

QUMRÁN Y LA APOCALÍPTICA EN LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA¹

JAIME VÁZQUEZ ALLEGUE
UNIVERSIDAD PONTIFICIA
SALAMANCA

La literatura de Qumrán, además de formar parte de la llamada literatura intertestamentaria, pertenece a ese grupo de escritos propios del judaísmo de la época del Segundo Templo que tienen en la apocalíptica un estilo literario propio y en la escatología una razón teológica determinada. Los manuscritos del Mar Muerto son un exponente más de la atmósfera apocalíptica común que dominaba el espacio de tiempo del cambio de era². El mismo contexto en el que nace el cristianismo y el judaísmo vive uno de los momentos más importantes de su historia. Qumrán es el reflejo de un lenguaje de una época y de una mentalidad que describe de qué manera el judaísmo de los siglos II a. C.-II d. C. pensaba su propia fe de distintas maneras³. Los textos de Qumrán son el mejor exponente extrabíblico para conocer el contexto social, político y religioso que se respiraba en la Jerusalén de los siglos anterior y posterior al cambio de era⁴.

¹ Conferencia impartida en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto el 10 de septiembre de 2003.

² Cf. A. I. BAUMGARTEN (ed.), *Apocalyptic Time* (Numen Book Series, Studies in the History of Religions 86; Leiden 2000); J. J. COLLINS, *Jerusalem and the Temple in Jewish Apocalyptic Literature of the Second Temple Period* (International Rennert Guest Lecture Series 1; Ramat Gan 1998).

³ Así sostiene J. J. COLLINS, "Apocalypticism and Literary Genre in the Dead Sea Scrolls", en: P. W. FLINT-J. C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years. A Comprehensive Assessment* (Leiden-Boston-Köln 1999) 2403-2430.

⁴ Véase el trabajo de L. HARTMAN, "Qumran och den intertestamentala litteraturen", en: T. KRONHOLM-B. OLSSON (eds.), *Qumranlitteraturen: Fynden och forskningsresultaten: föreläsningar*

Todo ello nos permite hablar de un contexto literario, de un contexto religioso y de un contexto cultural propio visto desde distintos puntos de vista, el de los hombres de Qumrán, el del judaísmo oficial del entorno del Templo de Jerusalén hasta su destrucción y el de los primeros cristianos que viven la experiencia pascual de la resurrección y su extensión. Desde el punto de vista literario, los textos de Qumrán pertenecen a ese marco que se denomina literatura intertestamentaria. Una denominación discutida y discutible para situar en un espacio aquellos escritos que por unas razones u otras quedaron fuera de la literatura canónica del Antiguo o del Nuevo Testamento. Intertestamento más que una condición intermedia es una razón paralela y contemporánea dentro del mismo marco cultural. Los intertestamentarios son, también o judíos o cristianos o judeocristianos, a pesar de las posibles injerencias e influencias de otras corrientes helenistas o también romanas⁵.

I. LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

Intertestamento es, por disección “inter” y “testamento” queriendo referirse a lo que este o pueda estar entre los dos testamentos. También se podría llamar “entrestamentaria” y utilizar, de esta manera, la forma castellana de la preposición “entre”. Sin embargo parece imponerse la forma más cercana a la raíz latina de “inter” por “entre”. Otros utilizan la forma más sajona de “literatura intertestamental”. No faltan quienes hablan de la “Biblia paralela” para referirse a la misma documentación que la exégesis contemporánea llama “intertestamentaria”. Todas son fórmulas para situar en un lugar deter-

vid ett symposium i Stockholm den 14 november 1994 (Stockholm 1996) 111-119; J. HOLDER, *The Intertestamental Period* (London 1994). M. J. MCNAMARA, *Intertestamental literature* (Wilmington 1983); M. TÁBET, *Tra Antico e Nuovo Testamento. Guida alla letteratura intertestamentaria* (Milano 2000).

