

Qumran en el marco de la historia

(INTRODUCCION A UNA CONSIDERACION HISTORICA DE LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO)

Por B. ESCANDELL BONET

1. LOS DESCUBRIMIENTOS DEL DESIERTO DE JUDA Y LA INVESTIGACION HISTORICA SOBRE LOS ORIGENES DEL CRISTIANISMO

El casual hallazgo de pergaminos en una cueva próxima al Mar Muerto en verano de 1947 por un pastor beduino, dejó en suspenso al mundo cuando en 1948 se conoció el dictamen técnico del doctor Trever y de Albright de que eran escritos bíblicos premasoréticos que aventajaban en mil años a los conocidos (1). La sospechada posibilidad de que estuvieran en contradicción con el contenido bíblico

(1) La antigüedad de los manuscritos fué el primer problema que se planteó a los especialistas. Se recurrió a todos los métodos de datación: desde el paleográfico hasta el del Carbono 14 y suscitó una verdadera polémica cronológica. Trever y Albright afirmaron desde el primer momento la antigüedad de los manuscritos, que otros negaban por completo. ALBRIGHT (en "Bulletin of the American School of Oriental Research" Supplementary Studies, núm. 10-12, pág. 59) los fechaba en el s. I a. de C. En estos estudios paleográficos había de destacar S. A. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts*, Londres, 1954, y el gran combatiente contra la validez de la datación por comparación paleográfica fué DRIVER, *New Hebrew Manuscripts*, en "Jewish Quarterly Review" (1949-50), 127 ss.

La datación por el método del Carbono 14 se aplicó a los trozos de tela que envolvían a los manuscritos. A. BAUCHAU, *Radioactivité et âge des manuscrits du desert de Judá*, en "Nouvelle Revue Theologique" (1950), p. 515-17; G. M. CROWFORD, *Linen Textiles from the Cave of Ain Feshkha in the Jordan Valley*, en "The Palestine Exploration Quarterly" (1951) 5-31.

Había de venir a dilucidar definitivamente la cronología las excavaciones arqueológicas de R. DE VAUX y HARDING, que corroboraron, por cierto, los resultados de los paleógrafos. Vid. sobre las indicaciones cronológicas de DE VAUX las notas (2) y (4) que siguen.

canónico y ello afectara de alguna manera a los fundamentos de las Sagradas Escrituras, sobre haber redoblado su interés, era acariciada por muchos y temida secretamente por otros, dentro del ámbito popular a que había trascendido la noticia.

Cuando las misiones científicas, dirigidas desde 1949 por el P. De Vaux y Mr. Harding, fueron excavando aquella región de Qumran y afloraron un material arqueológico inmediatamente relacionable con los textos encontrados, pudo saberse que los rollos pertenecían a la biblioteca de una comunidad judía pre-cristiana, cuya vida la Arqueología estaba resucitando. Después, sucesivas exploraciones fueron acrecentando el número de los manuscritos hallados y los materiales arqueológicos provenientes de diversas partes del desierto de Judá. Desde 1951 las cuevas de Muraba'at (a unos 20 kms. al S. de Qumran) proporcionaron textos y objetos que denunciaban allí un puesto militar de judíos sublevados. En Mird, entre Qumran y Muraba'at, trabajó una misión arqueológica de Lovaina, encontrando también nueva documentación. Esta actividad exploratoria ha sido incesante; se conocen ya unas veinte cuevas y más de cuatrocientos manuscritos. Y los descubrimientos siguen aumentando.

De esta manera, por casuales hallazgos y por excavaciones científicas, se ha venido disponiendo paulatinamente de importantes materiales, muchos de ellos referibles a tiempos inmediatamente anteriores al cambio de Era. Materiales (textos, arqueología) al fin y al cabo fuentes históricas. Cuyo estudio ha de arrojar alguna luz sobre el medio que precedió y rodeó el nacimiento del Cristianismo.

El Cristianismo, decía Marc Bloch, es una religión de historiadores: se basaba en textos históricos y el drama central del cristianismo transcurría a lo largo de la vida histórica de Jesús. En efecto, si por una parte es obra de Dios, por otra, ésta se realizó en un tiempo preciso, en un escenario geográfico concreto, pertenecientes ambos a nuestro planeta terreno. La comprensión de la esencia divina de Cristo y el análisis de los misterios implicados en el Cristianismo, evidentemente no pueden ser dictaminados con documentos humanos; pero sí hay posibilidad de estudio histórico analizando la "circunstancia" concreta escogida por la Providencia para la realización de Su idea: se puede examinar la constelación sociológica entre la que había de aparecer Jesús, conocer las tensiones políticas y re-crear mentalmente el marco sentimental judío en que iba a moverse Cristo; conocer, en suma, lo que Dios consideró el momento de la llamada "plenitud de los tiempos", las realidades temporales (geográficas, económicas, sociales, espirituales) de las que se sirvió la providencia para desarrollar Su programa de Redención.

Pues bien, algo de todo esto, que importa al conocimiento histó-

rico, aportan los manuscritos y las excavaciones del desierto de Judá. En efecto, datos sobre el judaísmo básico de que parte el Cristianismo, relativos a las tensiones sociales que agitaron el mundo judío precedente, referentes a los conflictos religiosos y a las penalizaciones históricas suscitados por el dominio de otros pueblos en Palestina, parecen resumirse en la existencia —conocida en nuestros días por vez primera— de una comunidad de monjes en Qumran. El historiador ya no podrá prescindir de su presencia y de su significación cuando enfoque la Historia espiritual de la Judea precristiana, o trate de descifrar las influencias históricas de que quiso echar mano la Providencia para acunar la obra del Hijo de Dios en la Tierra.

Sobre estos nuevos datos históricos se ha promovido una fuerte discusión religiosa; por lo mismo, tal vez la serenidad del historiador sea, además, útil en este momento en que se hallan polémicamente enfrentados el interesado sensacionalismo de algunos autores anticristianos proclamando a Qumran como la prueba histórica de que, en el espacio de un siglo, hubo dos Cristos, con dos Redenciones humanas, y otros estudiosos cristianos que, con un incomprensible miedo a los precedentes históricos (como si éstos pudieran derribar la Verdad) entienden han de combatir contra la importancia de Qumran.

Seguramente no sobrará nunca, en fin, reincidir en el intento de acercarse a las fuentes sólo a buscar simple información real, y tratar de emplazar a Qumran en el marco de su tiempo y de su valor histórico.

2. MANUSCRITOS Y EXCAVACIONES EN QUMRAN

¿Cuáles son concretamente los elementos básicos que habrá de manejar el que se emplee en un estudio histórico de Qumran? Afortunadamente son de los dos tipos requeridos por el historiador de la Antigüedad: fuentes literarias y fuentes arqueológicas, manuscritos descubiertos y materiales procedentes de las excavaciones practicadas. Desde el punto de vista heurístico —fuentes— Qumran se acerca al ideal del historiador, pues ha proporcionado posibilidad de excavaciones sobre las ruinas de un complejo arquitectónico y, a la vez, ha ofrecido al historiador documentos que hablan precisamente de la vida que llevó una comunidad humana instalada en el edificio ahora en ruinas. Veamos cuáles son los indicados materiales.

a) *Excavaciones en el Khirbet Qumran.*

Las primeras excavaciones se practicaron en la cueva donde los beduinos hallaron los primeros rollos (cueva primera de Qumran, en

notación abreviada y ya generalizada "1Q"), y en las ruinas ("khirbet" Qumran) de habitación humana que se hallan a un kilómetro de distancia de ella. Los especialistas que dirigieron los primeros trabajos en ambas fueron el P. De Vaux, rector de la Escuela Bíblica francesa, y Mr. Harding, jefe del Servicio Jordano de Antigüedades; es curioso señalar que en aquellas exploraciones de 1949, no relacionaron los hallazgos de la cueva con los del Khirbet, que eran consideradas ruínas romanas (2). Sería dos años después cuando tal relación, intuída por Khale (3), había de verse confirmada por las sucesivas campañas arqueológicas de los mismos De Vaux y Harding con el concurso del Museo Palestinese. El P. De Vaux contaría luego, en sucesivos artículos publicados en la "Revue Biblique", el curso de aquellas excavaciones y sus resultados.

La primera campaña intensiva la realizaron en 1951 (4): se excavó un edificio rectangular de unos 40 m. de largo, las cisternas ligadas por un acueducto con el valle que las surtía, las dependencias anejas al edificio. Entre los objetos de uso cotidiano, las vasijas encontradas adquirieron una importancia especial: al presentar ejemplares idénticos a los que en 1Q tenían rollos, la relación entre las ruinas y la cueva fué ya indiscutible; y por otro lado, al ofrecer una tipología completísima de la cerámica de la época herodiana, proporcionaba un precioso dato cronológico. Fueron, sin embargo, las piezas monetales encontradas las que perfilaron una cronología más precisa: monedas de Herodes (37-4 a. C.), Augusto (29 a. C.-14 d. C.), Tiberio (14-37), Agripa (41-44), Claudio (41-54). Importantísimas también fueron las conclusiones que ofrecía la necrópolis aneja: una distribución jerárquica en las sepulturas (denotando una triple distinción estamental) y la presencia de esqueletos de mujeres entre otros pertenecientes a individuos de tipo armenoide, cuya vida media podía deducirse oscilando alrededor de los cincuenta años.

En 1952 se llevó a cabo una segunda exploración, esta vez general, que comprendía toda la región de Qumran (5). Fué realizada sobre un plan de cooperación de varias instituciones: Escuela Francesa de Arqueología, Museo Palestinese y Escuela Americana de Investigaciones Orientales. El trabajo fué fructífero: se hallaron diversas grutas con muestras cerámicas semejantes a las del Khirbet

(2) P. R. DE VAUX, "Revue Biblique" (1949), p. 586, nota 2. Por aquel entonces el autor fechó la cerámica encontrada en la Cueva número 1 de Qumran como de época helenística (pág. 587).

(3) Vid. "Vetus Testamentum" (1951), página 41.

(4) P. DE VAUX, *Fouille au Khirbet Qumrán*, RB (1953), 83-106. Aquí rectificó su primera cronología y consideró la cerámica como del s. I de nuestra Era (pág. 104).

(5) P. DE VAUX, *Exploration de la région de Qumrán*, RB (1953), págs. 540-561.

y sobre todo dos cuevas más de Qumran: la 2Q y la 3Q, que proporcionó las famosas planchas de bronce, cuyo satisfactorio desenrolle había de producir investigaciones previas sobre manejo de cobre oxidado y había de resolver, por fin, ingeniosamente un inglés, según cuenta Marco Allegro (6). Aquel mismo año y al margen de las exploraciones científicas, los beduinos localizaron otras cuevas: 4Q, 5Q, 6Q. Aquel año de 1952, en resumen, había significado un paso insospechado.

Las campañas que en años sucesivos se realizaron sin interrupción, se concretaron sobre Khirbet Qumran e iban a perfilar los hallazgos y las deducciones, de los que el P. De Vaux siguió informando al mundo científico (7). Se batió paulatinamente el terreno y se reveló un complejo arquitectónico cuya habitación por una comunidad de religiosos se escalonaba en tres tiempos o estratigrafías. Se exhumó una edificación con una serie de estancias —situadas como alrededor de un patio central irregular— cubriendo una superficie de unos 1.110 metros cuadrados; uno de los cuerpos del edificio —el del NO— debió presentar aspecto de fortaleza, como atestiguan sus gruesos muros y contaría con planta y piso, la primera seguramente almacén; otra parte de este conjunto primitivo —S. O.— presentaba un cuerpo casi cuadrado, una de cuyas mitades estaba dividida en compartimentos, y la otra mitad constituía una gran sala rectangular, que por su tamaño puede suponerse lugar donde se reunía el capítulo general; sobre este cuerpo bajo había un piso superior con estructura parecida. A aquella misma estratigrafía pertenecen unas cisternas, seguramente para abluciones rituales. Al S. de este conjunto de cuerpos edificados, una gran estancia rectangular de considerable longitud, con el suelo inclinado. Y en todas partes hallazgos monetales.

La habitación humana de todas estas estancias primitivas debió terminar por un terremoto, que resquebrajó —según todavía se ve— los edificios, las cisternas y escaleras y hundió los pisos. El seísmo debió ser el que sacudió Judea, según noticias de Josefo, en la primavera del año 31 a. C.

La siguiente estratigrafía denota una segunda ocupación humana, semejante a la anterior, que amplió las construcciones y modificó algunas de las anteriores. En la campaña de febrero-abril de

(6) El Prof. Allegro, uno de los destacados científicos que tiene a su cargo el estudio de manuscritos de Qumran, redactó una obra de conjunto e interpretación divulgadora, que ha sido traducida al español: JOHN MARCO

ALLEGRO, *Los manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, Aguilar, 1957.

