera, con un prólogo (1QS 5,1-13) que define a los miembros del grupo y marca sus obligaciones: Son los que «voluntariamente se convierten de todo mal y se mantienen firmes en todo lo que se ordena según su voluntad» (1QS 5,1), los que han tomado la decisión de obedecer fielmente. No se les exige aceptar una doctrina

14. «Los sacerdotes entrarán en la Regla los primeros, uno detrás de otro, según sus espíritus. Y los levitas entrarán detrás de ellos. En tercer lugar entrará todo el pueblo en la Regla, uno detrás de otro, por millares, centenas, cincuentenas y decenas, para que todos los hijos de Israel conozcan su propia posición en la comunidad de Dios, según el plan eterno» (1QS 2,20-23)

15. La expresión «verdad de los preceptos» es un semitismo que indica que los preceptos divinos son los únicos verdaderos, es decir, los únicos que conducen derechamente a la perfección.

específica, basta el género de vida propio, una obediencia ciega a los sacerdotes. La finalidad del grupo es «formar una comunidad en la ley y en los bienes» (1QS 5,2) y «comprometerse con juramento obligatorio a retornar a la Ley de Moisés» (1QS 5,8). En último lugar, se comprometen a alejarse de los hombres de iniquidad, que son impíos porque «no han buscado ni han investigado sus preceptos para conocer las cosas ocultas en las que erraron por su culpa» (1QS 5,10-12).

También aquí la Ley de Moisés subyace en el perfil de los del grupo, en sus exigencias y en su finalidad. El prólogo entero está impregnado de alusiones a la Torah y no pretende sino interpretar y dar a conocer las exigencias últimas de lo que Moisés recibió y transmitieron los profetas.

Finalmente los criterios sobre la expulsión de la Comunidad se reducen a un solo delito: «Cualquiera que transgreda una palabra de la ley de Moisés presuntamente o por negligencia, será expulsado del consejo de la comunidad y no retornará de nuevo» (1QS 8,22-23). Luego se extiende en explicar las penas que hay que imponer al que obró sólo por inadvertencia, cómo puede incorporarse poco a poco, cada año a algunas actividades, hasta alcanzar la incorporación plena. La fórmula «una palabra de la ley» de Moisés resuena en el discurso de la Montaña (Mt 5,19) casi al pie de la letra y pone de relieve que la Escritura, en este caso la Torah, informa y da vida tanto al pensamiento qumránico como al del Nuevo Testamento.

3. LA BIBLIA Y LA DOCTRINA ESCATOLÓGICA DE QUMRÁN

Los estudiosos de Qumrán están de acuerdo en aceptar que el pensamiento escatológico impregna casi todos los manuscritos¹⁶ y orienta en gran medida el comportamiento del grupo. En cambio, no opinan del mismo modo al señalar qué entendían aquellos hombres por escatología ni cuáles eran los elementos esenciales de la misma. Abordar este problema exigiría un estudio aparte. En esta comunicación nos

16. Por citar sólo dos autores de reconocido prestigio, F. García Martínez, en la breve introducción a los documentos que agrupa como «Literatura de contenido escatológico» escribe: «Aunque la escatología aflora de una forma u otra en la mayoría de los escritos provenientes de Qumrán me ha parecido útil agrupar en este capítulo una serie de textos dedicados íntegramente a describir o a explorar esa realidad que los textos designan como “los últimos días”, el final de los tiempos» (F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Los textos de Qumrán*, Trotta, Madrid 1992, 143). Y J.J. COLLINS, «The Eschatologizing of Wisdom in the Dead Sea Scrolls», en J.J. COLLINS, G.E. STERLING, and R.A. CLEMENTS (eds.), *Sapiential Perspectives: Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls. Proceedings of the Sixth International Symposium of the Orion Center for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature*, Leiden 2004, 20-22.

limitamos señalar que la Biblia también está en el trasfondo del pensamiento escatológico. Por eso, nos fijaremos únicamente en dos temas claves, el mesianismo y la fórmula «los últimos días».

El mesianismo, lo mismo que en el Nuevo Testamento, es la esperanza de la salvación escatológica llevada a cabo por un personaje dotado de las cualidades específicas para ello. El término técnico que está mencionado en gran número de textos se expresa en una fórmula clave: «hasta que surja el Mesías de Aarón y de Israel» (CD 12,23-13,1; 14,19; 19,10; 20,1), o «hasta que venga el profeta o los Mesías de Aarón y de Israel» (1QS 9,11)¹⁷. El Mesías (o los Mesías, si se admiten varias figuras) tiene ante todo la función de juzgar, como queda claro en CD 20,1: «Hasta que surja el Mesías de Aarón y de Israel (Vacat). Y así es el juicio de todo el que entre en la congregación»; quizás comprendía también la función de salvar, puesto que los primeros condenados son los ajenos a la comunidad, mientras que los del grupo se consideran salvados, a no ser que dejen de cumplir las instrucciones de los rectos.