⁵ Véanse las siguientes obras de consulta para situar el tema: R. A. KRAFT-G. W. E. NICKELSBURG (eds.), *Early Judaism and Its Modern Interpreters* (The Bible and Its Modern Interpreters 2; Philadelphia 1986); M. E. STONE (ed.), *Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum. II: The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 2 (Assen-Maastricht-Philadelphia 1984); G. ARANDA PÉREZ-F. GARCÍA MARTÍNEZ-M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Literatura judía intertestamentaria* (Introducción al estudio de la Biblia 9; Estella 1996); L. H. SCHIFFMAN, *Texts and Traditions. A Source Reader for the Study of Second Temple and Rabbinic Judaism* (New York 1998); M. J. MULDER (ed.), *Mikra*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II, The Literature of the Jewish People in the Period of the Second Temple and the Talmud 1 (Assen-Maastricht-Philadelphia 1988).

minado a obras tan importantes para el estudio de la Biblia como son los apócrifos (de AT y NT), los apocalípticos, los manuscritos del Mar Muerto, y hasta el nacimiento de la literatura rabínica. Desde Qumrán, hablaríamos de literatura intertestamentaria para referirnos a los escritos sectarios (los textos bíblicos de Qumrán habría que analizarlos desde la exégesis veterotestamentaria y no desde la intertestamentaria) y, desde ellos, a todos los escritos contemporáneos que no están en los cánones bíblicos, el de Antigo y Nuevo Testamento, el de la Biblia Hebrea y el Nuevo Testamento⁶.

En una hipotética descripción de contenidos habría que decir que la Literatura Intertestamentaria es cada vez más importante por su aportación al mundo de la exégesis tanto del Antigo como del Nuevo Testamento. Un conocimiento básico y general de sus escritos, así como la presentación del trasfondo social, cultural y antropológico de la época del Segundo Templo –marco en el que se sitúa toda su creación literaria– ayudará a tener un buen conocimiento introductorio del Nuevo Testamento, del cristianismo primitivo y del nacimiento de la literatura rabínica⁷.

La mayoría de los especialistas en el mundo del Intertestamento habla de un abanico de unos trescientos años de duración. Gráficamente serían los ciento cincuenta años anteriores al año 0 o de cambio de era (es decir del 150 a. C. al año 0) y los ciento cincuenta primeros de la era cristiana (es decir del año 1 d. C. al 150 d. C.)⁸. No es una datación cronológica precisa ya que podríamos situar algunos escritos en instantes previos y, incluso, etapas redaccionales anteriores o posteriores a estas fechas para establecer un primer marco temporal de comienzo y final de la época literaria. En el caso de los textos de Qumrán, la precisión es mayor ya que el final de los escritos se sitúa en el momento inmediatamente posterior a la destrucción del Templo de Jerusalén. Los manuscritos del Mar Muerto serían del 150 a. C. al 68-70 d. C. (sin olvidar que el grupo de Qumrán, pudo llevar al desierto documentación anterior a esa fecha inicial). Los investigadores y científicos han confirmado a través de las pruebas realizadas sobre rollos de diferentes etapas

⁶ Véase la obra de R. T. BECKWITH (ed.), *Calendar and Chronology: Jewish and Christian Biblical, Intertestamental and Patristic Studies* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 33; Leiden 1996). Y, de manera especial, su trabajo "The Qumran Psalter: The Courses of the Levites and the Use of the Psalms at Qumran", 141-166.

⁷ Sirva como ejemplo el análisis desde el punto de vista religioso de un aspecto como la idea de espíritu tanto en el judaísmo del momento como el cristianismo naciente: J. VÁZQUEZ ALLEGUE, "El Espíritu Santo en la Literatura Intertestamentaria": *Biblia y Fe* 81 (2001) 342-368.

⁸ Como sostiene R. T. BECKWITH, "Judaism between the Testaments: The Stages of its Religious Development", en: BECKWITH, *o. c.*, 167-216.

redaccionales que la mayoría de los textos fueron escritos entre el siglo I a.C. y la primera mitad del I d.C. Los textos de Qumrán son, de esta manera, uno de los mayores exponentes de la literatura intertestamentaria. Su contexto temporal se sitúa en pleno desarrollo intertestamentario y su contenido –excluyo, nuevamente, los textos bíblicos– sigue las características de esta literatura apocalíptica en la forma y escatológica en el fondo.