(7) P. DE VAUX, *Fouilles au Khirbet Qumrân*, RB (1954), pág. 206-236.

1954, se excavaron las partes situadas al sur de la zona edificada de las primeras excavaciones. Tal vez la estancia más destacada sea la sala rectangular, que está situada al sur de las mencionadas cisternas: es la mayor de todo el Khirbet; mide 22 m. de largo, por cinco de ancho y comunica con un anejo, situado en sentido perpendicular a ella, de 12 m. de largo, por cinco de anchura. Allí debieron celebrarse las reuniones sagradas de toda la comunidad, seguramente los ágapes rituales, y la indicada dependencia aneja apareció como depósito de la vajilla empleada en estas comidas, atestiguadas por restos de los animales sacrificados. En esta sala de reuniones sagradas se aprecia un reducido espacio embaldosado, que debía señalar el lugar de honor que ocupaba el miembro principal del oficio sagrado.

En la campaña de 1955 se trabajó excavando un sector concreto del conjunto arquitectónico del Khirbet: el situado al oeste y S. E. de todo lo que hemos descrito anteriormente. En él se encontró la cerámica más antigua que proporcionó el Khirbet, con lo cual se concluyó que este sector periférico era el primero en cronología. Pudo indentificarse una serie de departamentos laborales como hornos, silos, cisternas, trazas de instalaciones de fundición, y en el S. E. una instalación completa de ceramistas (8); junto a la gran cisterna —visible ya antes de excavar el Khirbet— se apreció un cercado de piedra donde se preparaba la arcilla, un lugar contiguo para el amasado, el emplazamiento del torno de alfarero, y, en frente, dos hornos de diferente tamaño para las piezas grandes y las pequeñas, respectivamente.

Al final de esta estratigrafía se comprobó una capa de cenizas y otros restos, que indicaba un incendio y lucha en el edificio, que supuso el capítulo final de la historia de la comunidad en el Khirbet Qumran.

En resumen, se había excavado el interesantísimo complejo industrial y se pudo estudiar la serie de instalaciones que hicieron de Qumran un centro casi autárquico, a modo de los núcleos de vida monacal posteriores.

Por último, una nueva estratigrafía revelaba un momento de ocupación humana de carácter totalmente distinta: los edificios reciben una nueva distribución, la función ritual de las cisternas pasa a ser meramente práctica, y una forma de vida laica, en suma, se evidenciaba en todas las dependencias.

(8) P. DE VAUX, *Fouilles de Khirbet Qumrán*, RB (1956), vid. pág. 543-544.

(9) P. DE VAUX, *Fouilles de Khirbet Qumrán*, RB (1956), p. 565-569.

Este es el cuadro sintético y general de varias campañas de excavaciones metódicas y de hallazgos en Khirbet Qumran (10).

b) *Exploraciones en las cuevas de Qumran.*

Como era natural, los primeros trabajos científicos —que precedieron a las primeras excavaciones del Khirbet— se encaminaron al examen de la cueva donde los beduínos habían encontrado los rollos. En 1949 fué cuando el P. De Vaux y Mr. Harding dirigieron la primera excavación de la cueva número 1 de Qumran (1Q), situada a 12 km. de Jericó y a unos 2 de la orilla occidental del Mar Muerto (11).

“1Q” es una cueva natural de 8 m. de profundidad por 2 de anchura. En ella se encontraron restos cerámicos, trozos de lino pegados a pedazos de pergamino y unos 600 fragmentos diminutos de papiro y piel con escritura. Las conclusiones de los arqueólogos fueron importantes desde el primer momento, aunque los descubrimientos posteriores obligaron a rectificar algunas de ellas, principalmente las relativas a la cronología de la cerámica, sobre la que se operaba de manera especial para hallar una primera datación. Se encontraron cacharros romanos —indicio de que la cueva había sido violada— y unas cincuenta vasijas idénticas a las que habían proporcionado rollos escritos en su interior, y que el P. De Vaux consideró entonces de época helenística (12); con posterioridad fueron rebajadas considerablemente al siglo I de nuestra Era por el mismo arqueólogo (13).

De Vaux creyó que estas jarras alargadas, con tapa que ajusta perfectamente, habían sido fabricadas para la exclusiva conservación de los rollos; diversos textos que él aducía, relativos a prácticas semejantes, parecían confirmarlo (14). Luego, al encontrarlas entre los objetos domésticos del Khirbet Qumran, cambió de opinión, pensando que la presencia en ellas de documentos escritos era circunstancial y relacionable con un momento de peligro que aconsejara salvar los manuscritos (15). Pero otros autores, como André Parrot, por ejemplo, siguen sosteniendo la primera opinión, sobre la base de la forma

(10) Se han hecho numerosos resúmenes del proceso de los descubrimientos en general del desierto de Judá. Son de destacar: G. VERMES, *Les manuscrits du Desert de Juda*, Tournai, 1953; A. VINCENT, *Les manuscrits hébreux du désert de Juda*, París, 1955 (hay trad. española, 1956). A. G. LAMADRID, *Los descubrimientos de Qumran*, Madrid, 1956; J. M. ALLEGRO, *Los Manuscritos del Mar Muerto*, Madrid, Aguilar, 1957.

(11) Puede verse un mapa de los lugares famosos de los hallazgos en JOHN MARCO ALLEGRO, *op. cit.*, pág. 36.

(12) DE VAUX, *RB* (1949), pág. 587.

(13) P. DE VAUX, *RB* (1953), pág. 104.

(14) DE VAUX, *RB* (1949), 593.

(15) *RB* (1953), pág. 104; BARTHELEMY-MILIK, *Q. Cave I*, pág. 13.

funcional de la vasija y del hecho de que tal tipología cerámica jamás se ha encontrado en ninguna otra parte de Palestina (16).

Aquella exploración de 1Q, por otro lado, permitió que los fragmentos diminutos de manuscritos encontrados en la cueva pudieran ser reintegrados a su sitio original, que era los pergaminos vendidos por los beduínos, lo cual venía a ser, de paso, una confirmación de la autenticidad de los manuscritos comprados a los nativos.

En 1952, a raíz de la citada exploración mancomunada de varias instituciones por toda la región de Qumran, se descubrieron otras veinticinco cuevas, algunas de ellas con restos cerámicos y otras con documentos escritos: la 2Q, encontrada por los beduínos y la 3Q hallada por los arqueólogos; en esta última se encontraron las indicadas tres planchas de cobre, de 80 por 30 cms., estudiadas por Kuhn (17) y leídas luego por Milik, según la versión del cual en ellas se señalan unos setenta lugares de los alrededores de Jerusalén, en los que el monasterio tenía escondido su tesoro. La 6Q que descubrieron los beduínos procuró unos fragmentos manuscritos de enorme interés, pues se trataba de copias del conocido "Documento de Damasco", lo cual fué prueba definitiva de una estrecha relación entre la comunidad "damascena" y la de Qumran.

En septiembre de aquel mismo año de 1952, se encontró la famosa cueva 4Q, que es el depósito que ha proporcionado mayor cantidad de manuscritos, pues sobrepasa considerablemente en número a cualquier otro de los encontrados. Según F. M. Cross (18), sólo los textos bíblicos —cuya edición estará a su cargo— están representados por más de sesenta manuscritos diferentes y, sin embargo, el material más considerable lo constituyen manuscritos extrabíblicos, como ha puesto de relieve su clasificador, el prof. John Marco Allegro, de la Universidad de Manchester, a cuyo cargo correrán los comentarios del material de esta cueva (19). Paralelamente a estas exploraciones de la 4Q, se encontró la 5Q, que también proporcionó manuscritos, aunque en estado harto peor de conservación.

Tres años después había de completarse considerablemente el conocimiento de las cuevas de Qumran. En la primavera de 1955 aparecieron las grutas que llevan la nomenclatura 7Q, 8Q, 9Q, 10Q, que también proporcionaron algunos fragmentos manuscritos. En 1956 pudo localizarse otra cueva, que lleva ahora la notación 11Q.

(16) A. PARROT, *Syria* XXXII (1953), pág. 339-340. Le sigue en esta cuestión I. BEN DOR, "American Journal of Archaeology" (1957), pág. 181-182.

(17) KHUN, "Revue Biblique" (1954).

(18) "Biblical Archaeology" (1954).

(19) J. M. ALLEGRO, *The Expository Times*, junio, 1952, p. 262. Vid. del mismo autor la obra citada en la nota 6.

Las cuevas 2Q, 3Q, 5Q y 6Q, suelen denominarse comúnmente "pequeñas grutas" en la terminología consagrada.

c) *Manuscritos y ediciones.*

El hallazgo de manuscritos en el desierto de Judá fué el más espectacular y valioso, hasta el punto de que Albright no dudaba en calificarlo del descubrimiento más importante de los tiempos modernos (20). De pronto se tenía en las manos textos bíblicos que en antigüedad superaban a los más antiguos en un milenio; de repente, se poseían escritos en lengua original que sólo habían llegado hasta nosotros en versiones traducidas; insospechadamente aparecían de aquella manera documentos que iban a informar sobre los tiempos inmediatamente anteriores a Cristo y contemporáneos a El. Desde el punto de vista de las Sagradas Escrituras, la importancia era decisiva; sabido es que las traducciones típicas del AT, basadas en manuscritos del s. IX y X de nuestra Era, provenían directamente del espíritu del famoso Sinodo de Jamnia (alrededor del año 95 d. C.), que para unificar el texto bíblico acordó escoger una de las diversas versiones que circulaban; provenían también de la labor realizada, siguiendo el indicado espíritu, por los masoretas (sistematizadores de la tradición = "massorah") en el s. VII al fijar un texto y su pronunciación (que por tratarse de lenguas avocálicas equivalía a fijar su interpretación), que había de ser base de las ediciones actuales de la Biblia hebrea y de sus traducciones; pues bien, los descubrimientos del Mar Muerto venían a traer textos premasoréticos, ejemplos de recensiones anteriores a la unificación que, por cierto, han supuesto una de las más luminosas confirmaciones de nuestros textos canónicos. Para el historiador, los manuscritos encontrados eran fuentes inapreciables para el conocimiento de la espiritualidad judía precristiana y el naciente cristianismo, e implicaban la posibilidad de compulsar indirectamente tiempos sobre los que no abundaban sobremanera los documentos históricos. Desde el punto de vista paleográfico, aparecía la cursiva hebrea, de la que no se tenían muestras.

El plural interés que estos documentos poseían fué, en suma, tan considerable que, si interesaban a sectores científicos amplios, trascendió también la esfera científica para conmover incluso al hombre de la calle.

Desde que se encontraron los primeros rollos, muchas veces se han contado los apasionantes descubrimientos del Mar Muerto (21).

(20) ALBRIGHT, en *BASOR*, 110, pág. 2.

(21) Además de las obras citadas en la nota 10, pueden verse los trabajos de F. PEREZ CASTRO, *Los manuscritos del Mar Muerto*, en

"Sefarad" (1951), pp. 115-153, (1952), 167-197; G. LAMBERT, *Les manuscrits découverts dans le Désert du Juda* en *NRT* (1949).

Prescindiendo del atractivo anecdótico, cabe indicar sucintamente los materiales aparecidos. En 1947, como se ha dicho, los beduínos encontraron tres rollos que, a través del consabido mercado de antigüedades, fueron a parar al convento sirio de Jerusalén; se trataba de un rollo completo de Isaías, de la llamada "Regla de la Comunidad" y de un comentario a Habacuc; después de una serie de vicisitudes —que están relacionadas también con la coetánea partición política de Palestina (29. XI. 1947) entre árabes y judíos—estos manuscritos tuvieron que emigrar hacia Estados Unidos. A la vez, estos mismos monjes sirios habían hecho visitas por su cuenta a la cueva y encontrado otros pergaminos, tres de los cuales eran un fragmento de Isaías, una colección de salmos extrabíblicos y un curioso manuscrito titulado "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas"; este lote, tras pintorescas aventuras, fué adquirido por el profesor Sukenik, rector de la Universidad Hebrea, y también al cabo habían de ser adquiridos por Israel, unos años después (febrero 1955), los indicados tres rollos en posesión de la comunidad siria y en viaje por Estados Unidos, juntamente con un cuarto que se venía identificando con el apocalipsis de Lamec, pero que resultó ser un comentario al Génesis, caps. XII-XV. De esta manera, el primer lote de manuscritos descubiertos está íntegro en la Universidad Hebrea (22).

