

‘Re Cristianización’ de los manuscritos del Mar Muerto: elementos comunes entre los textos de Qumrān y el cristianismo primitivo (una revisión)

[‘Re Cristianization’ of the Dead Sea Scrolls: common features between the texts of Qumrān and the primitive Christianity (a revision)]

Tania María GARCÍA ARÉVALO
Universidad de Granada
tgarev@correo.ugr.es

Resumen: Los Manuscritos del Mar Muerto supusieron uno de los hallazgos más relevantes del pasado siglo ya que pretendían ocupar el espacio temporal entre el Judaísmo Clásico y Rabínico y entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Sin embargo, pronto aparecieron estudios centrados en la relación de este corpus con el cristianismo emergente y su filiación con la figura de Jesús. En los últimos años, la línea de investigación preeminente se centra en la ‘re Cristianización’ de estos manuscritos, basada en la búsqueda de elementos que nos ayuden a comprender cómo los orígenes del cristianismo parten del carácter plural del judaísmo de la época.

Abstract: The Dead Sea Scrolls are supposed to be one of the most relevant discoveries of the past century because they pretended to take up the period in blank between the Classical and Rabbinical Judaism and the Old and New Testament. However, first studies were focused on the relation of this collection with the emergent Christianity and its affiliation with the figure of Jesus. In the last years, the preminent investigation’s line is based on the ‘re Cristianization’ of these manuscripts, in the search for elements in order to help us to understand how the origins of the Christianity come from the plural character of Judaism of this period.

Palabras clave: Manuscritos del Mar Muerto. Cristianismo. Orígenes. Re Cristianización.

Key words: Dead Sea Scrolls. Christianity. Origins. Re Cristianization.



Introducción

Uno de los descubrimientos del siglo XX que despertó un mayor interés entre la comunidad académica internacional fue, sin lugar a dudas, el de los Manuscritos del Mar Muerto. Esta atención no era exagerada pues, en plena creación del floreciente Estado de Israel, se asistía al hallazgo de un corpus intertestamentario de 850 manuscritos cuyo valor residía en la antigüedad de los textos, cifrada con anterioridad al año 68 d.C., y probaba que muchas de sus copias habían sido escritas entre los siglos II a.C. y I d.C., por lo que los originales deberían ser anteriores a esa fecha¹.

Si bien los aspectos más relevantes de los textos de Qumrān son su variedad en cuanto al contenido, su diversidad de géneros y formas y sus referencias constantes al texto bíblico, su principal contribución al mundo académico es que pretenden ocupar el espacio en blanco que encontramos entre el judaísmo clásico y rabínico así como también entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Pronto se apresuraron los académicos a estudiar esta cuestión, sobre todo la relacionada con su filiación con el Nuevo Testamento, y no tardaron en surgir teorías que vinculaban de manera directa la comunidad de Qumrān con el cristianismo y, más aún, con las figuras de Jesús y Juan Bautista, aunque los escritos Qumrānicos fueran anteriores al surgimiento del cristianismo. Hablamos, por tanto, de teorías como la judeocristiana defendida por G. Margoliouth a propósito del *Documento de Damasco* en el que el Mesías de Aarón y de Israel sería Juan Bautista, y el Maestro de Justicia, Jesús².

El título de Maestro de Justicia (*Moreh ha-šedeq*) responde a una figura histórica de trazos borrosos³. Posiblemente fuera un sacerdote de línea sadoquita, tal vez sumo sacerdote en tiempos de Jonatán Macabeo (162-142 a.C.). Los textos lo presentan como el hombre designado por Dios para dirigir la comunidad de sus seguidores, esto es, la comunidad de Qumrān, en los últimos días⁴ así como

¹ Gonzalo ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ, M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria*, «Introducción al estudio de la Biblia» 9 (Estella: Verbo Divino, 1996), p. 17.

² Mathias DELCOR – F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), p. 29.

³ Cf. R.A. ROSENBERG, “Who is the Moreh hasSedeq?”, *Journal of the American Academy of Religion* 36:2 (1968), pp. 118-122.

⁴ Cf. *Código de Damasco* (CD) 1:11, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ & y E.J. TIGCHELAAR, *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, 2 Vols. (Leiden: Brill, 1998). Esta obra constituye una de las mejores

también lo consideran el destinatario de una revelación y comprensión especial de las Escrituras, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas⁵. Existen varios textos referidos asimismo a su persecución y muerte⁶. Estrechamente ligada a la figura del Maestro de Justicia observamos la del Sacerdote Impío (*kôhen ha-Raša'*) que pudiera haber sido representada por varias personalidades como el citado Jonatán Macabeo y Juan Hircano I (135-104 a.C.), aunque sus nombres no aparecen en los textos. Este Sacerdote Impío o, también denominado en los textos, Hombre de Mentiras, tenía una función principal que se desprende de la literatura qumránica y ésta era perseguir al Maestro de Justicia⁷.

Más tarde, la teoría judeocristiana fue postulada por J. L. Teicher en 1951⁸ a la luz de los hallazgos de los manuscritos. Según J. L. Teicher, la comunidad de Qumrán habría estado formada por judeocristianos o ebionitas. La interpretación de ciertos manuscritos, basándose en la historia cristiana antigua, le llevó a establecer una identidad entre Jesús y el Maestro de Justicia y entre Pablo y el Sacerdote Impío, datando la redacción de los escritos de Qumrán después del año 70 d.C., cuando la comunidad judeocristiana se reorganizó fuera de Judea.