La llegada del Mesías marca el límite histórico de la comunidad: sus miembros cumplirán minuciosamente todas las normas, permanecerán dentro de la congregación, seguirán las instrucciones que reciban hasta que surja (עָמַד עִמּוֹד), hasta que llegue (בְּבוֹא) el Mesías. No cabe pensar que el Mesías se identifica con el Maestro de Justicia ni con ninguno de los dirigentes de la Comunidad¹⁸. Es siempre personaje escatológico. A lo sumo, las diferentes expresiones indican etapas progresivas en el concepto del mesianismo, pero siempre al final de la historia de Qumrán¹⁹.

17. La discusión sobre el Mesías, si es uno sólo con las funciones de gobierno (descendiente de David) y de culto (descendiente de Aarón), o son dos, uno sacerdotal y otro davídico ha ocupado muchas páginas. Véase, por ejemplo J.J. COLLINS, «Messiahs in context. Method in the study of Messianism in the Dead Sea Scrolls», en M.O. WISE, N. GOLB, J.J. COLLINS and D.G. PARDEE (eds.), *Methods*, cit., 213-229; F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en F. GARCÍA MARTÍNEZ, J. TREBOLLE, *Los hombres*, cit., 187-222). En este trabajo García Martínez estudia todos los textos (14 en total) que mencionan la figura del Mesías y los divide en dos bloques, los que hablan de un solo Mesías y los que mencionan a varios. El Mesías único es considerado en algunos documentos descendiente de David (4Q 252; 4Q 161; 1Q Sb; 4Q 521), en otros, de estirpe sacerdotal (4Q 540,9.24), y, en alguno, de origen celeste (4Q 246). Las dos figuras mesiánicas son, según muchos documentos, el Mesías de Aarón e Israel (1QS 9,9-11; CD 12,22-13,1; 14,18-19; 19.33-20,1; 1QSa 2,17-22), según otros, el príncipe de la Congregación y el Intérprete de la Ley (CD 7,18-21; 4QFlorilegium), y, según el documento sobre Melkisedec, el Mesías celeste y el profeta escatológico (11Q Melkisedec).

18. F. García Martínez, al estudiar CD 7,18-23 (*Esperanzas mesiánicas*, cit., 214-216) que menciona al príncipe de la congregación y al Intérprete de la Ley mantiene, con J. Strack y en contra de A.S. van der Woude, que el Intérprete de la Ley se identifica con la figura escatológica del profeta. Opina que en Qumrán queda reflejada la esperanza de tres figuras mesiánicas, un descendiente de David, un Mesías sacerdotal y un profeta.

19. A. CAQUOT, «Le Missianisme Qumrânien», en M. DELCOR, *Qumrân. Sa piéte, sa théologie et son milieu*, Paris-Gemblour-Leuven 1987, 231-247.

Por lo que a nuestro objetivo respecta, la esperanza en un Mesías davídico se expone en el *pesher* a la bendición de Jacob de Gn 49,8-15 (1QpGen^a), en el *pesher* a Is 11,1-5 (1QpIs^a, en el *pesher* a Is 11,1-5 (1QpIsa^a), y en el comentario a los oráculos de Balaam de Nm 24,17 (1QSb 5,20-29). El mesianismo sacerdotal, que hunde sus raíces en la unción de Aarón por parte de Moisés (Ex 40,12-15), en cuanto figura escatológica parte de las visiones de Zacarías (Za 3) y su explicación (Za 6,9-14), pero también en las cualidades del siervo sufriente (Is 52,13-53,12) como queda reflejado en 4Q 540. Finalmente las dos figuras, del Mesías de Aarón y de Israel, plasmadas en los documentos más relevantes (1QS y CD) no aparecen expresamente en la Biblia. Seguramente, junto con la figura del profeta escatológico (1QS 9,9 y 11QMelkisedec) son lo más específico de Qumrán. Ni los dos Mesías ni la figura del profeta escatológico están recogidos en el Nuevo Testamento. Sin embargo tienen claro sabor bíblico y están fundados en textos como Dt 18-19. De hecho, 4QTestimonia recoge esta última perícopa junto con otras del Deuteronomio como selección de textos que se leían con frecuencia en el grupo.