Como ya queda en cierta manera indicado, las demás cuevas de Qumran proporcionaron otros documentos, singularmente la 4Q, la más abundante en ellos, con lo cual, en total, se poseen más de 400, y sin duda irán aumentando. Sería enojoso una enumeración detallada—que el lector puede ver en la obra de A. G. Lamadrid (23)—de la numerosísima literatura bíblica aparecida; basta sin duda a nuestro objeto indicar que se poseen manuscritos representativos de todos los textos bíblicos paleotestamentarios. Sí conviene, en cambio, citar las ediciones generales de estos materiales, para dedicar luego un párrafo aparte a los manuscritos que tienen un valor más concreto para el historiador.

La edición general de todos los manuscritos del Mar Muerto, está siendo realizada por un equipo de destacados especialistas dirigidos por De Vaux y Harding, que comprenderá una serie de tomos con el título general y común de *Discoveries in the Judean Desert*. Por lo que se refiere a los manuscritos de Qumran en concreto, podemos indicar: el tomo I ha estado a cargo de D. Barthelemy y J. T. Milik y lleva y el título *Qumran Cave I*, Oxford, 1955; los materiales de

(22) A. G. LAMADRID, *op. cit.*, pág. 27 y 77 sgtes. Permenorizadamente el propio SUKENIK relata la compra en *The Dead Sea*

Scrolls of the Hebrew University, Jerusalén, 1955, pág. 13.

(23) A. G. LAMADRID, *op. cit.*, p. 84 ss.

2Q, 3Q y 6Q, han sido puestos a cargo de Maurice Baillet, prof. del Instituto Católico de Toulouse; en relación con los manuscritos de la 4Q: los materiales bíblicos serán editados por F. M. Cross, del "McCormick Theological Seminary" de Chicago, y Patrik Shehan, profesor de la Universidad Católica de Washington, el prof. Allegro, de la Universidad de Manchester, tiene a su cargo los comentarios bíblicos y el prof. Starcky prepara el estudio del material extrabíblico. (La "Revue Biblique" ha publicado últimamente un resumen del estado actual de estas ediciones (24).

Además de esta colección general de textos, cabe señalar la publicación, por otra parte, del lote que posee la Univ. Hebrea de Jerusalén; ha sido preparada por E. L. Sukenik: *Megillôt Genuzôth*, Jerusalén, vol. I (1948), vol II (1950); Sukenik hizo al poco una nueva edición, conjunta del Instituto Bialik y la Universidad Hebrea, publicada en Jerusalén, 1954, y que fué vertida al inglés con el título *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalén, 1955.

Hay que anotar también la edición de estos materiales hecha por especialistas norteamericanos cuando parte de los manuscritos de la Universidad Hebrea todavía estaban en poder de los monjes sirios: M. Burrows, J. C. Trever y W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, New Haven, vol I (1950), vol II (1951).

Además de estas colecciones generales de textos, publicadas o en vías de serlo, muchos de los fragmentos vieron la luz antes en las revistas especializadas: BASOR, RB, especialmente (25).

Desde el punto de vista histórico propiamente dicho, los documentos de Qumran de mayor interés son: la "Regla de la Comunidad", la "Regla de la Congregación", el "Comentario a Habacuc", el "Documento de Damasco", la "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas".

La "Regla de la Comunidad", también llamado "Manual de Disciplina", se encontró en 1Q y 4Q, y la componen 11 columnas. Las ediciones más destacadas son: la edición hebrea hecha por A. M. Habermann (26), la de D. Barthelemy-J. T. Milik (27), la ed. latina de T. J. Milik (28), la ed. inglesa de W. H. Brownlee (29), la fran-

(24) *Le travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrán*, "Revue Biblique" (1956), págs. 50-67.

(25) Así de 2Q el texto extrabíblico "Descripción de la Nueva Jerusalén", puede verse en RB (1955), p. 222; cuatro fragmentos del Eclesiastés encontrados en 4Q fueron publicados en BASOR, 135 (1954), 20-28; dos fragmentos de Isaias también hallados en 4Q salieron en BASOR, 135 (1954), 28-32; dos fragmentos del Deuteronomio (XXII, 8, XXXVII-XLIII) de

la misma procedencia, en BASOR, 136 (1954), págs. 12-15, etc., etc.

(26) A. M. HABERMANN, *'Edah we 'Eduth*. Jerusalén, 1951, en que figura el texto vocalizado.

(27) D. BARTHELEMY - J. T. MILIK, *Qumran Cave I (Discoveries in the Judaean Desert, t. I)*. Oxford, 1955, pág. 107-111.

(28) *Manuale Disciplinae* en VD (1951), 129-158; cit. por Lamadrid, *op. cit.*, pág. 398.

(29) *The Dead sea Manual of Discipline. Translation and Notes*, New Haven, 1951.

cesa de G. Lambert (30); en español se poseen versiones debidas a A. G. Lamadrid (31) y Albert Vincent (32). El Manual de Disciplina es el relato detalladísimo de la vida interior de la Comunidad de Qumran, el reflejo de las normas conventuales, penales, de la organización completa de Qumran, el texto que relata la vida de aquel conjunto de hombres y da plenísimo sentido a cada una de las dependencias exhumadas por la arqueología.

La Regla de la Congregación (cuerpo compuesto de hombres, mujeres y niños, con su jefe civil) puede verse editada por D. Barthelemy y J. T. Milik (33) y basado en esta edición hizo una traducción castellana A. G. Lamadrid (34).

El llamado Documento de Damasco está repetidamente representado en los hallazgos de Qumran; el primitivo Documento de Damasco se encontró en una "ghenizáh" (depósito de manuscritos viejos que por respeto no pueden destruirse) de El Cairo en 1897 y fue publicado en 1910 (35). En la 4Q fueron encontrados varios manuscritos que reproducían partes importantes del mismo. A. M. Habermann hizo una edición hebrea con vocalización (36) y Lamadrid incluye una versión española (37).

El "Comentario de Habacuc" es importante para el historiador porque el comentarista refiere el texto profético a sucesos coetáneos que aunque mantiene velados por completo, la buscada conexión permite rastrear posibles acontecimientos históricos de la época que afectaran a la Comunidad y así seguir un poco la vida de la misma (38). En él se encuentra la alusión a la invasión de un enigmático pueblo que llama "kittim", base de tantas conjeturas, lo mismo que las referencias al "sacerdote impío" del mismo texto. Las principales ediciones son las de A. Dupont-Sommer (39) y M. Delcor (40).

De Delcor es la principal y más autorizada versión francesa de la "Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas" (41), que puede también verse en inglés en la publicación citada de los manuscritos de la Universidad Hebrea (42).

(30) G. LAMBERT, *Le Manuel de Discipline du Désert de Juda Etude historique et traduction intégral*, "Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia", ser. II, fasc. 23; hay separata, París, 1951.

(31) *Op. cit.*, pág. 268-302, hecha sobre la de BARTHELEMY-MILIK citada.

(32) *Manuscritos del desierto de Judá*, Madrid, 1956.

(33) *Qumran Cave I*, cit., pág. 111 ss.

(34) *Op. cit.*, pág. 303-307.

(35) Deberá verse el estudio del F. LA-GRANGE, *La secte juive de la Nouvelle-Aliance au pays de Damas*, RB (1912), 212-240.

(36) En la obra cit. en la nota 26.

(34) *Descubrimientos de Qumran*. Madrid, 1936, pp. 308-345.

(30) JOHN MARCO ALLEGRO afirma que para el comentarista de Qumran cada palabra de la Escritura "estaba preñada con la significación de su tiempo". *Op. cit.*, 1937, p. 120.

(39) A. DUPONT-SOMMER, *Le "Comentaire d'Habacuc" decouvert près de la Mer Morte. Traduction et Notes* en "Revue de l'Histoire des religions" (1950), 129-176.

(40) DELCOR, *Les manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc*, París, 1951.

(41) En "N. Rev. Th" (1955), 372-399.

(42) Jerusalén, 1955.

3. ORIGEN HISTORICO DE LA COMUNIDAD DE QUMRAN

Quedan señaladas fuentes literarias y arqueológicas relativas a Qumran. Sobre ellas, dos iniciales problemas polarizan inmediatamente la atención del historiador: cuándo apareció, por qué nació Qumran. Es decir, problema cronológico por un lado; problema histórico de origen, por otro. Con su instrumento típico de trabajo—la crítica histórica—tiene que abordarlos, necesariamente, el historiador para intentar hacer en ellos alguna luz.

a) *El problema cronológico de la aparición de Qumran.*

Desde los días iniciales de los descubrimientos, la cronología se planteó como la primera incógnita en todos los campos: paleográfico, histórico, arqueológico. Por lo que se refiere a la cronología histórica de Qumran, faltos de datos explícitos en los textos descubiertos, la Arqueología suministró las fechas esenciales, en especial los hallazgos monetales (43). El P. De Vaux al cabo de sus trabajos pudo sistematizar la cronología de la vida comunitaria en el Khirbet en tres períodos: 1.º Período inicial de construcción del edificio probablemente en tiempo de Juan Hircano (134-104 a. C.) e instalación de la comunidad que viviría allí hasta el año 31 a. C. en que sobrevino el terremoto descrito por Josefo; 2.º Deshabitado durante el reinado de Herodes el Grande (37-4 a. C.), Qumran volvería a ser reconstruido y habitado por la misma comunidad desde el 4 antes de C. hasta el año 68 después de C., cronología que se deduce de las monedas encontradas. 3.º Ocupación romana del Khirbet en el año 68 a consecuencia de la Primera Revolución Judía. Acaba la vida de la Comunidad cuando se instala en el edificio la legión X (44).

Esta cronología de base arqueológica no debe perderse de vista porque proporciona un sólido esquema al señalar límites extremos en los que hay que moverse. Pero ello no libera al historiador de examinar los textos a través de la crítica histórica en busca de datos que pudieran contrastar, precisar o aumentar aquellas fechas suministradas por la Arqueología.

¿Ofrecen estos datos cronológicos los textos de Qumran? ¿Qué alusiones de época hay y hasta qué punto es clara su interpretación que pudiéramos considerar seguras las fechas deducidas? Estos problemas, generales en toda cuestión de interpretación histórico-crono-

(43) El P. DE VAUX presentó una lista de las monedas encontradas, especificando la cronología, en su art. de la *RB* (1934), páginas 206-236. Lista reproducida en LAMADRID, *op. cit.*, pág. 72.

(44) Puede verse el resumen que hace LAMADRID, *op. cit.*, 199-200; y J. M. ALLEGRO, *op. cit.*, 1957, pág. 117-118.

lógica de un texto, se agravan en nuestro caso por el hecho de que los manuscritos de Qumran son—como subrayó el P. De Vaux—“voluntariamente enigmáticos” (45). Ello no obstante, señalemos que el Documento de Damasco—del que como se recordará se encontraron fragmentos en Qumran—ofrece cronología absolutamente precisa: se afirma aludiendo a la comunidad, que Dios hizo brotar la raíz de una nueva planta “trescientos noventa años después de haber sido entregados en manos de Nabucodonosor, rey de Babilonia” (46). Puesto que, como es sabido, la toma de Jerusalén por Nabucodonosor II fué en junio del 587 y el comienzo de la cautividad de Babilonia en 586, la fecha que se deduce de esta mención del texto es la del año 196 a. C. Ahora bien, ¿qué valor tiene esta fecha? Por una parte, a nadie se le escapa que en todo caso, siempre sería hipotética la validez de esta cronología para Qumran, puesto que hipotética es la identificación que hacen algunos de la comunidad exilada en “Damasco” y la de Qumran (47). De ser cierta la identificación, este texto colocaría el nacimiento de Qumran en el concreto año 196 a. C. Sin embargo, algunos autores que se han ocupado del problema cronológico que plantea el Documento de Damasco, como Lagrange, Vermés, A. Bertholet (48), han hecho desconfiar del valor cronológico de este pasaje observando que la cifra 390 tenía un valor simbólico (49), tal como se vé empleada en Ezequiel (IV,5), y por otro lado G. Vermés recuerda (aduciendo ejemplos de errores cronológicos) que los autores judíos desconocían con precisión las fechas históricas. En consecuencia, la utilidad de la fecha contenida en este documento hallado en Qumran queda en entredicho en virtud de las consideraciones críticas hechas en su torno. Ya veremos más adelante cómo el estudio de los hechos que pudieron dar nacimiento a Qumran parece indicar una data más rebajada.

También se ha acudido al texto del Comentario de Habacuc para extraer soluciones a problemas cronológicos intentando interpretar las alusiones a hechos históricos exteriores que contiene (se estudian como tales hechos más adelante). Pero hay que indicar que por aquel carácter voluntariamente enigmático, tales alusiones—la de la actuación inicua de un “sacerdote impío”; la de la amenaza de invasión del pueblo de los “kittim”—sobre ser tan veladas que sólo pueden ofrecer conjeturas y no datos positivos, pertenecen naturalmente a la fecha de composición del texto, fecha que, para el caso del Comen-

(45) *RB* (1915), pág. 631.