Una variante de esta tesis fue la hipótesis de B. E. Thiering⁹. Para esta autora, el Maestro de Justicia no sería otro que Juan Bautista y el Sacerdote Impío sería Jesús de Nazaret. El cisma básico en el seno de la comunidad no sería otro que la escisión en la comunidad joánica, cuando la mayoría de sus seguidores siguen a Jesús. Los manuscritos de Qumrán reflejarían el punto de vista de la minoría fiel al Bautista. Sin embargo, para encontrar elementos que apoyen su hipótesis, la autora modifica los resultados obtenidos del análisis paleográfico de los textos¹⁰.

ediciones del corpus de textos de Qumrán. Poseemos, asimismo, una traducción completa de los textos en español de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Madrid: Trotta, 1992).

⁵ 1QpHab 7:5.

⁶ 4QpPs 4: 8-9 y 4QPesh Nahum, fragm. 3-4, col. 2:6-12.

⁷ W. H. BROWNLEE, "The Wicked Priest, the Man of Lies and the Righteous Teacher: The Problem of Identity", *Jewish Quarterly Review* 73:1 (1982), pp. 1-37; F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Judas Macabeo ¿Sacerdote Impío? Notas al margen de 1QpHab VII, 8-13", *Mélanges Bibliques et Orientaux en honneur de M. Mathias Delcor*, ed. A. Caquot et al. (Neukirchen-Vluyn, 1985), pp. 169-181.

⁸ J.L. TEICHER, "The Damascus Fragments and the Origin of the Jewish Christian Sect", *Journal of Jewish Studies* 2 (1951), pp. 115-143.

⁹ B. THIERING, *Redacting the Teacher of Righteousness*, «Australian and New Zealand Studies in Theology and Religion»1 (Sydney, 1979).

¹⁰ M. DELCOR – F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, p. 30.

Asimismo, R. Eisenman¹¹ cuestiona la datación paleográfica y data los *pesharim* Qumránicos en el siglo I d.C. Su análisis le lleva a identificar al Maestro de Justicia con el apóstol Santiago y al Hombre de Mentiras con Pablo. Tanto Thiering como Eisenman parten del supuesto de que tanto los manuscritos Qumránicos como el Nuevo Testamento están escritos en clave, de que los textos no dicen lo que dicen, sino que tienen un significado secreto que se oculta bajo la superficie de las palabras¹².

Como puede apreciarse, estas hipótesis surgidas a la luz de la teoría judeocristiana fueron desechadas ya que eran el resultado de una lectura descontextualizada de los escritos y no prestaban atención ni a las pruebas de datación ni al análisis paleográfico. Por su parte, la teoría caraíta, defendida desde 1949 por S. Zeitlin y presentada en 1952¹³, fue descartada asimismo ya que obviaba la franja temporal a la que se adscribían los manuscritos.¹⁴

1. El concepto ‘recristianización’ de los textos de Qumrān

Si bien las primeras hipótesis anteriormente citadas poseían un cierto carácter sensacionalista, con el tiempo y la publicación del total de los documentos de Qumrān las nuevas investigaciones pronto adoptaron nuevas líneas de trabajo: se procedió al estudio de los textos de Qumrān como campo con características especiales propias, alejándolo del Nuevo Testamento y no como fuente de él, aunque no obviaban la franja temporal en la que ambos surgieron ni las similitudes que pudieran hallarse entre los textos, como veremos más adelante.

Entre las grandes líneas de actuación que se han planteado en los últimos años para el estudio de estos textos, destaca aquella que F. García Martínez denominó como ‘recristianización’. Ésta, complementaria y paralela al concepto de ‘rejudaización’ de los escritos, es definida por él como la “búsqueda en los

¹¹ R. EISENMANN, *Maccabees, Zadokites, Christians and Qumran* (Leiden: Brill, 1983).

¹² F. GARCÍA MARTÍNEZ, “Los manuscritos de Qumrān, Jesucristo y los orígenes del cristianismo”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – Julio TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrān: Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid: Trotta, ²1997), pp. 225-235, espec. 229.

¹³ S. ZEITLIN, “Zadoquite Fragments”, *Jewish Quarterly Review* 10 (1952), pp. 5-23.

¹⁴ Recientemente ha quedado claro que el uso de *moreh šedeq* en la exégesis del caraíta Yefet ben ‘Eli (Jerusalén S. XI) está aludiendo al profeta Elías, con la implicación mesiánica que dicha identificación conlleva y véase Meira POLLIACK - Eliezer SCHLOSSBERG, *Peruš Yefet ben ‘Eli le-Sefer Hoše’a, mahadurah mu’eret*. Yefet ben ‘Eli’s Commentary on Hosea, Annotated Edition, Hebrew Translation and Introduction (Ramat Gan, 2009), p. 39.

manuscritos de elementos que nos ayuden a comprender mejor y a explicar cómo el Cristianismo se enraíza en el Judaísmo multiforme y plural"¹⁵.

Es importante destacar que, el período en el que se encuentra activa la comunidad de Qumrán, se caracteriza por una proliferación de grupos y sectas cuyo denominador común es una actitud inconformista frente al judaísmo oficial con sede en Jerusalén, de tendencia farisea, centrado en el templo y en el sanedrín. Este judaísmo inconformista estaba representado por una multitud de grupos en Palestina como, por ejemplo, los samaritanos¹⁶, antijerosolimitanos y antifariseos o los esenios, representado éste último por diversos tipos y modalidades según se desprende de los textos¹⁷, unidos por su oposición al judaísmo de Jerusalén¹⁸, así como zelotas¹⁹ y saduceos, siendo estos últimos los portadores de la religión oficial del templo. A partir del año 70 d.C., que culmina con la destrucción de Jerusalén, triunfará el grupo fariseo dando lugar, por tanto, a un judaísmo monolítico.