Lo que parece claro es que tanto los hombres de Qumrán, como los autores del resto de la literatura apócrifa de esta época, no eran conscientes del momento en que vivían. “Los judíos de la época helenística no sospechaban que vivían en el período intertestamentario, ni tampoco se veían a sí mismos como descendientes de los patriarcas y antepasados de los rabinos. Eran gentes de su propio tiempo y la civilización helenística les ofrecía una variedad de experiencias casi indefinida”⁹.

II. LOS MANUSCRITOS DEL MAR MUERTO

Cuando hablamos de literatura intertestamentaria pensamos, en primer lugar, en los manuscritos del Mar Muerto, después añadimos al cuerpo intertestamentario a los apócrifos, apocalípticos, a otros escritos del judaísmo de la época de Jesús. Históricamente el contexto del grupo de Qumrán hay que situarlo en el momento de la época de Juan Hircano (135-104 a.C.), al que sucedió Aristóbulo I (104-103 a. C.), aunque el esplendor y auge de la comunidad se situaría en el difícil gobierno de Alejandro Janneo (103-76 a. C.) y su esposa la reina Salomé Alejandra (76-67). Así pues, es en el tiempo de los Hasmoneos cuando Qumrán se desarrolla como grupo con identidad propia hasta la llegada de los romanos con Pompeyo a la cabeza y confirmando a Hircano como regente etnario¹⁰.

Los descubrimientos arqueológicos comenzaron en 1947 y, a lo largo de diversas campañas, fueron saliendo a la luz por un lado los manuscritos encontrados en las cuevas –más de medio centenar en las que únicamente once contenían fragmentos manuscritos– y, por otro, los restos de lo que fue

⁹ E. J. BICKERMAN, *The Jews in the Greek Age* (Cambridge 1988) 299.

¹⁰ A propósito de la historia del momento véase el capítulo “Restauración, ocaso y caída” en: M. NOTH, *Historia de Israel* (Barcelona 1966) 321-400. Así como la obra de C. SAULNIER-C. PERROT, *Storia d'Israele. Dalla conquista di Alessandro alla distruzione del tempio (331 a.C.-135 d.C.)* (Roma 1988); E.-M. LAPERROUSAZ, “Histoire de la Secte”: *SDB* 51 (1978) 789-790.

el edificio de los hombres que habitaron el lugar –Kirbeth Qumrán–¹¹. Tras el descubrimiento de los manuscritos y su consiguiente estudio e interpretación surgió la necesidad de una clasificación de los textos encontrados¹². A lo largo de todo este tiempo se han ido haciendo muchas clasificaciones de los documentos atendiendo a su contenido dando como resultado un sin fin de posibilidades sobre la literatura descubierta. Aunque básicamente no hay grandes diferencias entre las distintas clasificaciones de los textos, no faltan los matices de precisión que determinan que un texto forma parte de una serie de documentos y no de otra. Me parece oportuno indicar la clasificación general de los textos propuesta por F. García Martínez en la edición española de los textos -presente posteriormente en otras traducciones de la obra-. La estructura general de la obra clasifica los textos del siguiente modo: 1) Reglas; 2) Textos haláquicos; 3) Literatura de contenido escatológico; 4) Literatura exegética; 5) Literatura parabólica; 6) Textos poéticos; 7) Textos litúrgicos; 8) Textos astronómicos, calendarios y horóscopos; 9) El rollo de cobre¹³.

El contenido de los textos, así como los análisis escriturísticos de la grafía manuscrita y la retracción de las fibras de pergamino, probaron que los manuscritos más antiguos eran de la mitad del siglo segundo antes de Cristo y los más modernos de la primera parte del siglo I de la era cristiana¹⁴. La datación paleográfica nos sitúa ante un abanico de unos doscientos años de diferencia entre los primeros escritos y los últimos¹⁵. Aunque todavía hoy, y

¹¹ Sobre las recientes teorías sobre los orígenes del grupo véase el artículo de F. GARCÍA MARTÍNEZ, “Orígenes del movimiento esenio y de la secta qumránica”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid 1993) 91-117.