(46) *DD*, col. I, lín. 5-6.

(47) Esta identificación parte de la base de que “Damasco” puede ser palabra figurada para designar lugar de exilio simplemente, tal como se emplea en Amós, V, 27 y Zacarías, IX, 1.

(48) A. BERTHOLET, *Zur datierung der Damaskus-Schrift*, en “*Zeitschr. für Alttest. Wiss.*” (1929), pág. 36-37, cit. por G. VERMÉS, *op. cit.*, not. 57.

(49) Vid. LAMADRID, *op. cit.*, pág. 203.

tario de Habacuc, ha sido señalada por el especialista S. A. Birnbaum (50) entre 75 y 50 a. C.; en consecuencia no puede aducirse este texto, como se venía haciendo, para determinar la cronología inicial de Qumran.

En resumen, el problema cronológico sigue impreciso; sin embargo, se aprecia que textos y arqueología coinciden en fechas muy generales y ello permite afirmar que no debe estar muy alejado de la realidad considerar la fecha de nacimiento de Qumran como situada alrededor de mediados del siglo II antes de Cristo. Va a seguir ahora el estudio de la posible situación histórica que creara Qumran; el análisis que se haga equivaldrá, de paso, a un intento de mayor precisión en el problema cronológico del nacimiento de Qumran.

b) Explicación histórica del nacimiento de Qumran.

Si antes de seguir recopilamos sumariamente los elementos manejados hasta ahora, observamos que de esta tarea nos quedan como datos adquiridos: 1.º, una comunidad judía vivió en Qumran una vida religiosa apartada; 2.º, algunos documentos de la biblioteca, dispersos en cuevas naturales, son una explícita fuente que permite conocer el régimen de vida de aquella comunidad; 3.º, las excavaciones arqueológicas practicadas ilustran también este conocimiento; 4.º, textos y arqueología parecen precisar como de mediados del s. II antes de Cristo la iniciación de este fenómeno de vida comunitaria, que duraría hasta el año 68 después de Cristo.

Ahora bien, estas precisiones, con ser importantísimas, no comportan, sin embargo, explicación alguna para una cuestión fundamental: por qué nació esta comunidad religiosa judía, qué razones históricas pudieron provocar aquel fenómeno de vida comunitaria en Qumran. Interrogantes que si han de promover una contestación sólo puede alcanzarse a través de unas consideraciones de crítica histórica: la labor arqueológica señala sólo estratigrafía, cronología, relaciones; los textos son explícitos por lo que se refiere a la vida interior de la Comunidad y no aluden a la cuestión originaria. Sólo la crítica histórica, el examen de los acontecimientos coetáneos puede intentar dar, pues, una explicación satisfactoria del básico problema de los orígenes de Qumran.

Partiendo de la cronología indicada, para el historiador la cuestión queda planteada como problema en estos términos: qué ocurrió en Palestina en aquella época que pudiera explicar la decisión de crear una retirada comunidad en el desierto. No hay duda de que si

(50) S. A. BIRNBAUM, *The Hebrew Scripts*, Londres, 1954.

podemos establecer la conexión implícita en esta pregunta, se habrá aportado una solución aceptable.

Avanzando un poco más en esta tarea, podemos tender ahora un cerco todavía más apretado a la circunstancia histórica buscada si caemos en la cuenta de que, dado que la comunidad ponía en práctica una determinada vida religiosa y, sobre todo, considerando que hay alusiones textuales en contra de los sacerdotes oficiales del Templo (51), lícito es suponer que las causas de su retirada al desierto fueron de naturaleza religiosa; con lo que la pregunta inicial queda ya reducida a esta otra, algo más concreta: ¿qué hechos históricos de índole espiritual podían aparecer a los ojos de algunos como una situación insufrible y buscaran el remedio viviendo retiradamente en comunidad? Podemos aún perfilar más el punto básico de partida si consideramos un pasaje, sin duda importante, de la documentación de Qumran: "Es con labios bárbaros y en lengua extranjera como éstos hablan a tu pueblo" (52). Además de lo dicho hay que pensar, pues, en un momento de penetración cultural o política de tal índole que lograba imponer incluso una nueva lengua en Judea.

Si, habida cuenta de todo lo indicado, recorremos ahora mentalmente los sucesos que caracterizan la Historia del siglo II a. de C., observamos en primer lugar que Judá está bajo el dominio de los seléucidas e inmediatamente se nos presenta como decisiva en la historia espiritual la política de sistemática helenización que inauguró Antíoco IV Epífanes ("raíz de pecado" le llama la Biblia: I Mac., I, 11) llevada a cabo allí con un espíritu radical evidenciado en dos importantes gestos: la deposición del legítimo Sumo Sacerdote Onias III para sustituirlo por otro que fuera instrumento de helenización y, sobre todo, el famoso decreto del año 167 ("la abominación de la desolación", I Mac., I, 57) declarando fuera de ley al judaísmo. Despuntaba, pues, con Antíoco IV Epífanes (por sus fantasías se le llamaba "Epímanes", el maniaco) un nuevo objetivo político: la conquista definitiva del viejo reducto mosaico por las formas helenísticas; política de radicalismo —añadamos— impuesta al monarca por las circunstancias, pues había tenido que abandonar Egipto ante la intimidación romana (julio del 168), y Judá se le convertía en zona fronteriza. Fueron precisamente las consecuencias de este enérgico programa de helenización las que interesan particularmente a nuestro objeto.

(51) Las columnas VIII y IX de IQpHab contienen una diatriba contra los sacerdotes del Templo de Jerusalén, a los que acusa de impuros; y en la col. XII vuelve a referirse al

sacerdocio impío que ha cometido abominaciones.

(52) Vid. las alusiones en toda la col. IV de IQpHab.

El helenismo, por la mentalidad occidental que comportaba, estaba en vivacísima contradicción con la actitud religiosa de los semitas judíos y con toda su tradicional forma de vida; y por lo mismo, aunque para algunos un compromiso con las refinadas formas helenísticas se presentara no como una apostasía, sino como una posibilidad de salir del aislamiento en que les tenía su lengua y su vieja obediencia a la Torah (53), lo cierto es que introducía una peligrosa situación de tensión que, sobre significar una gravísima crisis moral y religiosa, escindió el cuerpo social judío. En efecto, las clases elevadas fueron captadas a las formas y a la mentalidad helénicas; el helenismo alcanzó a la misma familia sacerdotal: Jasón, hermano del Sumo Sacerdote Onías III, obtuvo del monarca los hábitos pontificales ofreciendo sumas de dinero (54), tras lo cual “se dió luego a introducir las costumbres griegas entre sus conciudadanos”, dice la Biblia (55). Por el mismo texto bíblico nos consta repetidamente la penetración del helenismo: “se les unieron a los sirios muchos del pueblo judío” (56), “muchos israelitas se amoldaron a su culto, sacrificando a los ídolos y profanando el sábadó” (57); en Jerusalén se levantó “un gimnasio conforme al estilo de los paganos” (58), avergonzaronse los judíos del rito de la circuncisión y se sometieron a operaciones que la disimularan (59). En resumen, “cundió —dice el texto sagrado— en alto grado el helenismo y progresó la introducción de costumbres extranjeras por la desalmada actitud del impío, más que Sumo Sacerdote, Jasón” (60). Y así las cosas, el hecho capital: en el año 167 Antíoco concluye con la tolerancia de sus antecesores, decreta la abolición del judaísmo e inicia una dura persecución religiosa (61). Sobrevenía una de las más agudas crisis espirituales que conoció Palestina.

Esta situación espiritual había de producir inmediatamente, además de la sublevación armada capitaneada por los macabeos, algo que consignó también el autor bíblico y que para nuestro estudio es de un inapreciable valor: aquellos hechos “obligaron a los *israelitas*

(53) YVES BEGUIGNON, “El mundo helenístico” en *Histoire Universelle* dirigida por R. GROUSSET y E. LEONARD, t. I, París, 1956, pág. 787-88.

(54) La Biblia especifica incluso las cantidades: 360 talentos de plata y 80 talentos más y un compromiso escrito de 150 talentos a cambio de instalar un gimnasio: II Mac., IV, 8-9.

(55) II Mac. IV, 10.

(56) I Mac. I, 55.

(57) I Mac. I, 45.

(58) I Mac. I, 15.

(59) La frase literal del texto bíblico es “se restituyeron los prepucios”, lo cual significaba el triunfo de las formas helénicas a la vez que

el abandono de la alianza santa con Javé: I Mac. I, 16.

(60) II Mac., IV, 13. La versión del pasaje es de NACAR-COLUNGA, *Biblia*, Madrid, 1951, pág. 638; algo diferente la trad. de BOVER-CANTERA, pág. 1.530.

(61) La Biblia señala claramente lo ocurrido: “El rey Antíoco publicó un edicto en todo su reino, de que todos formasen un solo pueblo, abandonando cada uno sus peculiares leyes” (I Mac., I, 43). “Envió el rey órdenes escritas por medio de mensajeros a Jerusalén y a las ciudades de Judá de que todos siguieran leyes extrañas al país” (I Mac. I, 46). Ocurría ello en el año 145 de la cronología seléucida, es decir, 167 a. C. (I Mac., I, 57).

fieles a ocultarse en toda suerte de *escondrijos*" (62), "muchos que buscaban la justicia y la ley, descendieron al desierto" (63).

Tal vez haya sido algo prolija la mayéutica empleada, pero ahora que los hemos traído a colación, seguramente nadie podría dejar de conectar estos textos históricos relativos a una crisis espiritual formidable, con Qumran, y preguntarse, justificadamente, si aquella comunidad del desierto, que busca la justicia y observa estrictamente la ley, que según la cronología nace a mediados del s. II, no estará en directa conexión con la indicada crisis moral y religiosa que se abatió sobre la Palestina de Antíoco IV. ¿No queda testificada una huida de fieles al desierto? ¿Puede escapárenos el calificativo de "sacerdote impío" que emplea la Biblia para calificar a Jasón (64), cuando la expresión "sacerdote impío" precisamente es la que usan los textos de Qumran para aludir a un misterioso personaje que no nombran? Dada la perfecta correlación de hechos, ¿será excesivo ver en la dibujada situación la "circunstancia" histórica de que brotó Qumran y la corroboración de que esta conexión que hemos sugerido es satisfactoria? Parece aceptable.

c) *El problema del elemento fundador: los asideos y los sadoquitas.*

Señalada la situación histórica de la que parece brotó Qumran, se imponen inmediatamente unas precisiones, porque resulta evidente que Qumran no fué el colector de todos los judíos que huyeron al desierto; era un grupo concreto. ¿Quiénes? ¿Tenemos elementos para tratar de señalar e identificar el elemento humano que integró el núcleo inicial?

En el libro primero de los Macabeos consta explícitamente que entre los que huyeron al desierto estaban los llamados asideos (versión greco-latina del hebreo "hasidim" = piadosos), y una serie de autores, como B. Reicke, H. H. Rowley, etc. (65) los han identificado con los cenobitas de Qumran.

De los asideos tenemos en la Biblia, dispersas, algunas características que podrían convenir también a los de Qumran: se dice que eran hombres valientes "y adictos a la ley" (66), "tenidos por los primeros entre los hijos de Israel" (67), que se habían trasladado a los desiertos con sus rebaños, sus mujeres y sus hijos y morían todos juntos, pasivamente, cuando en sábado eran atacados por los seléu-

(62) I Mac., I, 56; ed. BOVER-CANTERA, pág. 1490.

(63) I Mac., II, 29.

(64) Es cierto que el pasaje bíblico dice: "desalmada actitud del impío, más que sumo sacerdote, Jasón"; pero resulta evidente que

esto equivale a la frase: "impío sacerdote, más que sumo sacerdote, Jasón".

(65) Vid. la nota 222 de LAMADRID, *op. cit.*, pág. 383.

(66) I Mac., II, 42; vid. ed. BOVER-CANTERA, pág. 1.492.

(67) I Mac., VII, 13.

cidas (68). Ahora bien, la identificación asideos-qumraníotas parece no poderse aceptar si atendemos a una reflexión de crítica histórica interna.