El judaísmo pluriforme del siglo I d.C. en Palestina permite comprender que, en este ambiente dominado por diversas colectividades, unas y otras se encontraban en un continuo trasvase de usos, costumbres y tradiciones, por lo que

¹⁵ F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Qumrán en el siglo XXI: Cambios y perspectivas después de 50 años de estudios", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* [Sección Hebreo] 55 (2006), pp. 309-334, espec. 327.

¹⁶ Cf. Luis F. GIRÓN BLANC, "La versión samaritana del Pentateuco", *Ilu: Revista de Ciencias de las Religiones*, Anejos 7 (2002) pp. 75-82; "Datos para una historia de los samaritanos y los orígenes de su Pentateuco", *El Olivo* 9/22 (1985), pp. 149-173; J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia* (Madrid: Trotta, 1998), pp. 232-239.

¹⁷ Cf. la literatura presentada en el *Documento de Damasco (CD)* y la de la *Regla de la Comunidad (IQSerek)*. Debemos considerar que el movimiento esenio y el grupo de los hombres que habitaban en Qumrán no son el mismo concepto. El movimiento esenio habitaba en las ciudades en tanto que los hombres de Qumrán, que desarrollaban su actividad en el desierto, se habían erigido como el núcleo duro y radical, escindidos de los primeros (Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Orígenes del movimiento esenio y origen qumránico. Pistas para una solución" en: V. COLLADO & V. VILLAR, *II Simposio Bíblico Español* (Valencia-Córdoba: Fundación Bíblica Española, 1987), pp. 527-556, espec. 535-539). Cuestiones como, por ejemplo, el celibato encuentran respuesta en esta aclaración ya que en tanto que los que habitaban en núcleos urbanos no practicaban el celibato, para aquellos que habitaban en Qumrán se había convertido en una marca de carácter ya que se dedicaban plenamente al estudio y a prepararse ante la inminente guerra de las fuerzas de la luz contra las fuerzas de las tinieblas (Cf. Jaime VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas: El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán* [Navarra: Verbo Divino, 2000]).

¹⁸ Antonio GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1971), pp. 243-244.

¹⁹ Cf. Miguel PÉREZ FERNÁNDEZ, "Zelotas, sicarios y profetas ambulantes", *Reseña Bíblica* 44 (2004), pp. 31-41.

debemos considerar que los orígenes del cristianismo se encontraran en consonancia con esta atmósfera. Por otra parte, esta época de gran exaltación apocalíptica en la que vivían variados grupos de piadosos judíos del momento y la atmósfera mesiánica en la que se desarrolló la figura de Jesús²⁰, constituyó un caldo de cultivo propicio para el surgimiento del cristianismo primitivo.

La expresión ‘cristianismo primitivo’ desde el punto de vista del contenido se refiere, por una parte, a diferentes fenómenos relativos al seguimiento de Jesús en la tierra de Israel y, por consiguiente, al primer movimiento de Jesús, a la ‘comunidad primitiva de Jerusalén’ y a aquellos a los que llama Pablo “comunidad de Judea”, y a las comunidades mesiánicas situadas en la tierra de Israel después de la destrucción del Segundo Templo en el año 70; por otra, las comunidades cristianas situadas en las diversas ciudades del Imperio romano (fuera de Palestina), en especial las comunidades paulinas y aquellos que podemos reconocer, también del año 70 d.C., a partir de los escritos neotestamentarios. En este sentido, podríamos hablar de una “historia social del Nuevo Testamento”²¹.

Algunos de esos grupos que surgieron en este ambiente apocalíptico, como sabemos a través de los Rollos del Mar Muerto y de Flavio Josefo, se reunían en torno a maestros carismáticos o pietistas, y algunas de esas figuras eran consideradas proféticas o mesiánicas. En cierto modo, el movimiento de Jesús se ajusta a tal caracterización y puede ser visto como parte de un panorama espiritual más amplio. De esta manera, los primeros cristianos utilizaron principios y métodos de la exégesis judía, aunque hacían la lectura “cristológica” de todos los pasajes citados del Antiguo Testamento como seña de identidad propia del grupo emergente. Por todo ello, J. Trebolle encuentra las características del Nuevo Testamento más próximas al judaísmo de la época qumránica que no del judaísmo rabínico posterior²².

Además de posibles dependencias literarias, conceptuales e institucionales del cristianismo primitivo respecto de Qumrán, la verdadera aportación de estos

²⁰ Antonio PIÑERO, “Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento”, en: J. TREBOLLE BARRERA (coord.), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, «Biblioteca de ciencias bíblicas y orientales» 5 (Madrid: Trotta, 1999), pp. 287-317, espec. 291.

²¹ E.W. STEGEMANN-W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Navarra: Verbo Divino, 2001), p. 9.