¹² Véase, a este respecto, la evolución en la identificación de manuscritos y el conocimiento de los mismos que se ha ido haciendo a lo largo de las décadas desde su descubrimiento: J. VÁZQUEZ ALLEGUE, “Qumrán en España (1947-2002). 55 años de investigación”: *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebreos* 50 (2001) 59-92.

¹³ F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Madrid 1992) 519-526. La misma estructura que encontramos en la primera parte de la obra de ARANDA-GARCÍA-PÉREZ, *o. c.*, 15-241.

¹⁴ No olvidemos que nos encontramos ante la friolera cantidad de unos 800 manuscritos distribuidos en casi 20.000 fragmentos. Lo cual nos sitúa ante un rompecabezas demasiado grande como para tener resuelto y completado en 56 años de investigación.

¹⁵ Véanse algunos de los principales trabajos de datación de los manuscritos en obras como la de F. M. CROSS, “Alphabets and Pots: Reflections on Typological Method in the Dating of human Artifacts”: *Maarav* 3 (1982) 121-134; N. AVIGAD, “The Palaeography of the Dead Sea Scrolls and Related Documents”, en: C. RABIN-Y. YADIN (eds.), “Aspects of the Dead Sea Scrolls”: *SH 4* (1958) 56-87; S. A. BIRBAUM, *The Qumran (Dead Sea) Scrolls and Palaeography*

con los medios que tenemos, no podemos datar con rigor y precisión exacta cada uno de los manuscritos para determinar el año de su creación, sí podemos establecer un marco más o menos amplio de una gran parte de los fragmentos encontrados, con las suficientes garantías de no desviarnos excesivamente de la fecha de redacción de los textos. De lo que no cabe ninguna duda es de que, aunque el contenido de muchos fragmentos sea anterior, el momento de su escritura tiene en ese instante su punto de partida con el establecimiento de la comunidad en el desierto a orillas del Mar Muerto y como punto final su destrucción y desaparición en el año 70 d. C.

Vamos a intentar ofrecer nuestra propia clasificación a estos textos enmarcados en el mundo de la literatura intertestamentaria. La que propongo es una clasificación de los textos de Qumrán atendiendo a tres categorías según el tiempo en que fueron elaborados y teniendo en cuenta los distintos contextos a los que pertenecerían: 1) Textos judíos: Que estarían formados por los escritos bíblicos aceptados por el judaísmo oficial contemporáneo y otros no bíblicos, algunos de los cuales entrarían a formar parte del canon de la Biblia Hebrea y otros a engrosar la lista de la literatura apócrifa. 2) Textos esenios: En los que estarían incluidos todos los documentos que por su contenido y cronología se situarían antes de que el grupo de Qumrán se separase del movimiento esenio (primeras etapas redaccionales de la mayoría de los escritos considerados sectarios). 3) Textos qumránicos: Comprendería aquella serie de textos sectarios que en sus últimas etapas redaccionales se situarían cronológica e ideológicamente en el grupo de Qumrán separado del movimiento esenio y retirado al desierto. Desde otro punto de vista -más simple y superficial- podríamos seleccionar los textos según su origen y finalidad. Así tendríamos que hablar de tres tipos: 1) Textos bíblicos. 2) Textos parabíblicos, los relacionados con los bíblicos. 3) Textos extrabíblicos, que nada tienen que ver con los bíblicos.