Por la Biblia sabemos que cuando los macabeos de Matatías se sublevaron contra los seléucidas (69) los asideos se unieron a ellos (70) hasta el punto de que poco después Judas Macabeo (el sucesor de Matatías) aparece en el texto bíblico testificado como jefe de "los judíos llamados asideos" (71). Y esta unión de asideos con macabeos es un dato definitivo, a nuestro entender, en contra de la identificación de los asideos con los de Qumran. En efecto, si Qumran nace de la reacción de pureza y fidelidad a la tradición que suscitó la crisis espiritual provocada por la penetración del helenismo, no es menos cierto que Qumran es, además, producto de cierta decantación posterior y de un organizador: así lo exige la perfecta reglamentación de la vida comunitaria (tarea que evidentemente supone, tal vez tanteos previos, pero sobre todo tiempo) y así lo prueba la testificada presencia de un "Maestro de Justicia" (72), siempre reconocido y respetado como el organizador de Qumran de acuerdo con el espíritu más estricto de la ley mosaica y de la tradición profética. Por otro lado, sabemos que durante este mismo tiempo que Qumran iba cristalizando, la lucha armada contra los seléucidas había triunfado, que sus caudillos macabeos lograron que el Templo volviera a abrirse al culto en el año 164 y que al cabo Judea apareciera como Estado autónomo (104 a. C.) (73). Si los de Qumran hubieran sido los asideos, habrían figurado siempre a su lado como los realizadores y beneficiarios de la victoria y habrían vuelto con los macabeos al Templo de Jerusalén; no se explicaría que Qumran se hubiera organizado aparte, que no se hubiera sumado a ellos, cuando sabemos que ya Judas Macabeo "reunió a los dispersos" (74), y que se mantuviera alejado del culto oficial, al que hace blanco de sus diatribas. No solamente llegamos a la conclusión de que no eran, pues, asideos, sino a otra muy importante: que puesto que los de Qumran se consideraban "el resto de Israel" de que hablaban las Escrituras, figuraron

(68) I Mac., II, 35-38.

(69) I Mac., II, 1; II, 27.

(70) I Mac., II, 42.

(71) II Mac., XIV, 6.

(72) Vid., por ejemplo, 1QpHab, col. VII, lín. 4-5; VIII, 1-3; igual denominación de "Maestro de Justicia" en DD, col. I, lín. 11, etcétera.

(73) Sobre los Macabeos, E. BICKER MANN, *Die Makkabäer. Eine Darstellung ihrer Geschichte*, Berlín, 1935; W. KOLBE, *Beiträge zur syrischen u. jüdischen Geschichte, Kritische Untersuchungen zur Seleukidenliste u. zu den beiden Makkabäerbüchern*, Stuttgart, 1926; Vid.

también E. CAVAIGNAC, *Le deuxième livre des Macchabées*, "RHR", CXXX (1945), 42 ss. El Estado autónomo de Judea, gobernado por la familia asmonea o macabea, vivió bajo la amistad de Roma estipulada en un curiosísimo tratado de alianza que se ha conservado (I Mac. VIII, 23 ss.) y que ha sido estudiado por M. S. GINSBURG, *Rome et la Judée. Contribution a l'histoire de leurs relations politiques*, París, 1928. Los textos históricos pueden verse en FLAVIO JOSEFO, *AJ*, XII, 10, 6; XIII, 5, 8; XIII, 7, 3; XIII, 9, 2; XIV, 10, 22.

(74) I Mac., III, 9.

en realidad como la oposición religiosa y moral a los macabeos. ¿Cómo explicar si no, que Qumran persistiera apartado de la obediencia de los Sumos Sacerdotes macabeos por espacio de casi dos siglos?

En resumen: muy al contrario de la identificación del elemento humano de Qumran con los asideos —amigos de los macabeos— no parece pueda resolverse esta cuestión si no es pensando, precisamente, en una oposición de Qumran frente a los macabeos. Quizás no se deba rechazar apresuradamente, por lo tanto, la idea del profesor Allegro cuando supone que había un grupo de judíos que veía en las victorias de los macabeos sólo un paliativo, que no querían un reino político bajo un jefe guerrero, sino un Sacerdote nombrado por Dios (75). Habrá que buscar la identificación de los de Qumran con un grupo que pudiera caracterizarse por esta mentalidad y visión de la situación.

Al preguntarnos por quiénes pudieran fundar la comunidad de Qumran sobre esta base de puritanismo, parecen presentarse a nuestra mente con mayores títulos los sadoquitas. Veamos cuándo llevarían a cabo aquella organización de Qumran enfrentada a los macabeos y por qué títulos pensamos en los sadoquitas como los realizadores.

Qumran se conecta con facilidad como hijo de la estudiada crisis de Palestina bajo Antíoco IV; pero, por otro lado, hemos dicho también que la organización de Qumran requirió tiempo posterior. ¿Podemos vislumbrar cuándo cristalizaría definitivamente Qumran? Si acaso Qumran fuera una misma cosa —como aceptan algunos— con la Comunidad de Damasco, se poseería una prueba textual de que, en efecto, hubo un proceso con fases sucesivas y hasta podríamos señalar el momento cronológico, pues se lee en el DD (76): “cayeron en la cuenta de su pecado y reconocieron que eran culpables y que se habían portado como ciegos y andado a tientas durante veinte años. Y vió Dios por sus obras que le buscaban con corazón perfecto y suscitó entre ellos un “Maestro de Justicia” que les conducirá por el camino...” Entre el comienzo y la organización debida al Maestro Justicia mediaron, pues, veinte años. Si el movimiento de iniciación de Qumran había coincidido con el decreto de Antíoco que provocó la sublevación de los macabeos en el año 145 de la era selúcida (77), hay que buscar algún acontecimiento histórico que unos veinte años después pudiera explicar la aparición de un organizador —“Maestro de Justicia”— a cuya labor se debería la reglamentación y las bases mentales que daban sentido a la vida comunitaria de Qumran. Pues

(75) JOHN MARCO ALLEGRO, *op. cit.*, 1957, pág. 129 ss. y 133-34.

(76) Columna I, lín. 8-11.
(77) I Mac., I, 57.

bien, sabemos por el texto bíblico que el año 170 de la misma era selúcida —es decir “veinticinco” años después de la sublevación— se acaba la lucha y se nombra a Simón Macabeo, como premio de haber logrado la liberación de su pueblo, “gran pontífice, capitán y caudillo de los judíos” (78). Tal vez no sea descabellado, pues, dado la coincidencia cronológica entre el DD y el texto deuterocanónico de los Macabeos, considerar la aparición del Maestro de Justicia en relación, precisamente, con este nombramiento de Simón Macabeo como Sumo Sacerdote, a la vez que como jefe político (79): algunos debieron rasgarse las vestiduras, encabezados por el futuro Maestro de Justicia, cuando presenciaron que al sobrevenir la paz —aunque fuera precaria—, los macabeos que la habían conseguido a fuerza de tenaz lucha, resultaba que no sólo eran los beneficiarios políticos, sino que, además, asumían la máxima dignidad religiosa sin pertenecer a la familia sacerdotal legítima. No hay el menor peligro en afirmar que el Maestro de Justicia si se colocaba en frente de la dinastía macabeo-asmonea era porque podía esgrimir títulos de legitimidad: debía pertenecer a la tradicional familia sacerdotal, los sadoquitas. Todo induce a pensar, pues, en los sadoquitas como los verdaderos fundadores de la personalidad de Qumran. Suposición corroborada por el hecho de que los cenobitas de Qumran se llamaron a sí mismos “hijos de Sadoc” (80), título evidentemente encaminado a señalar dónde radicaba el culto legítimo en Judá. A los ojos de estos sadoquitas debían aparecer los macabeos como impuros e impíos. Parece lógico suponer que cuando la literatura de Qumran habla del “Sacerdote impío” se está refiriendo a los de la dinastía sacerdotal advenediza de los macabeo-asmoneos; por ello supongo este título no como una

(78) I Mac., XIII, 42.

(79) Cronología absoluta, 142-134 a. C. Hay que advertir, sin embargo, que el fundador de la línea sacerdotal asmonea fué su antecesor Jonatán Macabeo (I Mac., X, 18-21) en el año 160 de la era selúcida, es decir, 152 a. C.; pero fué un nombramiento otorgado por Alejandro, el pretendiente al trono sirio, cuando no era todavía rey y buscaba con dones hacerse amigos para combatir al monarca Demetrio I Soter. La Biblia (I Mac., X, 1) llama a este Alejandro con el título de Epifanes y lo hace hijo de Antíoco equivocadamente. Se trata de Alejandro Balas a quien el reino de Pérgamo suscitó como pretendiente y a quien Roma apoyó en sus pretendidos derechos frente a Demetrio.

(80) *Manual de Disciplina*, col. V, lín. 2. Para J. TRINQUET este título recordaría legitimidad, pero frente a la impiedad general de la época: “VT” (1951), p. 291. En contra de esta opinión de que no se dirigía contra la

impiedad general, sino expresamente contra el judaísmo oficial, puede aducirse el curioso calendario litúrgico de Qumran que difería del que seguían los Macabeos en el Templo. Qumran restauró la tradición, abandonando el calendario lunar sirio por el solar tradicional; en él la Pascua se celebraba en martes y no en sábado. Quede consignado, de paso, que el calendario litúrgico de Qumran ha sugerido la idea de que Cristo celebraría también la Pascua en martes; por una parte se sabe que Jesús la celebró antes que el resto de Jerusalén (cuando ya la había celebrado, los sacerdotes no querían entrar en casa de Pilatos para que la impureza no les impidiera celebrarla ellos: S. Juan XVIII, 28), y por otra si se coloca, como venimos haciendo, la Cena el jueves, difícilmente queda tiempo para las sesiones que se celebraron: dos en el Sanedrín, dos el tribunal de Pilatos y las idas y venidas de Jesús al Palacio de Herodes. Vid. LAMADRID, *op. cit.*, 174-176; ALLEGRO, *op. cit.*, pág. 154 ss.

denominación concreta a alguien en especial, sino un título genérico que pudo aplicarse a los sucesivos miembros de aquella nueva dinastía: Simón Macabeo, que además había pactado con el seléucida Demetrio II, podía aparecer como príncipe impío; y especiales títulos de príncipe impío concurrían para Qumran, sin duda, en uno de los asmoneos sucesores de Simón, Alejandro Janneo (103-76 a. C.) que ordenó una represión contra los que rechazaban su Sumo Sacerdocio: en el transcurso de la misma —cree Allegro— que murió el Maestro de Justicia (81).

* * *

Sintetizando el estudio del origen de Qumran según la línea de razonamiento y análisis histórico que hemos seguido, podemos indicar: la cronología de los orígenes sigue siendo problema no resuelto con precisión, aunque los testimonios arqueológico-históricos la sitúan a mediados del s. II a. C.; del examen interno realizado, se deduce una satisfactoria explicación del nacimiento de Qumran en relación con la crisis espiritual que provocó la penetración del helenismo y la persecución religiosa de Antíoco IV Epifanes; el elemento humano que debió configurar la personalidad histórica de Qumran parece no pudo ser el asideo y en cambio el oportuno análisis histórico confiere aceptables probabilidades a los sadoquitas, con lo cual Qumran se presentaría como un centro de pureza tradicional frente al judaísmo oficial de Jerusalén.

4. QUMRAN EN RELACION CON EL EXTERIOR

Realizado un intento de perfilar históricamente algunos problemas en torno al origen de Qumran, podemos indicar que el régimen interior de vida de esta curiosa comunidad cercana al Mar Muerto es tan detalladamente conocido que casi es como si lo presenciáramos: El Manual de Disciplina nos abre diáfano el régimen de vida, explica la composición, organización y gobierno, las ceremonias de ingreso, las comidas sagradas, las abluciones, los rezos; la Arqueología reconstruye por su parte el marco donde se emplazaba aquella vida comunitaria, muestra sus objetos cotidianos, etc.; en suma, la reconstrucción que permiten conjuntamente textos y excavaciones resulta tan clara que se han podido trazar satisfactoriamente completi-

(81) ALLEGRO, *op. cit.*, 1957, p. 135. Allegro coloca también en esta misma época de

Alejandro Janneo, la huida de este grupo de Qumran al desierto; vid. pág. 133-34.

simos cuadros de la vida y creencias de la Comunidad (82). Si por todo ello la vida interior de Qumran apenas es problema histórico, si hay problemas cuando se trata de seguir la Comunidad en el marco de sus conexiones externas: ¿qué lazos ligan a Qumran con fenómenos de vida comunitaria exteriores y similares? ¿Ofrecen los textos algunos datos de época que podamos conocer vicisitudes históricas de Qumran en relación con acontecimientos del exterior?

a) *Conexiones históricas de Qumran.*

En cuanto se pudo estudiar la vida interna de Qumran vino a la mente de los estudiosos la similitud con asociaciones judías conocidas por obras rabínicas (los Talmudes, la Misna) (83), el paralelo con la secta judía de los esenios, sobre cuyas características escribieron Josefo —que había estado en contacto cierto tiempo con la comunidad— Filón y Plinio; se pensó también en las posibles conexiones con la llamada Comunidad de Damasco, y aun con los terapeutas de Egipto —país con cuya cerámica la de Qumran parecía tener paralelismos— y con la secta de los caraitas. W. H. Brownlee se ocupó de señalar estas conexiones (84).