²² J. TREBOLLE BARRERA, “Biblia e interpretación bíblica en Qumrán”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrán*, pp. 121-144, espec. 137.

manuscritos con relación al Nuevo Testamento radica en el hecho de que esta nueva literatura permite un mejor conocimiento del medio ambiente judío en el que nace el cristianismo²³. Por otra parte, no es de extrañar que el Nuevo Testamento y, de modo especial, los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles contengan numerosos elementos que responden al ambiente de la geografía palestina y de la época de Jesús²⁴.

2. Puntos de contacto entre los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento

Tras un primer período de controvertidas especulaciones acerca de la relación entre Qumrán y el Nuevo Testamento, se dio paso a un segundo período en el que los académicos se centraron precisamente en establecer los puntos de contacto y las diferencias entre ambas literaturas así como también en explicar sus posibles interrelaciones. De esta manera, se hallaron similitudes en la estructura de ambas comunidades y sus formas de culto; sus prácticas, doctrinas y rituales; en la interpretación de la escritura además de emplear un vocabulario teológico similar. Bajo esta lista de puntos en común subyace la idea de que el cristianismo emergió del judaísmo y tomó prestado el patrimonio de éste adaptándolo a sus propias doctrinas. Este hecho también podemos observarlo entre los miembros de la comunidad de Qumrán y los primeros cristianos ya que ambos se consideraban miembros de un nuevo pacto, siendo hijos de la tradición matriz común del judaísmo plural de la época en la que ambas se desarrollaron²⁵.

Pese a que un desarrollo de los puntos comunes entre los textos de Qumrán y la literatura del Nuevo Testamento merecería un estudio mucho más detallado, en estas páginas pretendemos ofrecer una selección de aquellas evidencias que se desprenden de unos y otros documentos, por tanto, nos ocuparemos de las similitudes que es posible encontrar entre la literatura de Qumrán y la neotestamentaria así como de aquellos personajes que han suscitado diversos estudios por su posible adscripción a la comunidad de Qumrán, como son, Juan el Bautista y Jesús de Nazaret.

²³ A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, p. 250.

²⁴ J. TREBOLLE BARRERA, "Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento", en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrán Qumrán: Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid: Trotta), p. 238.

²⁵ J.C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today* (Gran Rapids, Mi: B. Eedermans, 1994), pp. 161-162.

2.1. Similitudes a través de sus textos

Pese a que no es posible encontrar ninguna copia del Nuevo Testamento entre aquellos documentos descubiertos en las cuevas de Qumrān, sí es útil trazar paralelismos entre ambos. Prestando atención a ambos corpus textuales podemos vislumbrar que algunos libros del Nuevo Testamento podrían estar basados en fuentes esenias que, de un modo u otro, hubieran sido revisadas y editadas de acuerdo a su contexto particular posteriormente, esto es, cristianizadas. A este respecto, es posible atender a 2 Cor 6, 14-7, 1 y al Sermón de la Montaña.

2.2. 2 Cor 6,14-7,1 y la literatura de Qumrān

En lo que se refiere al primero, contiene varias palabras y frases que resuenan constantemente en la literatura de Qumrān, esto es, la no asociación entre los justos y los malvados; el dualismo entre la luz y las tinieblas tan característico de los textos de Qumrān²⁶; el nombre Belial-Beliar, extremadamente común en una gran variedad de textos Qumrānicos pero que únicamente lo encontramos recogido aquí en la literatura neotestamentaria. Asimismo, Pablo insta a los corintios a la pureza, protagonista en muchos de los textos de Qumrān, que en Pablo se relaciona de la misma manera con la sacralidad. Pese a que no es posible demostrar que Pablo tomara estas palabras del trabajo esenio o incluso del Qumrānico, lo cierto es que en 2 Cor 6, 14-7, 1, se emplea un lenguaje común en los textos de Qumrān y cuya presencia es constante en ellos²⁷.

2.3. Dualismo en Qumrān y en los Evangelios

En relación con el concepto de la dualidad tan presente en los textos qumrānicos, puede verse asimismo la doctrina de los “dos caminos” expresada en Mt 7, 13-14 y desarrollada más tarde en la literatura cristiana primitiva a raíz de sus antecedentes en la *Regla de la Comunidad* (1QS 3, 20-21). Sin embargo, estos elementos también se ponen de manifiesto en el evangelio de Juan a través de la oposición luz-tinieblas²⁸ que no se encuentra recogida ni en el Antiguo Testamento ni tampoco en la literatura rabínica. Este evangelio recoge e integra, mejor que

²⁶ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, “Dualismo y el origen del mal”, en: J. VÁZQUEZ ALLEGUE (coord.), *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto* (Navarra: Verbo Divino, 2004), pp. 157-176.

²⁷ J.C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*, p. 166.

²⁸ Jn 1,4-5; 3,19; 12,35, entre otros.

ningún otro, elementos de origen muy diverso, provenientes de textos de Qumrān, de la apocalíptica judía, de la literatura sapiencial, del midrás rabínico y de otros²⁹.

2.4. El Sermón de la Montaña y 4QBeat

Un caso similar a éste es el que se presenta con el Sermón de la Montaña de Mt 5-7 y el conjunto de sus nueve Bienaventuranzas y 4QBeat que contiene un texto similar³⁰. La forma literaria concreta es idéntica y la serie de formulaciones que contiene ilustran la forma literaria adoptada para la redacción de las Bienaventuranzas y, prueban que el modelo literario circulaba en el trasfondo judío que los textos Qumránicos revelan³¹. Asimismo, el proceso de reprensión fraterna plasmado en Mt 18,15-17 y 1QS 5,26-5,1 sugiere el mismo trasfondo del judaísmo del siglo primero y no de préstamo desde el segundo al primero. De estos textos se desprende que no dependen el uno del otro pero sí prueba que la praxis del proceso jurídico de reprensión de las faltas cometidas por los miembros del grupo no era algo insólito dentro del judaísmo pluriforme del siglo I d.C. y permite comprender la derivación *halakhica* a partir de los textos del Antiguo Testamento de este proceso³².