1) Textos Bíblicos: de aquellos 800 manuscritos, unos 200 contienen escritos que forman parte de la Biblia Hebrea (Antiguo Testamento)¹⁶. Una

(BASOR Supp. Studies 13-14; New Haven 1952); G. BONANI, "Radiocarbon Dating of the Dead Sea Scrolls": *Atiqot* 20 (1991) 27-32; G. BONANI y otros, "Radiocarbon Dating of the Scrolls and Linen Fragment from the Judean Desert": *Atiqot* 28 (1996) 85-92; J. D. AMUSIN, "The Reflection of Historical Events of the First Century BC in Qumran Commentaries": *HUCA* 48 (1977) 123-152; W. J. TYLOCH, "L'apport historique des écrits de Qoumrân", en: A. CAQUOT, *Actes du XXIX^e Congrès international des Orientalistes* (Paris 1975) 86-90.

¹⁶ El rollo de Isaías (1QIsa^a) es uno de los más populares por encontrarse al completo y en una única pieza. Véanse los manuscritos del texto bíblico en 1QIsa^a; 1Q8; Mur 3; 4Q55-4Q69b, 5Q3.

buena cantidad de textos bíblicos de los que sólo se conocía como original o fuente la versión griega, fueron descubiertos en hebreo y arameo¹⁷. Un ejemplo lo tenemos en los fragmentos del Eclesiástico (Ben Sira)¹⁸. Algo parecido sucede con el libro de Tobías del que sólo se conocía como fuente tres versiones del texto en griego. El descubrimiento de los manuscritos nos proporcionó una copia en hebreo y cuatro en arameo de la obra (4Q196-200; 4Q478)¹⁹.

2) Textos Parabíblicos: Además de las novedades “apócrifas” encontradas en Qumrán de las que no se tenía noticia de su existencia, para los especialistas en la literatura apócrifa Qumrán fue una mina de oro²⁰. Fragmentos del libro de los Jubileos²¹ y del libro de Henoc del que se trabajaba con antiguas versiones al etíope como fuentes y con el descubrimiento de Qumrán salieron a la luz las ediciones hebreas y arameas de los textos²². En el grupo de los textos parabíblicos también están los comentarios a la literatura bíblica, textos haláquicos, pesharim²³, y toda una amplia documentación que tiene como centro y referente a la Sagrada Escritura o lo que de ella habla²⁴.

¹⁷ Véase J. A. SAUNDERS, “Canon as Dialogue”, en: *The Bible at Qumran* (Grand Rapids 2001) 7-26; J. J. COLLINS, “Before the Canon. Scriptures in Second Temple Judaism”, en: *Id.*, Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism (Leiden 1997) 2-21.

¹⁸ Mas1h, 2Q18. Véase el trabajo de N. CALDUCH BENAGES, “Ben Sira y el Canon de las Escrituras”: *Gregorianum* 78 (1997) 359-370, así como el de É. PUECH, “Le livre de Ben Sira et les manuscrits de Qumrán”, en: N. CALDUCH BENAGES-J. VERMEYLEN (eds.), *Treasures of Wisdom. Studies in Ben Sira and the Book of Wisdom. Festschrift M. Gilbert* (Leuven 1999) 411-426.

¹⁹ Cf. S. E. FASSBERG, “The Syntax of the Biblical Documents from the Judean Desert as Reflected in a Comparison of Multiple Copies of Biblical Texts”, en: T. MURAOKA-J. F. ELWOLDE (eds.), *Diggers at the Well: Proceedings of a Third International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira* (Leiden 2000) 94-109.

²⁰ Sirva como ejemplo la aparición de un apócrifo desconocido como el “Prototestamento de Judá” entre la literatura parabíblica de Qumrán: J. VÁZQUEZ ALLEGUE, “4Q484 Prototestamento de Judá. TestJud 24, 1; 25, 1-2”: *EstBib* 57 (1999) 735-751; *Id.*, “4Q215: Testamento de Neftalí. Edición española anotada”, en: AA.VV., *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría* (Salamanca 2002) 81-101.

²¹ Mas1i; Mas1j; 1Q17-1Q18; 2Q19-2Q20; 3Q5; 4Q176a; 4Q216-4Q224; 4Q228; 4Q482; 4Q483.

²² 4Q201-4Q207; 4Q212.

²³ Véase mi trabajo: “El Segundo Éxodo en Qumrán (4Q462)”: *Salmanticensis* 47 (2000) 61-83.