La fórmula que indica el pensamiento escatológico es «en los últimos días (אחרית הימים)», repetida en muchos documentos²⁰. Uno de los más relevantes es la Regla de la Congregación. Este breve documento de solo dos columnas comenzó considerándose un apéndice de la Regla de la Comunidad²¹, pero pronto se comprobó que su contenido era escatológico sobre todo por la alusión a la venida del sacerdote y Mesías sacerdotal (1QSa 2,12) y a la llegada definitiva del Mesías de Israel (1QSa 2,14). Comienza así: «Esta es la Regla para toda la Congregación de Israel *en los últimos días*, cuando se reúnan en comunidad para marchar de acuerdo con la norma de los hijos de Zadoc, los sacerdotes» (1QSa 1,1).

Conviene señalar que la expresión *'aharît hayyamîm* es bíblica y, aunque no es muy frecuente se pueden contar 13 veces en hebreo y una en arameo²², siempre con la misma preposición²³. Qumrán la utiliza en comentarios proféticos, especialmente en el *pesher* de Habacuc (dos ve-

20. La fórmula es frecuente en los textos de Qumrán precedida de la preposición b^c: en los últimos días (lit., «en lo último de los días»), pero también aparece con l^c («para los últimos días»). Cfr. K.G. KUHN, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960, 7.

21. Así lo hizo D. BARTHELEMY, *Qumran Cave 1*, DJD I, Clarendon Press, Oxford 1956, 108-118.

22. En hebreo: Gn 49,1; Nm 24,14; Dt 4,30; Dt 31,29; Is 2,2; Jr 23,20; Jr 30,24; Jr 48,47; Jr 49,39; Ez 38,16; Dn 10,14; Os 3,5; Mi 4,1. En arameo, Dn 2,28.

23. En la Biblia se construye siempre con b^c (en el final de los tiempos) e indica *el límite* de la historia (cfr. el *límite* del mar en Sal 139,9), es decir el más allá, pero siempre ligado al más acá. Ezequiel en los capítulos más escatológicos, en los oráculos contra Og y Magog (Ez 38,8), usa otra fórmula equivalente «al final de los años (*'aharît hassanîm*)» (Ez 38,8).

ces) y en el de Isaías (tres veces), y en el *Midrás* de los últimos días, que es también comentario bíblico (otras cuatro veces). En este manuscrito (4QFlorilegium, 4Q 174) se comentan textos del segundo libro de Samuel, de Amós, de Isaías y de los Salmos, orientándolos hacia el final de los días. Finalmente aparece en 1QSa, en un texto donde se habla de la venida del Mesías.

Revisando los diferentes textos en que se menciona esta fórmula llegamos a tres conclusiones claras: La primera y más notable es que la Comunidad de Qumrán tiene un claro horizonte escatológico que traspasa el límite de la historia y que, de algún modo, se está ya viviendo en la existencia temporal de la comunidad²⁴. Estamos, según el grupo, en la etapa final que se prologará más allá de la historia humana. La segunda, que la etapa final viene marcada con la venida del Mesías (uno o varios) que ejercerá como sacerdote y como administrador de justicia. Y la tercera, que deduce el pensamiento escatológico de la enseñanza bíblica. La fórmula, como hemos visto, es mencionada en los *pesharîm* (comentarios bíblicos, no argumentos para fundamentar ideas previas), más que en ningún otro documento de la comunidad, quedando así claro que el pensamiento sobre los últimos días no es original del grupo, sino que es una deducción obligada por la misma lectura de la Biblia.

En resumen, la Biblia es fuente de donde dimana el pensamiento del grupo de Qumrán. Más aún, es el único fundamento que aducen para justificar sus *halakhot*, su género específico de vida y su horizonte escatológico. La Biblia es actualizada e interpretada de tal manera que no sólo sirve de apoyo, sino que da razón de la existencia del grupo.

24. J. Vázquez Allegue, al explicar la fórmula escatológica que nos ocupa, llega a hablar de escatología realizada (pasada), escatología presente y escatología futura. La primera que fundamenta un texto de la Carta Halákhica (4QMM 103-108) quizás se puede englobar en lo que denomina escatología presente, que en realidad es el momento inicial de la etapa definitiva en que la Comunidad está viviendo (cfr. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la Luz y los hijos de las Tinieblas*, cit., 333-335).