2.5. Epítetos referidos a Dios y a Jesús

Si hablamos de títulos, la concepción de Dios expresada en el Nuevo Testamento, de una común referencia monoteísta, difiere respecto a la de los textos de Qumrān. Jesús se dirige a Dios en un tono familiar mediante 'abbā', en tanto que en el Antiguo Testamento es muy raro que un individuo se dirija a Dios utilizando este título. En Qumrān encontramos dos ejemplos excepcionales en

²⁹ J. TREBOLLE BARRERA, "Los textos de Qumrān y el Nuevo Testamento", en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrān*, p. 249.

³⁰ Cf. Émile PUECH, "Un Hymen essénien en partie retrouvé et les Beatitudes. 1QH V 12-VI 1-18 (=col. XIII-XIV 7) et 4QBéat)", en: F. GARCÍA MARTÍNEZ & Émile PUECH (eds.), *Mémorial Jean Carmignac* (Paris: Gabalda, 1988), pp. 59-88; "4Q525 et les péripopes des béatitudes en Ben Sira et Matthieu", *Revue Biblique* 98 (1991), pp. 80-106.

³¹ F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Los manuscritos de Qumrān, Jesucristo...", en F. García Martínez – J. Trebolle Barrera (eds.), *Los Hombres de Qumrān*, p. 232.

³² F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Los manuscritos de Qumrān, Jesucristo...", en F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrān*, p. 233; Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ "La reprensión fraterna en Qumrān y Mt 18, 15-17", *Filología Neotestamentaria* 2:3 (1982), pp. 23-40.

4Q372 y 4Q460³³. Sin embargo, no es éste el único título que puede levantar sospechas sino que observamos, en aquellos aplicados a la figura de Jesús, calificativos tales como “hijo de Dios”. En el Antiguo Testamento este calificativo guarda múltiples aplicaciones y sentidos pero, en ningún momento, lo encontramos recogiendo el carácter mesiánico que se le ha querido atribuir con posterioridad. No obstante, aparece recogido en el corpus Qumránico en un documento al que se ha denominado como 4Q246 o “Hijo de Dios”.

Este texto judío extrabíblico es claramente apocalíptico en el tono y en el uso de títulos arameos, como “hijo de Dios” (ברה די אל) e “hijo del Altísimo” (בר עליין), aunque no utiliza la palabra משיח, un título que, de otro modo, es dado en los textos sectarios de Qumrán y se esperaría que fuera escrito intencionadamente por el autor. Habría que pensar si este texto pertenece a la clase de textos sectarios de la comunidad ya que, si no lo fuera, significaría que representa el pensamiento apocalíptico de los judíos no identificado totalmente con la comunidad de Qumrán³⁴.

Se han ofrecido cinco interpretaciones de este texto: Milik estimó que el título se refiere al rey seleúcida Alejandro Balas, el pretendido hijo de Antíoco IV Epífanes (150-145 a.C.), ya que fue identificado por las monedas como *theopator* o *Deo Patre Natus* (“Nacido de Dios como Padre”). Esta interpretación es problemática ya que es difícil sostener que un escritor judío palestino admitiera que un rey pagano seleúcida fuera el “Hijo de Dios”. Flusser, en cambio, mantuvo que el título señalado no se refería a ningún rey histórico sino al Anticristo, reclamando que esa idea era seguramente judía y precristiana, como un “exponente humano de las fuerzas satánicas del demonio”, comparándolo con 2Tes 2,1-12; la Ascensión de Isaías 4,2-16 y el ‘Oráculo de Histaspes’. Esta interpretación es igualmente problemática ya que lo que alega Flusser proviene de los textos cristianos.

García Martínez piensa que el título pertenece a un salvador escatológico de carácter angelical, como Melquisedec o como Miguel o el Príncipe de la Luz (1QM 13,10). Esta interpretación es igualmente problemática ya que no encontramos ninguno de ambos títulos referidos a estas figuras. Por su parte, Hengel ha sugerido que los títulos deben ser entendidos colectivamente para los

³³ J. TREBOLLE BARRERA, “Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrán*, p. 243.

³⁴ J. FITZMYER, *The One who is to come* (Grand Rapids, Mi: B. Eedermans Publishing, 2007), p. 105.

judíos, como el “Hijo del Hombre en Dn 7,13”³⁵. Por último, Puech entiende que los títulos han de ser mesiánicos y adopta la interpretación de H.W. Kuhn³⁶ seguida también por F. Cross³⁷ y J. Collins.