²⁴ Véase B. K. WALTKE, “How We Got the Hebrew Bible; The Text and Canon of the Old Testament”, en: *The Bible at Qumran* (Grand Rapids 2001) 27-50.

3) Textos Extrabíblicos: Formarían parte de una tercera y última clasificación de los textos encontrados en Kirbeth Qumrán. Son aquellos documentos manuscritos que no son literatura bíblica ni comentarios o versiones de los apócrifos relacionados con el entorno del canónico de la Escritura. En este grupo entrarían los documentos legales de constitución del grupo y otros textos de carácter normativo y organizativo como son los calendarios y documentos relacionados. Un modelo lo tenemos en el “Serek” o Regla de la Comunidad con todas sus ediciones de la cueva 4, 11 y la versión íntegra y definitiva de la cueva 1 (1QS)²⁵; el Documento de Damasco (CD); el Rollo del Templo (11QT); el “Miqsat Maasé Ha-Torá” (4QMMT); el “Milhamá” o Libro de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas (1QM)²⁶. Además de la literatura legal de Qumrán tenemos que hablar de escritos propios del grupo de Qumrán con contenido apocalíptico y reflexión escatológica con una intencionalidad práctica como son las colecciones de calendarios y textos astronómicos²⁷. Y otros de corte sapiencial que reflejan una especial sensibilidad por cuestiones como el sentido de la vida²⁸, la finalidad

²⁵ Véase mi trabajo sobre el “Serek” en *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán* (Biblioteca Midrásica 21; Estella 2000). Así como “Bendición del Príncipe de la Congregación (1QSb V,20-29)”: *Compostellanum* 41 (1996) 59-73.

²⁶ Cf. M. J. BERNSTEIN-F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. KAMPEN (eds.), *Legal Texts and Legal Issues* (Studies on the Texts of the Desert of Judah XXIII; Leiden 1997).

²⁷ Sirvan como ejemplo todos los textos de contenido astronómico, calendarios, turnos sacerdotales, fases de la luna y horóscopos encontrados en las cuevas de Qumrán (4Q209-211; 4Q317; 4Q320-21; 4Q327; 4Q186...). La cuestión del calendario (tiempos fijados, fiestas, astros) tiene un trasfondo eminentemente apocalíptico y, al mismo tiempo, un contenido básicamente litúrgico. El reclamo y la exigencia del cumplimiento de los preceptos divinos a través de las fiestas, el calendario y los tiempos fijados es, en realidad, un reclamo de carácter litúrgico a celebrar todas esas fiestas dentro del culto como tiempos sagrados. El calendario y la celebración de las fiestas tradicionales del pueblo de Israel fueron algunos de los elementos que motivaron la marcha al desierto. Aquellos hombres se habían retirado para, entre otras cosas, recuperar las festividades del pueblo y celebrarlas en las fechas señaladas por los textos sagrados. De esta manera el calendario festivo se convirtió para los qumranitas en uno de los elementos que determinaba la vida diaria. El *Documento de Damasco* pone de manifiesto la importancia del calendario y las jornadas festivas dejando patente que el tema de las fechas fue uno de los argumentos que determinaron la ruptura con el movimiento esenio y, en último lugar, con el judaísmo oficial de Jerusalén.

²⁸ Así, J. K. AITKEN, “Apocalyptic, Revelation and Early Jewish Wisdom Literature”, en: P. J. HARLAND-C. T. R. HAYWARD (eds.), *New Heaven and New Earth: Prophecy and the Millennium* (SupVT 77; Leiden 1999) 181-193.

de la existencia, el origen de la creación y la vinculación del ser humano hacia Dios²⁹.