Empezamos por desbrozar la parte de este camino de las conexiones que no parece conducir a sitio alguno de interés: los terapeutas. Ciertamente que las excavaciones arqueológicas establecieron una primera relación de Qumran con Egipto: por una parte las vasijas que aparecieron en el desierto de Judá eran totalmente diferentes de la cerámica palestinese y en cambio presentaban cierto paralelismo con la tipología egipcia; por otro lado, la posición de los esqueletos era similar a prácticas egipcias conocidas. Puesto que en Egipto vivieron los terapeutas, se planteó inmediatamente la posible relación con Qumran sobre la base de las noticias que sobre los judíos egipcios da Eusebio (85). Pronto, sin embargo, se desecharon estas concomitancias: se encontraron los hornos cerámicos del Khirbet Qumran, que debieron trabajar con modelos egipcios (86), y, por otra parte, por más que hubiera sugerencias arqueológicas nunca podría salvarse la diferencia radical de que mientras los terapeutas

(82) Véase la amplia síntesis trazada por LAMADRID sobre la vida y creencias de Qumran: *op. cit.*, Segunda parte, caps. I y II, especialmente págs. 98-112 y 129-187. Una acertada síntesis puede verse también en FR. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, *Los descubrimientos del desierto de Judá y los orígenes del Cristianismo en "Ciencia Tomista"*, 265

(1958), págs. 64-76 relativa al régimen interior de vida.

(83) VERMÉS, *op. cit.*, pág. 53 ss.

(84) W. H. BROWNLEE, *A Comparison of the Covenanters of the Dead Sea Scrolls with prechristians Jewish Sects*, BA (1950).

(85) *Hist. Eccl.*, II, 17.

(86) ALLEGRO, *Los manuscritos...*, página 107.

eran ascetas de vida individual, los miembros de Qumran vivían su espiritualidad común (87).

Más reales aparecían las conexiones con la secta de los caraitas, fundada en la Edad Media (s. VIII), según la creencia común, pero que Szysman defiende originada en la época macabea, en el primer tercio del siglo II a. C. Hoy se cree que los caraitas tuvieron en sus manos textos hallados en una cueva cercana a Jericó, que probablemente era una de las de Qumran y esta literatura dejaría su influencia en la secta caraita (88).

Mucha atención ha merecido la conexión histórica con la Comunidad de Damasco y con los esenios. Las posibles relaciones en ambos sentidos, constituyen problemas no dilucidados que seguramente seguirán dividiendo las opiniones en tanto nueva documentación no viniera a zanjarlos. La Comunidad de Damasco fué conocida, como ya se ha dicho, cuando en 1897 se encontró en Egipto el "Documento de Damasco", llamado así porque se refería a la vida comunitaria de un grupo que en "Damasco" estaba exilado. La organización de este grupo presenta sorprendentes puntos de contacto con la de la Comunidad de Qumran, que inmediatamente fueron puestos de relieve; concomitancias no sólo de estilo de vida, sino incluso literales en sus respectivas reglas de comunidad (89); tal conexión encontró todavía un apoyo más cuando en 4Q aparecieron fragmentos del mismo Documento de Damasco. A. G. Lamadrid se ha entretenido en pormenorizar las diferencias que, sin embargo, se perciben entre Qumran y la de Damasco (90); no debe considerarse diferencia, para algunos, el hecho de que se diga que la Comunidad vivía en "Damasco", pues se ha notado que es expresión figurada significando "exilio" en Amós (91) y Zacarías (92) y, por lo tanto, puede no implicar un emplazamiento damasceno (93).

Por lo que se refiere a la conexión de Qumran con los esenios, establecerla y afirmarla ha sido la posición más frecuente en los que se han ocupado de Qumran. Basados en las noticias de Josefo en *De bello Judaico* (94) y en *Antiquitates Judaicae* (95), de Filón (96)

(87) Vid. en esquema el problema de las diferencias y concomitancias en A. G. LAMADRID, pág. 122-24, que resume las conclusiones de BROWNLEE.

(88) Vid. el resumen de esta conexión en LAMADRID; pág. 127-9.

(89) Pueden verse las siglas de estas concomitancias literales en G. LAMADRID, *op. cit.*, nota 73, pág. 376-377.

(90) *Op. cit.*, págs. 114-116.

(91) Amós, V, 27.

(92) Zacarías, IX, 1.

(93) Es fundamental el trabajo de J. LAGRANGE, *La secte juive de la Nouvelle Alliance au pays de Damas*, RB (1912), p. 213-240, 321-60.

(94) *De Bello Judaico*, I, 3, 5; II, 7, 3; II, 8, 2-13.

(95) *Antiquitates Judaicas*, XIII, 5, 9; XV, 10, 4-5; XVIII, 1, 5.

(96) FILÓN, *Quod omnis probus liber sit*, 12-13, y un pasaje de la *Apología*, perdida, conservado en EUSEBIO, *Preparatio Evangelica*, VIII, 11.

y de Plinio (97) se ha establecido la identificación comentando la ubicación geográfica —“al occidente del Mar Muerto y a una distancia donde no llegan sus dañinos vapores” coloca Plinio (*N. H.*, V, 17) a los esenios— la idéntica vida apartada, la semejanza de sus noviciados, el código moral que preside a ambos, su carácter sadoquita común, etc., etc. Entre los defensores de esta identidad cabe nombrar a W. H. Brownlee (98). Pero por otra parte resultan evidentes también las diferencias entre Qumran y los esenios: los esenios no basan su razón de comunidad en la que la literatura de Qumran llama “Nueva Alianza”, lo cual es esencial; tampoco el característico y ritual traje blanco esenio está testificado para Qumran, y el rasgo que maravillaba a los antiguos —el apartamiento esenio del contacto femenino— no es aplicable a Qumran, donde los enterramientos atestiguan mujeres (99), diferencia que intentan paliar algunos fabricando un orden tercera en Qumran (100). Por todo ello hay un grupo de calificados especialistas que no aceptan la tesis esenia de Qumran: J. L. Teicher luchó contra ella en 1951 (101), y con otros argumentos la niegan igualmente figuras de la talla de Carcopino, Dhorme, Driver, Dussaud, C. Roth y A. Parrot, entre otros (102). Entre estas dos posturas antagónicas han aparecido, como siempre, posiciones eclécticas: Vermes explica las diferencias y analogías suponiendo que no fueron idénticas, sino correlativas, fenómenos sucesivos de un mismo movimiento (la correlación sería: Damasco, Qumran, esenios) (103); menos afortunado es el eclecticismo que sigue A. G. Lamadrid (104), que propone llamar a todas estas diferentes manifestaciones “movimiento esenio”: poderoso desacierto que logra, de golpe, desvirtuar lo estrictamente esenio —al incluir en el esenismo plurales actitudes que difieren de las que históricamente le están testificadas— e introducir la confusión al emplear el nombre de una comunidad concreta para referirse a comunidades diversas.

En conclusión, la personalidad de Qumran parece no dejarse encasillar fácilmente en grupo determinado, con lo cual patentiza un aire de propia originalidad, aunque basado en algo tan viejo como la ley mosaica y la tradición profética.

(97) PLINIO, *NH*, V, 17.

(98) Vid. obra citada en la nota 84.

(99) M. H. GOTTSTEIN, *Anti-Essene traits in the Dead Sea Scrolls*, VT (1954), 141-147.

(100) Véase lo poco convincente y retorcida que resulta esta suposición: LAMADRID afirma que las mujeres en el cementerio “podrían ser una especie de orden tercera que tuviera el privilegio de enterrar sus restos al lado del monasterio...” (*op. cit.*, p. 100). No se olvide

que en ciertos grupos esenios consta que no se rehuía el contacto femenino.

(101) *The Dead Sea Scrolls-Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites*, en “JJS” (1951), 67 ss.

(102) Vid. A. PARROT, art. en *Nouvelles littéraires*, 4 julio de 1957.

(103) G. VERMES, *Les manuscrits du Désert de Juda*, Tournai, 1953, pág. 66.

(104) *Op. cit.*, págs. 95-96.

b) *Vicisitudes históricas de Qumran.*

Algunas proyecciones del mundo exterior sobre la vida histórica de la Comunidad parecen entreverse en manuscritos de Qumran. Sin embargo, por ser textos —como se dijo— voluntariamente enigmáticos, lo difícil es interpretar tales referencias y poder así seguir un poco las vicisitudes históricas de aquel núcleo humano del desierto.

El documento que más se ha prestado a conjeturas, es el Comentario de Habacuc, encontrado en la cueva número uno de Qumran. El comentarista veía el texto profético que glosaba en función de su propia época y de los avatares de la vida de Qumran; pero utilizó una terminología tan velada, que el mismo texto ha podido fundamentar las más dispares interpretaciones sobre las famosas alusiones a la amenaza de invasión de los "kittim" y a la actuación inicua de un "sacerdote impío". ¿A quiénes se refiere? ¿Podemos percibir a través de estas expresiones una época y unos acontecimientos históricos determinados, alcanzar a sentir un poco lo mismo que preocupaba a la Comunidad?

Por lo que se refiere a los kittim, digamos que las únicas precisiones que ofrece el comentarista son que proceden "de las islas del Mar" y devorarán todos los pueblos (105) y que dan culto a sus armas de guerra y sacrifican a sus insignias (106). ¿A qué pueblos pueden convenir estas notas tan vagas? El hecho de que las Sagradas Escrituras mencionen también a los kittim nos encamina a buscar en su texto algunas referencias que pudieran aclarar la identidad de estos pueblos: la voz kittim, islas kittitas, kiteos, etc., se menciona, en efecto, en Génesis (107), Números (108), I de los Macabeos (109), Libro de los Jubileos (110), Jeremías (111), Ezequiel (112), Daniel (113); pero resulta que del examen de estas referencias no se deducen precisiones que puedan ayudar a esclarecer resueltamente el problema: unas veces se designa con "kittim" a gentes griegas (Números, I de los Macabeos), otras veces se emplea para aludir a los romanos (Daniel) y en algunas ocasiones (Jeremías, Ezequiel) tiene un significado general equivalente a chipriotas o mediterráneo-orientales (114). Etimológicamente "kittim" puede relacionarse con Kition, la vieja colonia fenicia de Chipre que vivió en competencia comercial con los demás puertos de la isla ocupados por los griegos (115). Dada, pues, la incertidumbre no es de extrañar

(105) 1QpHab. columna III, lín. 10-11.

(106) 1QpHab., col. VI, lín. 4-5.

(107) Génesis, X, 4.

(108) Números, XXIV, 24.

(109) I, 1; VIII, 5.

(110) XXIV, 28-29; XXXVII, 10.

(111) Jeremías, II, 10.

(112) Ezequiel, XXVII, 6.

(113) Daniel, XI, 30.

(114) Vid. ed. de la Biblia de BOVER-CANTERA, 1951, p. 1319.

(115) BUSOLT, *Griech. Gesch.*, t. I, página 320-21.

que examinando el Comentario de Habacuc se hayan podido fundamentar hipótesis diferentes: para H. H. Rowley las menciones de Kittim aluden a los seléucidas de Antíoco IV (116), mientras que para otros se trata de los ejércitos de Alejandro Janneo (117); otro grupo de autores, en cambio, se inclina a indentificarlos con los romanos: así Dupont-Sommer, que piensa concretamente en los ejércitos con los que Pompeyo estaba anexionando Siria (118), R. Goossens (119), lo mismo que K. Elliger, quien concretamente sitúa la atmósfera en la que se mueve el comentarista en "las primeras décadas de la dominación romana" (120). Otras hipótesis se han propuesto, más alejadas de estas dos líneas lógicas de interpretación (121): para J. L. Teicher se trata de romanos, pero del año 303 de nuestra Era y se trata de la persecución de Diocleciano (122); Zeitlin (que niega tozudamente la antigüedad de los documentos de Qumran) piensa en hechos relativos a la Edad Media y a la secta de los caraitas, y R. Weiss identifica a los kittim con los Cruzados (123).

La identificación del "sacerdote impío" depende de las fechas que cada autor asigne al Comentario y a su interpretación de los kittim. Para Dupont-Sommer, el "sacerdote impío" resulta ser Aristóbulos II e Hircano II; otros señalan a Alejandro Janneo (124).

Puesto que hemos encuadrado nosotros también el origen de Qumran en una situación histórica, convendrá referirse a la interpretación de estas referencias de acuerdo con la efectuada presentación de los hechos. Pero partamos de algo importante: que, además de la dificultad de interpretar de modo correcto unas referencias voluntariamente oscuras y soberanamente vagas, hay que contar con la inseguridad que ofrece la problemática cronología del texto sobre el que operamos; es evidente que según fuera la situación en el tiempo que asignáramos al Comentario de Habacuc, absolutamente distinto sería el repertorio de hechos coetáneos con los que cotejar las alusiones de su contenido; ahora bien, fechar un texto (ya que su conte-

(116) *The internal dating of the Dead Sea Scrolls*, "Eph. Theol. Lov." (1952), 257 ss.