Collins alega que 4Q246 es una profecía escatológica presentada como la interpretación de una visión. Los paralelos se encuentran en los escritos apocalípticos judíos como el Libro de Daniel, y las características de las profecías acacias tendrían su fuente en este mismo texto³⁸. Otro estudioso, E.M. Cook, en opinión de Collins, intenta leer el texto como una profecía *ex eventu* de Antíoco III y su hijo Antíoco IV, pero arguye Collins que ningún seleúcida fue el rey de Siria y de Egipto³⁹. De esta manera y refiriéndose al paralelo más cercano de 4Q246 y, más concretamente la construcción de 4Q246 2:1 (“Será llamado Hijo de Dios”) se encuentra en Lc 1,32-35, donde los términos relevantes son explícitamente mesiánicos y, por tanto, la interpretación mesiánica del texto parece bastante probable⁴⁰. En opinión de F. García Martínez, este texto no ofrece la prueba no sólo de que la terminología de la “filiación” de Rey habría sido transferida al futuro Mesías, sino que el título “hijo de Dios” podría ser aplicado al Mesías sin necesidad de especificar su carácter de “ungido”⁴¹.

3. Personajes

Desde un primer momento los estudiosos se sintieron atraídos por la idea de que aquellos personajes individuales que aparecen en el Nuevo Testamento

³⁵ M. HENGEL, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion* (Philadelphia: Fortress, 1976), p. 45.

³⁶ H.W. KUHN, “Rom 1, 3f und der davidische Messias als Gottensohn in den Qumrantexten”, en: C. BURCHARD – G. THEISSEN (eds.) *Lesezeitschen für Annelies Findeiss* (Heidelberg: Wissenschaftlich-Tehologisches-Seminar, 1984), pp. 103-113.

³⁷ F. CROSS, “Notes on the Doctrine of the Two Messiahs”, en: C. BURCHARD & G. THEISSEN (eds.) *Lesezeitschen für Annelies Findeiss*, pp. 1-13.

³⁸ J.J. COLLINS, “The Background of “Son of God” Text”, *Bulletin for Biblical Research* 7 (1997), pp. 51-61, espec. 61.

³⁹ E.M. COOK, “4Q246”, *Bulletin for Biblical Research* 5 (1995), pp. 43-66.

⁴⁰ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, “Two Messianic Figures in the Qumran Texts”, en: D.W. PARRY & S.D. RICKS (eds.), *Currents Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls* (Leiden: Brill, 1996), pp. 14-40.

⁴¹ F. GARCÍA MARTÍNEZ, “La filiación en Qumrán: Entre el Antiguo y el Nuevo Testamento”, en: J.J. AYÁN CALVO, P. de NAVASCUÉS BENLLOCH, M. AROZTEGUI ESNAOLA (eds.), *Filiación: Cultura pagana, religión de Israel. Orígenes del Cristianismo* (Madrid: Trotta, 2005), pp. 169-190, espec. 188-189.

podrían haber jugado asimismo un papel importante en la literatura de Qumrán. De esta manera, tras títulos como Maestro de Justicia, Hombre de Mentiras o Sacerdote Impío se esconderían personalidades importantes para ambas literaturas. Sin embargo, nos encontramos con un problema principal: en la literatura de Qumrán no aparecen nombres propios aplicados a personajes concretos.

3.1. Juan el Bautista

De todos los personajes del Nuevo Testamento, el que parecía presentar más estrecha relación con Qumrán es Juan el Bautista. En el tiempo, la vida del Bautista coincide con el segundo período de la ocupación de Qumrán, que empieza durante el reinado de Herodes Arquelao (4 a.C – 6 d.C.) y dura hasta el 68 d.C. En el espacio, la vida y la actividad de Juan se desarrollan en el mismo desierto de Judá y en sus inmediaciones, esto es, en la misma área en que se mueve la comunidad de Qumrán⁴². Pese a todos estos datos, los textos de Qumrán no suministran ninguna información acerca de Juan el Bautista aunque nada tendría de extraño que éste hubiera pertenecido por algún tiempo a esta comunidad como ya hizo Flavio Josefo (*Vita* 2,10-11), que dice haber pasado algún tiempo entre ellos y lo mismo podría haber hecho Juan⁴³.

No obstante, la presencia de Juan entre la comunidad podría remontarse incluso a su infancia⁴⁴. No hemos de olvidar su origen sacerdotal (Lc 1, 5) y, si tenemos en cuenta las palabras de Flavio Josefo: “(...) los esenios (...) adoptan hijos ajenos todavía tiernos, la edad propicia para recibir sus enseñanzas; los consideran como de la familia y los educan en sus mismas costumbres” (BJ II,8,5), Juan habría podido ser uno de esos niños adoptados por los esenios⁴⁵, aunque llama la atención que ambos compartan un cierto distanciamiento con respecto al templo de Jerusalén.

Lc 1,18 nos ofrece un testimonio de primera mano puesto que nos describe a Juan el Bautista en el contexto del desierto incluso antes de comenzar su empresa como predicador, así como también lo hacen los evangelios de Mateo y Marcos (3, 2 y 1, 4 respectivamente), presentando el sacerdocio público de Juan de igual modo

⁴² A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, p. 254.

⁴³ J. TREBOLLE BARRERA, “Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrán*, p. 239.

⁴⁴ A.S. GEYSER, “The Youth of John the Baptist. A deduction from the break in the parallel account of the Lucan infancy story”, *Novum Testamentum* 1 (1956), pp. 70-75.

⁴⁵ A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, pp. 254-255.

y caracterizando su trabajo como una predicación de arrepentimiento, como asimismo hace Lc 3,3, donde encontramos “proclamando un bautismo de arrepentimiento para el perdón de los pecados”. A tenor de este punto hemos de indicar que tanto los evangelios⁴⁶ como los textos de Qumrán⁴⁷ se basan en Is 40, 3 para justificar la misión y predicación preparatoria para la venida inmediata del juicio divino en el desierto y la predicación de Juan era precisamente ésta, siempre marcada por la urgencia escatológica y por la necesidad de arrepentimiento antes de la llegada de la era mesiánica⁴⁸. Si Juan formó parte de la comunidad qumránica, debió de abandonarla en un momento dado para seguir su propio camino y dedicarse a predicar un bautismo de conversión a todos los judíos sin distinción ya que no establecía separaciones estrictas entre judíos, al contrario que los qumranitas⁴⁹.