Así pues, ante la pregunta ¿dónde se clasificaría un texto litúrgico como puede ser la Bendición del Príncipe de la Congregación (1QSb)?, la respuesta sería, en los textos extrabíblicos. El Salmo de José (4Q372) nos llevaría a los textos parabíblicos como apócrifo. El rollo de Isaías (1QIsa) lo situaríamos los textos bíblicos. Las reglas (QS; CD), los textos haláquicos (4QMMT y ordenanzas alimenticias, sexuales y de purificación) en la literatura extrabíblica. Los exegeticos tipo targumim como el Targum de Job (4Q157); Targum del Levítico (4Q156) estarían dentro de la literatura parabíblica. Lo mismo que los Pesharim como los Peshar Isaías (4Q161-165); Peshar Oseas (4Q166-167); Peshar Habacuc (1QpHab). Los apocalípticos y de contenido escatológico son quizás más difíciles de colocar en la clasificación. En principio son literatura extrabíblica ("Milhamá" [1QM y 4QM]; Regla de la Congregación (1QSa) y las descripciones de la Nueva Jerusalén (2Q24; 4Q549-550; 5Q15; 11Q18). Desde el contenido tendríamos que reconocer que una buena parte de los comentarios haláquicos, pesharim, targumim tienen como denominador común un carácter escatológico que está presente en la atmósfera apocalíptica del momento³⁰.

La apocalíptica como género literario es, por tanto, el telón de fondo que está presente y, en algunos casos, domina el contexto literario de la mentalidad de los hombres de Qumrán y de los escritos que conforman la literatura intertestamentaria. La apocalíptica domina el pensamiento de una buena parte de la época del Segundo Templo, del tiempo de influjo helenista y del espacio de dominio romano.

²⁹ Cf. CH. HEMPEL-A. LANGE-H. LICHTENBERGER (eds.), *The Wisdom Texts from Qumran and Development of Sapiential Thought* (Leuven 2001); E. TORLEIF, "Wisdom at Qumran", en: J. NEUSNER-A. J. AVERY-PECK-B. CHILTON (eds.), *Judaism in Late Antiquity. Part 5, The Judaism of Qumran: A Systematic Reading of the Dead Sea Scrolls* (Handbook of Oriental Studies. Part 1, The Ancient Near East, Judaism in Late Antiquity 56; Leiden 2000) 147-169.

³⁰ Véase el trabajo de J. C. VANDERKAM, "The Prophetic-Sapiential Origins of Apocalyptic Thought", en: AA.VV., *From Revelation to Canon: Studies in Hebrew Bible and Second Temple Literature* (JSJSup 62; Leiden 2000) 241-254. Así como A. STEUDEL, "Development of Essenic Eschatology", en: A. I. BAUMGARTEN (ed.), *Apocalyptic Time* (Numen Book Series, Studies in the History of Religions 86; Leiden 2000) 79-86.

III. LA CORRIENTE APOCALÍPTICA EN QUMRÁN³¹

La literatura legal, amén de los escritos con carácter escatológico, tienen como trasfondo ese ambiente apocalíptico, común a toda la literatura del momento, expresada fundamentalmente a través de las referencias al tiempo y al calendario, y repercutiendo en la organización y estructura de vida de los hombres de Qumrán, fundamentalmente en el ámbito de la liturgia³². Sin embargo, al hablar de la literatura de Qumrán, tenemos que establecer dos direcciones en la apocalíptica como género que domina el estilo literario. Dos direcciones que marcan la forma y diferencian a los manuscritos de otros documentos contemporáneos del mismo género. La primera dirección es el marco apocalíptico de los escritos (trasfondo apocalíptico común). La segunda dirección está en la tendencia y consecución de las esperanzas mesiánicas (dimensión escatológica)³³.

a) Atmósfera apocalíptica.

Como hemos dicho, la apocalíptica es uno de los argumentos más presentes a lo largo de toda la literatura de Qumrán³⁴. En los escritos se aprecia constantemente un trasfondo que determina el estado de ánimo que han estado viviendo los hombres de Qumrán en diferentes momentos. A pesar de

³¹ Véase J. J. COLLINS, *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls* (London-New York 1997).