(117) M. DELCOR, *Essai sur le Midrash d'Habacuc* (cit. nota 40). París, 1951, p. 56-61.

(118) DUPONT-SOMMER se ha ocupado repetidamente de los problemas relacionados con el Comentario de Habacuc. Además del trabajo monográfico citado más arriba en la nota 39, vid. *Nouveaux aperçus sur les manuscrits de la Mer Morte*, París, 1953.

(119) GOOSSENS, *Onias le Juste, le Messie de la Nouvelle Alliance lapidé à Jerusalem en 65 avant J. C.* en "La Nouvelle Clio" (1949-50), 336-353.

(120) KARL ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar von Toten Mer* (Beiträge zur Hist. Theol. 15) Tubinga, 1953, p. 274. Cit. por Lamadrid.

(121) Véanse apuntadas por LAMADRID, *op. cit.*, p. 197-98.

(122) *The Dead Sea Scrolls. Documents of the Jewish-Christian Sect of Ebionites*, "Journal of Jewish Studies" (1951), p. 67-99.

(123) *The Date of Habakuk Scroll*, "JQR" (1950-51), 125-54; cit. por Lamadrid, pág. 198.

(124) ALLEGRO, *op. cit.*, 1957, pág. 129 ss.

nido no da alusiones precisas) por vía paleográfica, es siempre de extrema dificultad y además no solventa la duda de si el manuscrito es copia de un original anterior y por lo tanto relacionable su contenido, en realidad, con otros hechos históricos. Cobrada conciencia del poco margen que queda para pretensiones de dogmatizar, podemos indicar ahora, que no parece posible aceptar la identificación de los kittim con los seléucidas de Antíoco IV, como hace Rowley, por varias razones: 1.^a, porque cuando nació Qumran la comunidad no podía temer la invasión de los seléucidas, pues dominaban ya en Palestina desde el año 198 a. C.; 2.^a, porque los kittim, según el comentarista, son pueblos marítimos, y 3.^a porque cuando un texto bíblico menciona también kittim y se refiere a la misma época de Antíoco IV (125) entonces claramente con aquella voz se designa a romanos y no seléucidas.

Más aceptable es por el contexto colocar la amenaza de los kittim en tiempo de Alejandro Janneo (104-78 a. C.), en quien el prof. Allegro ve al "Sacerdote impío" que, a consecuencia de la represión que decretara contra sus oponentes, vino a ajusticiar al Maestro de Justicia (126); pero debería identificarse a los kittim en todo caso con los romanos ya en plena realización de su programa de conquista del mundo próximo-oriental para asumir la herencia helenística.

La identificación de los kittim con los romanos es, en efecto, la más satisfactoria y la que encaja mejor con las consideraciones histórico-cronológicas que se han hecho sobre el Comentario de Habacuc. Defendida repetidamente por Dupont-Sommer, es la identificación más aceptada. En primer lugar, se tiene el precedente de que en el texto de Daniel kittim son los romanos, llegan desde las islas del mar como exige el texto y, además, rendían culto a las insignias como también es condición histórica precisa. El hecho de que el comentarista de Habacuc los sintiera gravitar ya cerca, nos lleva a preguntarnos en qué fecha estaría escribiendo el comentarista sus glosas al texto profético. El paleógrafo S. A. Birnbaum (127) ha fechado el texto entre los años 75-50 a. de C., lapso muy verosímil desde el punto de vista histórico, pues en estos años los romanos van a realizar hechos decisivos en el Oriente Próximo. La "lex Manilia" del año 66 confiere el mando a Pompeyo, quien va a hacer sentir en Oriente todo el peso de las vigorosas ambiciones imperialistas de Roma: expulsa a Mitridates del Ponto, se alía con los partos, depone

(125) "Naves de Kittim" dice el texto de Daniel, XI, 30; en XI, 21, aludiendo a Antíoco IV lo califica de "hombre despreciable", y se refieren a este mismo monarca también los versículos 11-45 del mismo capítulo. Tan clara es

la referencia a esta época, que algunos racionalistas afirman que el libro de Daniel se compuso en tiempo macabaico.

(126) ALLEGRO, *op. cit.*, 1957, pág. 135.

(127) *The Hebrew Scripts*, Londres, 1954.

a los seléucidas creando la provincia romana de Syria (año 64), tras lo cual interviene en los mismos asuntos judíos (año 63) (128). El peso de esta proximidad romana y la dominación de aquellos que llegaban del mar para conquistarlo todo, fué lo que presentía el comentarista a través de las palabras proféticas de Habacuc. Y este temor de lo que luego en efecto ocurrió, parece poderse percibir en la Comunidad de Qumran compulsando históricamente uno de sus textos.

Después de esta situación de tribulación, poseemos otros datos externos de la vida histórica de Qumran. Piensa Dupont-Sommer que el peligro para Qumran se manifestó de manera especial bajo los ataques de Hircano II (63-40), Sumo Sacerdote asmoneo apoyado por los romanos; y días especialmente difíciles debieron ser para los de Qumran los tiempos de Herodes el Grande (37-4 a. C.), pues a consecuencia de terremoto que, por Josefo, sabemos sacudió Judea en el año 31 a. C., quedó destruído el edificio —todavía se observan las grietas del seísmo— se hundieron techos y resquebrajaron las cisternas de las rituales abluciones. La Comunidad tuvo que abandonar su residencia y deshabitada la señalan las monedas hasta el año 4 a. de C. La segunda ocupación del Khirbet Qumran por la Comunidad que ha regresado, se extiende desde el año 4 a. C. al 68 d. de C., e iba a ser la última, pues a consecuencia de la Primera Revolución Judía, el Imperio universal de Roma —que había sustituido ya a los asmoneos en el gobierno de Judea por procuradores romanos—, aplastará la sublevación con la legión X Fretensis que en el año 68 toma el edificio de la Comunidad. Así concluía la historia de Qumran al tiempo que está terminando una época también en la historia del mundo: el fin del viejo judaísmo por el advenimiento de la religión universal de Cristo.

5. PROYECCION HISTORICA DE QUMRAN

No hay duda de que desde los descubrimientos hechos en el desierto de Judá, Qumran ha adquirido un papel de importancia en el panorama de la Palestina de su época. La existencia histórica de Qumran obliga a introducir ajustes y modificaciones en el cuadro de nuestro conocimiento del pasado judío; el historiador se encuentra

(128) Las Fuentes para todos estos años de la acción romana en Oriente son: la biografía de Pompeyo por TEOFANES DE MITILENE, y la de PLUTARCO; APPIANO, *Mithridatica*. Para todo lo relativo a las relaciones con los judíos, JOSEFO, *AJ*, libs. XII-XIII-XIV y los

Libros de los Macabeos (vid. sobre ellos, lo dicho en la nota 73). Como Bibliografía para el fin de los seléucidas, vid. A. BOUCHE-LECLERQ, *Histoire des Seleucides*, t. II, París, 1914; y en relación con los judíos la obra de M. S. GINSBURG, citada ya en la nota 73.

con nuevos matices en la espiritualidad judía precristiana, y se ha planteado la cuestión de la conexión de Qumran con el Cristianismo.

a) *La influencia sobre el naciente cristianismo.*

La gran importancia adquirida por Qumran en el actual mundo científico se la ha conferido en su mayor parte el hecho de sus posibles proyecciones históricas sobre el Cristianismo al que precedió y con el que convivió hasta el año 68 de nuestra Era.

El estudio de esta proyección ha levantado una gran polémica. Habrá que convenir en que los enemigos del Cristianismo reciben jubilosamente todo testimonio histórico que venga a servir de precedentes y lo utilizan, por lo mismo, a la primera ocasión para presentar al Cristianismo como un puro desarrollo histórico de elementos anteriores; la investigación histórica en estos casos funciona como arsenal polémico y en vez de moverse por un espíritu científico, apunta una posición religiosa de intereses personales. Por otro lado, los sectores católicos propenden a concebir, con demasiada frecuencia, la actuación de la Providencia, creando las cosas "ex nihilo": como un despliegue de omnipotencia y taumaturgia que asombre a propios y extraños y se sienten defraudados o combaten denodadamente cuando aparecen pruebas de las que puede seguirse que, en vez de una brillante demostración de posibilidades, el Señor, en sus inescrutables designios, adopta procedimientos modestos y cotidianos, o suscita en otro lado un precedente del que se servirá luego para Su manifestación posterior; deberían ser aleccionadoras las identidades, analogías y elementos previos que muestra la Historia Comparada de las Religiones, para esperar de ordinario menos espectacularidad, ser en consecuencia más realistas y saber saludar cualquier comprobación histórica de un precedente como una pieza tal vez de la realización divina y no apresurarse a combatir, como si a cualquier embate el Cristianismo pudiera desplomarse. Estas dos posiciones generales se han adoptado ante el tema de Qumran: el estrepitoso júbilo de los que creían que demostraban la existencia de un cristianismo antes que Cristo, aunque la base documental se empeñara en no encajar con sus conclusiones, de una parte; de otra, y como reacción polémica, la minimización de Qumran.

El profesor Dupont-Sommer, de la Sorbona, apareció como uno de los adalides del combate contra el Cristianismo, del que había salido después de ser uno de sus ministros. Afirmó la dependencia absoluta del Cristianismo respecto a Qumran y se entretuvo tanto en señalar, convenientemente, un paralelismo tal de la precedente vida del "Maestro de Justicia" con respecto a Jesús de Galilea, que, en el

espacio de unas decenas de años, aparecían a los ojos del lector dos cristos, dos calvarios, dos resurrecciones, dos iglesias de origen divino, etc., etc. (129). Más reciente, más peligrosa, aunque igualmente comprensible, se presenta la parecida interpretación de los hechos que ha publicado el prof. Allegro, uno de los especialistas que tienen a su cargo el estudio de los manuscritos aparecidos en Qumran, quien ha conseguido esbozar un paralelo entre el Maestro de Qumran y Jesús de Nazaret tanto más sorprendente cuanto que silencia las esenciales y definitivas diferencias y lleva sus interpretaciones a puntos en los que ya no se sostienen con los materiales de Qumran. (130).

Los autores católicos calificados replicaron a estas interpretaciones aduciendo los testimonios críticos oportunos. A Dupont-Sommer le salieron al paso inmediatamente A. Gelin, J. Bonsirven, J. Heuschen, J. Renie (131), entre otros. A las opiniones del prof. Allegro contestaron sus compañeros de trabajo P. De Vaux, Milik, Starcky, etcétera, públicamente en una carta enviada al *The Times*, declarando que del material publicado e inédito de que se disponía se deducía, o que había leído mal los textos, o que quiso construir una cadena de conjeturas que los manuscritos hallados no sostenían en ningún momento (132).

Al margen de estas encontradas opiniones, el historiador no puede ver en Qumran más que una existencia histórica y operar con ella como con cualquier ente del pasado, tratando de resolver los problemas históricos de su aparición y de sus vicisitudes, como se ha intentado en las líneas precedentes. También como tal existencia histórica, interesa además estimar en Qumran sus posibles proyecciones, sus influencias sobre el mundo circundante, para poder puntualizar así su significación histórica. De estas posibles proyecciones se trata, pues, ahora. Singularmente en relación con el Cristianismo, al que precedió y con el que convivió. Estudio de la proyección de Qumran que sólo intentará dejar situados en un cuadro todos los elementos, sin que ninguno figure allí por pura y personal conveniencia, y sin apresurarse tampoco, por otro lado, a desprestigiar cualquier otro, sólo porque haya sido utilizado aviesamente; partiendo de la idea de que cualquier comprobación histórica que se lograra ha de ser necesaria-

(129) DUPONT-SOMMER, *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la Mer Morte*, París, 1950; vid. el paralelismo que describe en la pág. 121. Siguen esta misma línea GOOSSENS, K. G. KUHN, ED WILSON, etc.

(130) Pueden apreciarse sus puntos de vista en la trad. esp. de una obra suya de síntesis, citada ya, Madrid, Aguilar, 1957.

(131) Vid. la bibliografía de esta réplica se-

ñalada por el P. García Cordero, art. cit., pág. 111, a quien me remito para todo este apartado.

(132) El texto de la carta, reproducido en "Civiltá Católica" III (1956), p. 577, puede verse copiado en el citado art. del Fr. Maximiliano García Cordero, "Ciencia Tomista", 265 (1958), p. 96-97, nota 113.

mente útil; con la básica convicción de que la verdad histórica nunca podrá contradecir la Verdad divina.