El rasgo más destacado y que ha sugerido una mayor evidencia en las relaciones entre Juan y el grupo de la comunidad de Qumrán es, sin lugar a dudas, el bautismo. En Qumrán las inmersiones diarias de tres a cinco veces al día para purificar el cuerpo mostrarían ciertas concomitancias con el bautismo al que se refiere Juan si no fuera porque éste último guarda un carácter único, irrepetible e imprime carácter puesto que se realiza una sola vez en la vida y no se concibe como una serie. En Juan el bautismo tenía un carácter casi sacramental, signo de que Dios había perdonado las transgresiones del pecador una vez que éste había abierto el camino al perdón con el arrepentimiento interior y el propósito de la enmienda⁵⁰. La relación del bautismo con los pecados es común al bautismo de Juan y al de los esenios tal y como podemos ver en IQS 5, 13-14 y TQ, 55, Mc 1,4 y Lc 3,3.

Por otra parte, si recurrimos a criterios y argumentos de origen interno, podemos ver que existen fuertes paralelismos al lado de grandes diferencias. El ascetismo que rodea la persona y la vida del Bautista encuadra perfectamente en el marco de Qumrán. Según los Evangelios, su alimento eran “langostas y miel” (Mc 1, 6) y tampoco “comía pan ni bebía vino” (Lc 7, 33). Las leyes sobre los

⁴⁶ Mc 1,3; Mt 3,3; Lc 3,3-6; Jn 1,23.

⁴⁷ Regla de la Comunidad o *Serek ha-Yahad*, IQS 8, 12-16.

⁴⁸ J.C. VANDERKAM, *The Dead Sea Scrolls Today*, pp. 168-169.

⁴⁹ J. TREBOLLE BARRERA, “Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrán*, p. 240.

⁵⁰ A. PIÑERO, “Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento”, en: J. TREBOLLE BARRERA (coord.), *Paganos, judíos y cristianos*, p. 290.

alimentos del *Documento de Damasco* (12, 12-15) tratan de tres clases de comida, que coinciden fundamentalmente con las del Bautista. Filón refiere que la miel formaba parte de la comida frugal de los esenios (*Hypothetica* IX,11,8), no obstante, lo único que demuestran estas coincidencias es que estos alimentos eran habituales entre las gentes dedicadas a la perfección en el área en que se movían el Bautista y los esenios. Más aún, estos alimentos formaban parte del banquete sagrado (1QS 6, 4-6)⁵¹.

Como puede observarse, las similitudes entre los miembros de Qumrān y la figura de Juan el Bautista son notables pero así también lo son las diferencias que muestran. Por todo ello, podemos deducir que, si alguna vez Juan perteneció a esta comunidad y se mezcló en la vida comunal de sus miembros, más tarde abandonaría sin duda el lugar para proceder a su predicación en solitario ya que si su figura es comparable tanto en lo austero como en lo ascético a los esenios de Qumrān, sí se encuentra muy lejos del espíritu cerrado y sectario de éstos⁵².

3.2. Jesús de Nazaret

Como ya sucedió con Juan el Bautista, los textos tampoco hablan de Jesús de Nazaret aunque muchos han sido los estudios dirigidos a la identificación de éste como un miembro de la comunidad. Pese a estos esfuerzos bien es cierto que si los textos de Qumrān no poseen información acerca de este personaje, sí son una posible fuente de datos acerca de la época en la que vivió. Qumrān ha contribuido por ello de modo decisivo a todo un movimiento de “vuelta al Jesús histórico”⁵³.

Los paralelos que podrían trazarse entre Jesús y Qumrān se refieren a datos sueltos y aspectos concretos y nunca a líneas generales de actuación que pudieran identificarse como inequívocamente similares. En primer lugar, si hablamos de Jesús y su posible pertenencia a la comunidad de Qumrān, encontramos cierto parecido en la actitud que ambos mantienen con respecto a la riqueza. Jesús rechaza todo tipo de propiedad privada y advierte acerca del peligro de ésta mientras que la comunidad de Qumrān, por su parte, practica la comunidad de bienes. Tanto Filón de Alejandría como Flavio Josefo alababan la comunidad de bienes practicada por los esenios, siendo esta característica circunscrita al ámbito

⁵¹ A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos del Mar Muerto*, p. 255.

⁵² J. TREBOLLE BARRERA, “Los textos de Qumrān y el Nuevo Testamento”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrān*, p. 240.

⁵³ J. TREBOLLE BARRERA, “Los textos de Qumrān y el Nuevo Testamento”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrān*, p. 241.

judío y, en particular, a este reducido grupo. Este régimen comunal de bienes no se circunscribía exclusivamente a las posesiones materiales del neófito sino que también abarcaba las ganancias derivadas de sus trabajos asalariados, sin soslayar su sabiduría y riqueza intelectual. Esta propiedad transferida pasaba a ser de pleno dominio de la comunidad sólo cuando el neófito era admitido de pleno derecho una vez superadas las distintas fases y pruebas de su incorporación. Por otra parte, su riqueza era paralela a sus cualidades personales, siendo todas destinadas al servicio de la comunidad⁵⁴.