Teológicamente no hay inconveniente en que tales influencias de Qumran sobre el Cristianismo pudieran constatarse, pues, siendo el Cristianismo obra de Dios, sólo podrían referirse a las actitudes, formas y expresiones históricas que utilizó entonces la Providencia en su esencial y original obra de Redención. Históricamente la citada proyección es posible dadas las circunstancias de lugar, tiempo y materia. ¿Se dió en la realidad esta proyección de Qumran sobre el naciente Cristianismo? En todo caso, ¿en qué sentidos y en qué medida?

Aun situándose dentro de propósitos exclusivamente historiográficos, el análisis de las posibles proyecciones de Qumran siempre posee una parte doctrinal, delicada, que escapa por definición a la competencia del historiador, para serlo exclusivamente del exégeta autorizado; el lector de habla española posee ya en este sentido solventes estudios a su alcance: entre otros, el de A. G. Lamadrid, profesor de Sagrada Escritura en el Seminario de Palencia, y el de Fr. Maximiliano García Cordero, O. P., biblista profesor de la Facultad de Teología del Convento de San Esteban de Salamanca. Para puntualizar los términos de la proyección de Qumran sobre el Cristianismo podemos, pues, seguir sus fundadas opiniones.

Se han planteado las influencias de Qumran sobre Jesucristo y San Juan Bautista, sobre la doctrina de la vida futura y del dualismo, sobre la Comunidad Cristiana de Jerusalén y el monacato cristiano. En primer lugar la relación entre el Maestro de Justicia y el propio Jesucristo. Era el ataque más directo; ya se ha indicado hasta donde fué llevada interesadamente la interpretación y el cotejo de ambas personalidades por algunos autores como Dupont-Sommer, J. Marco Allegro, Goossens, etc. Con absoluta facilidad, claro está, pudo desmontarse esta interpretación por la solvente crítica católica; el trabajo del citado biblista dominico sirve para remitir al lector a un análisis extenso, responsable y eficaz; sirve para darse cuenta de que, por más veces que se lean los manuscritos de Qumran, no existe la menor formulación de *nada* de lo que constituye la esencial originalidad del Cristianismo: la formulación de la Trinidad de Personas en Dios, la Encarnación del Hijo de Dios, la universalidad de la doctrina, el banquete eucarístico donde el repartido pan y vino se diga que sean el Cuerpo y la Sangre de Cristo, la Redención de toda la Humanidad por la muerte del Mesías, la Resurrección (133). Y puesto que estos

(133) Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO, art. cit., p. 102-107.

fundamentales pilares del Cristianismo no descansan, ni pueden descansar, sobre ninguno de los rollos de la biblioteca de Qumran, todos los demás paralelos señalados por diversos autores anticristianos (paralelismos de vida, expresiones literales o semejantes en el Sermón de la Montaña, la actitud de Cristo en el desierto o frente a la Ley o ante la "oveja perdida", etc., etc.) sería una gran cosa que pudieran comprobarse, porque pienso que nadie debería acoger con tanto gozo como el cristiano cualquier real demostración histórica, venga enhorabuena de donde viniera: que no podría estar jamás en contradicción con la Verdad ni ser ajena a la premeditada Voluntad de Dios. Por ello no se comprende fácilmente que arremetan ciertos especialistas católicos contra Qumran, renunciando por adelantado, en medio del calor polémico, a lo que pudiera ser un hito del programa divino de manifestación histórica, una privilegiada comunidad humana suscitada por la Providencia para preparar el camino a la espiritualidad divina de Cristo (134).

Por lo que se refiere a la posible influencia de Qumran sobre San Juan Bautista, se ha observado que aparece predicando en el desierto de Judá, que en la misma área de Qumran vive y muere, su idéntica alimentación de langostas y miel, la misma expectación mesiánica, etc. A. G. Lamadrid considera la hipótesis de que el Bautista fuera un monje de Qumran "posible" y "sumamente atrayente", y el P. Danielou afirma que el Bautista "estuvo ciertamente en contacto con la comunidad de Qumran" (135). El P. Maximiliano, por su parte, recuerda las diferencias: mientras San Juan vive solitario en el desierto, Qumran equivale a vida comunifaria, y si bien es verdad que tanto en la literatura de Qumran como en el Precursor se observan similares propósitos de preparar el camino del Señor, según expresión de Isaías (XL, 3 ss.), el mensaje del Bautista "invita a todos a la penitencia y a preparar el camino moral..." (136), mientras que en Qumran esta preparación del camino está reservada a la selecta porción de penitentes que forman la Comunidad y no reza para los hijos de las tinieblas; comenta también el biblista dominico la radical separación que media entre la inmersión en el Jordán predicada por San Juan a todos como "bautismo de conversión en orden a la remisión de los pecados" (Lc., III, 3), y las purificaciones rituales de Qumran, reservadas a los cenobitas que han

(134) En el mismo y solvente texto del P. García Cordero, que nos sirve de guía doctrinal, puede comprobarse esta básica y adversa posición contra Qumran, que no se logra difuminar, claro está, con frases conteniendo alguna concesión.

(135) LAMADRID *op. cit.*, pág. 145-147; JEAN DANIELOU, *Los manuscritos del Mar Muerto y los orígenes del Cristianismo*, "Indice", Año XII, núm. 116-117 (agosto-septbre. 1958), p. 1, col. 3.

(136) GARCÍA CORDERO, art. cit., p. 99.

recorrido su noviciado. Concluyendo severamente que “no hay más coincidencia que la material de la vida en el desierto y la expectación mesiánica...”, y añadiendo que un fondo común judaico “basta para explicar estas lejanas analogías” (137).

El origen de la doctrina neotestamentaria del dualismo ha sido uno de los problemas replanteados desde que se posee la literatura de Qumran, puesto que nada hay más típico en ella que la concepción dualística del hombre y del mundo. Casi dos columnas enteras del “Manual de Disciplina” se emplean en distinciones entre luz-tinieblas, verdad-iniquidad, espíritu de luz-espíritu de tinieblas; y recuérdese que uno de los rollos encontrados lleva por expresivo título “Guerra de los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas”. Antes se explicaba el dualismo neotestamentario como herencia del Viejo Testamento que lo había asimilado del Irán. Del examen comparado de la literatura de Qumran con los pasajes dualísticos de San Pablo (138), parece desprenderse un claro paralelo y una influencia de Qumran (139); influencia que niega el P. García Cordero, para quien es el Antiguo Testamento y es una elaboración paulina basada en la “experiencia elemental psicológica” la que basta para explicar en el Apóstol el dualismo carne-espíritu (140), de la misma manera que para explicar las especiales creencias angeológicas de San Pablo —admite “fuerzas semiangélicas de carácter cósmico”— a “concepciones populares” (141) remite al lector nuestro biblista (142). Con respecto a la terminología luz-tinieblas que utiliza San Juan Evangelista para referirse a cualidades éticas del hombre, Lamadrid concluye que la fuente del cuarto evangelista no es el Viejo Testamento, sino Qumran “que es donde este tema ha llegado a una sistematización más perfecta” (143); por el contrario, el citado biblista dominico (144) afirma que un “fondo ambiental común pudo dar lugar a esta nomenclatura teológica coincidente”.

(137) *Ibidem*, pág. 101.

(138) *Rom.*, caps. VI-VII; *Gál.*, V, 16-23; *Efes.*, V, 6-14; *Col.*, I, 13-14; *I Tes.*, V, 4-5; *II Cor.*, VI, 14-7 y todo lo relativo a la angeología paulina.

(139) Vid. LAMADRID, *op. cit.*, páginas 231-236.

(140) GARCÍA CORDERO, art. cit., página 127; el P. DANIELOU, al ver que los mismos puntos de vista aparecen en literatura de la época, afirma que “el pensamiento de Pablo se sitúa en el marco de las discusiones de los teólogos judíos de su tiempo”. Artículo cit. “Índice”, p. 34, col. 4.

(141) *Ibidem*, pág. 131.

(142) La negación de la influencia de Qumran sobre el pensamiento paulino, la hace Fr. MAXIMILIANO GARCÍA CORDERO con dura terminología polémica aludiendo al “prurito comparatista a base de erudición barata” (art. cit., pág. 129).

(143) LAMADRID, pág. 239, resume la opinión de algunos especialistas, principalmente del Prof. SVERRE AALEN.

(144) Art. cit., pág. 117-125. Sigue el fundamental estudio del P. BRAUN, *L'arrière-fond judaïque du quatrième Évangile et la Communauté de l'Alliance*, RB, LXII (1955), 5-44.

b) *Influencia sobre la Comunidad Cristiana de Jerusalén.*

Ya en un terreno menos teológico-doctrinal y más histórico, se ha planteado también la cuestión de si la vida comunitaria de Qumran influiría en la organización institucional de la primitiva Comunidad Cristiana de Jerusalén. En ambas se observa una vida de participación comunitaria en preces, bienes y mesa; en cuanto instituciones, en las dos se percibe un paralelismo en la división de elemento sacerdotal y laicado, un común sentido democrático las caracteriza y ambas presentan la existencia de un consejo supremo; hay que anotar que, por otro lado, se diferencian por el universalismo que es típico en la Comunidad Cristiana de Jerusalén frente al exclusivismo que caracteriza Qumran. Las concomitancias observadas han hecho pensar en una influencia: "Todo induce a pensar que la Iglesia naciente de Jerusalén tenía noticia de las experiencias hechas por la comunidad judía de Qumran y que de ellas se sirvieron en aquellos primeros momentos de su existencia", escribe el indicado Profesor de Sagrada Escritura (145). Por su parte, el P. Maximiliano García Cordero afirma que este régimen comunitario —que se adelanta a calificar de espontáneo— "puede explicarse en un momento de fervor de la caridad de los primeros convertidos al Cristianismo sin acudir a modelos extraños" (146).

c) *Qumran y el monacato cristiano.*

Por último, una referencia a la posible proyección de Qumran sobre la vida monástica. Sabido es que el origen de la forma monacal de vida ha sido un interrogante histórico. Se ha acudido para su explicación a hipótesis diversas: desde el monacato hindú hasta los terapéutas egipcios. El conocimiento de Qumran, con su Manual de Disciplina, ha venido a plantear el problema desde nuevos ángulos, más centrados en el área misma originaria del Cristianismo, muy de acuerdo con el hecho de que los primeros monasterios cristianos aparecieran en el desierto de Judá y se emplazaran en sitios de paisaje geográfico tan similar al de Qumran.

Más fuerte, evidentemente, es el argumento de la proyección de Qumran sobre el origen del monacato cristiano, observando la organización interna de la vida monástica, que ha estudiado el P. Danielou en su conocido trabajo *La Communauté de Qumrân et l'organisation de l'Eglise ancienne* (147): resulta evidente que son comunes un período de noviciado, ayunos, rezos, renovación anual de vo-

(145) LAMADRID, *op. cit.*, pág. 244.

(146) Art. cit., pág. 136.

(147) En "Rev. d'Hist. et. Phil. Relig." XXXV (1955), 104-116.

tos, etc., etc., y paralelas la solución de las discusiones que da el Manual de Disciplina y el Evangelio de San Mateo, el papel de los "episcopoi" y los "Mebbaqquer", etc., etc. (148).

6. CONCLUSION

La compulsa de un material histórico reciente, la valoración crítica de problemas en torno a una Comunidad judía religiosa, las consideraciones históricas, en suma, que han tratado de emplazar a Qumran en el marco de la historia, parecen colocarnos ante claras impresiones históricas que tal vez podrían encerrarse en las siguientes conclusiones: 1.^a La Comunidad del desierto de Judá, pese a que por exigencias polémicas haya podido deformarse, en diversos sentidos, su valor y significación, aparece con una real importancia histórica, de plurales vertientes, que el historiador ya no podrá descuidar. 2.^a Qumran implica una modificación singularmente importante en el cuadro de la espiritualidad judía: junto a un judaísmo oficial integrado por saduceos —conformistas— y fariseos —vacíos y fríos legistas— hay que contar con la presencia de fuerzas de una levantada espiritualidad. 3.^a Puesto que la espiritualidad de Qumran se afina en la ley mosaica y en la mejor tradición profética, y puesto que Qumran precede al Cristianismo, Qumran se presenta como un posible enlace entre aquellas fuentes mosaica y proféticas y el Cristianismo; históricamente, pues, no podrá seguir sosteniéndose, sin riesgo, que el Cristianismo realizara el entroque directo con la pura espiritualidad profética. 4.^a Nunca fué posible, con mayor claridad que ahora, comprobar la originalidad del Cristianismo por contraste con un movimiento religioso coetáneo; Qumran se nos presenta como un importantísimo término de comparación —observó el P. Danielou— llegado del mismo medio, del mismo país y de la misma época en que vivió Cristo.

(148) DANIELOU lo da también en esquema en su cit. art. de "Índice", p. 34, col. 2.

Vid. resumen en LAMADRID, *op. cit.*, páginas 247-249.