En segundo lugar, Jesús acompañaba sus curaciones y exorcismos con la imposición de manos sobre los enfermos y posesos. Los textos judíos de la época no relacionan la imposición de manos con la curación o el exorcismo, aunque un pasaje del *Génesis apócrifo* (1QGenap 20,22.29) sí establezca esta relación. La literatura mágica asirio-babilónica conoce esta práctica extendida seguramente en ambientes muy diversos y no sólo en el esenio, por lo que no cabe establecer con seguridad que Jesús fuera en este punto directamente deudor de los esenios⁵⁵.

En tercer lugar, la doctrina de Jesús en relación con la prohibición de divorcio puede equipararse con aquella que encontramos en el *Rollo del Templo* de la cueva 1 de Qumrán (1QRollo del Templo 57,17-19) y asimismo en el *Documento de Damasco* (4,20-21).

Otro punto de concordancia es el calendario solar como el utilizado por la comunidad esenia y Jesús. Dos calendarios coexistían en la época del Segundo Templo: el calendario solar, adoptado por los israelitas que posteriormente entró en conflicto con el calendario lunar, asumido por el judaísmo normativo de la época. El calendario seguido en Qumrán era el solar de origen sacerdotal. La adopción de uno u otro calendario era fundamental para el seguimiento y cumplimiento de ritos y fiestas y, de su correcta ejecución conforme a los preceptos de la *Tôrâh*, dependería el mantenimiento de la alianza y protección divina. Aquellos que no cumplían con el ritualismo prescrito por mor del seguimiento de un calendario equivocado, se situarían fuera del pacto y de la alianza⁵⁶. A esto hemos de añadir el

⁵⁴ B. THIERING, "The Biblical Source of Qumran Ascetism", *Journal of Biblical Literature*, 93:3 (1974), pp. 429-444, espec. 430.

⁵⁵ J. TREBOLLE BARRERA, "Los textos de Qumrán y el Nuevo Testamento", en: F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE BARRERA (eds.), *Los Hombres de Qumrán*, p. 242.

⁵⁶ Francisco JIMÉNEZ BEDMAN, "Comunidad de los esenios", en: J. VÁZQUEZ ALLEGUE (coord.), *Para comprender los Manuscritos del Mar Muerto*, pp. 35-50, espec. 44.

seguimiento por parte de Jesús de la *Tôrāh*, del que tenemos testimonios como el de Mt 5, 13, acerca de que jamás quebrantó su ley.

Sin embargo, pese a todas estas coincidencias, los argumentos en contra de la pertenencia de Jesús al movimiento esenio son más numerosos y de mayor peso que sus similitudes. En primer lugar, la idea del reinado de Dios, tan presente en la predicación de Jesús, desempeña un escaso papel en los documentos de Qumrān, al igual que en el Antiguo Testamento. Este concepto de reino de Dios no era particular ni de los esenios ni de Jesús pues se encontraba ligado a la tradición profética de Israel. En segundo lugar, la atención que Jesús presta a todo tipo de gentes como potenciales miembros de ese reino de Dios si, finalmente, se convierten lo distancia del ideario teológico de Qumrān, según puede observarse en el *Código de Damasco* (CD 15,15-17).⁵⁷ Por todo ello bien parece poco probable que Jesús hubiera sido un esenio y, mucho menos, un miembro de la comunidad de Qumrān, tan distanciada ideológicamente de las enseñanzas y doctrinas de Jesús.

Conclusión

Pese a que muchas sean las similitudes entre los corpus textuales del Nuevo Testamento y la literatura de Qumrān, no podemos pasar por alto el gran número de diferencias y la naturaleza que presentan. Por todas ellas podríamos pensar en cierto grado de interrelación entre los escritos de la comunidad de Qumrān y los neotestamentarios pero, lo cierto es, que ambos nacen en un clima de gran exaltación apocalíptica que los surte de características propias. Debemos buscar en el judaísmo pluriforme de la época del primer siglo la respuesta a las concomitancias que logremos vislumbrar con el fin de obtener una concepción clara acerca del ambiente teológico del que parten los puntos en común y cómo el cristianismo, en sus orígenes, empieza a formarse como un ente independiente que puede ser ubicado dentro de la historia de las religiones.

La literatura qumránica no es sino una muestra de la multiplicidad de concepciones teológicas que se desligan del judaísmo normativo de la época, de carácter y tendencia farisea, y cuya aportación al estudio del Nuevo Testamento es ofrecer un medio religioso comprensible para el surgimiento de aquél.

⁵⁷ A. PIÑERO, "Los manuscritos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento", en: J. TREBOLLE BARRERA (coord.), *Paganos, judíos y cristianos*, p. 294.

A pesar de que muchas han sido las líneas de investigación derivadas de los escritos de Qumrān y del Nuevo Testamento, debemos prestar atención a la que ya presentó F. García Martínez, la llamada 'recristianización' de los textos. A través de este plan de trabajo es posible trazar líneas de actuación que nos permitan contemplar la manera en la que el cristianismo se enraíza en la multiplicidad de elementos del judaísmo del siglo I d.C., judaísmo éste marcado por sus variados aspectos teológicos, a partir del cual nacen religiones con características propias.

Recibido / Received: 14/02/2009
Informado / Reported: 21/07/2009
Aceptado / Accepted: 16/12/2009