³² “El grupo de Qumrán se retira al desierto como consecuencia de una serie de desacuerdos fundamentalmente éticos con el judaísmo oficial de Jerusalén. Temas morales como la impureza en la que ha caído el templo, las influencias helenistas en la organización del culto, la pérdida de los valores éticos de la clase sacerdotal, la celebración de las fiestas y el calendario, la supresión de los sacrificios, las esperanzas mesiánicas, la importancia de la pureza y de la eticidad de los baños rituales, son algunos de los elementos que determinan la separación y ruptura del grupo con la oficialidad religiosa. A todo esto tenemos que añadir las expectativas apocalípticas de la época, la influencia de otras culturas y religiones, así como las interpretaciones propias de la Escritura. El tiempo de vida del movimiento de Qumrán se vio sumergido en un contexto religioso de constantes cambios y adaptaciones, del nacimiento de nuevos planteamientos religiosos y, principalmente, del surgimiento del cristianismo que muchos consideraron una alternativa al judaísmo del momento” (J. VÁZQUEZ ALLEGUE, “Ética en Qumrán y en el judaísmo del Segundo Templo”: *Biblia y Fe* 85 [2003] 38-66).

³³ Véase lo referente a escatología y apocalíptica en Qumrán en J. J. COLLINS, “Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls”, en: *Id.*, *The Encyclopedia of Apocalypticism*. 1. The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity (New York 1998) 162-192.

³⁴ J. C. VANDERKAM, “Apocalyptic Tradition in the Dead Sea Scrolls and the Religion of Qumran”, en: J. J. COLLINS-R. A. KUGLER (eds.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids 2000) 113-134.

los cambios legislativos y la evolución en el pensamiento del grupo, la apocalíptica es una constante a tener en cuenta. Pero, lo que es más importante, la lectura detenida de documentos como el de la Regla de la Comunidad, el Rollo del Templo, el Documento de Damasco, entre otros, nos permite sospechar que la constante y marcada sensación apocalíptica debió de ser otra de las razones más importantes que determinaron la ruptura con el amplio movimiento esenio y llevó a la separación ideológica y física del grupo al desierto (no olvidemos que el tema del calendario –decisivo en la separación– está vinculado a toda cuestión apocalíptica)³⁵. “La comunidad de Qumrán vivía en una tensión extrema entre dos tendencias contrapuestas: la espera escatológica de un fin anunciado en las Escrituras, que había de hacerse realidad en la propia comunidad, y el cumplimiento estricto de las normas o *halakah* propia de la comunidad”³⁶.

b) Dimensión escatológica.

Llegados a este punto, podemos afirmar que la apocalíptica era una “sensación” que se vivía en muchos ambientes de la época. La esperanza mesiánica y la situación social eran, para el judaísmo contemporáneo, una buena base para desarrollar el mayor número de ambientes apocalípticos posibles y perfectamente justificables. “La esperanza apocalíptica, representada por el esenismo, aspira al cumplimiento, a través de una brusca intervención divina, de una moral atemporal o metahistórica (escatológica), prefijada en la Ley que prevé la restauración de Israel”³⁷. Los hombres de Qumrán tenían sus esperanzas puestas en un más allá a través de la manifestación mesiánica doble (mesías de Aarón e Israel) que se convertía en una dimensión escatológica especial³⁸. Estaban convencidos de estar viviendo los *últimos días* de la historia³⁹. La fórmula designa el último período de la historia en el

³⁵ Un clásico sobre la apocalíptica en Qumrán es la obra de H. H. ROWLEY, *Jewish Apocalyptic and the Dead Sea Scrolls* (London 1957). Uno de los mejores estudios sobre la apocalíptica en los escritos de Qumrán es la tesis de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic texts from Qumran* (Leiden 1992).

³⁶ J. TREBOLLE BARRERA, “Los esenios de Qumrán, entre el dominio de la Ley y la huida apocalíptica”, en: F. GARCÍA MARTÍNEZ-J. TREBOLLE BARRERA, *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas* (Madrid 1993) 79.

³⁷ *Ibíd.*, 87.

³⁸ Cf. J. C. VANDERKAM, “Messianism and Apocalypticism”, en: COLLINS, *The Encyclopedia of Apocalypticism* 1, o. c., 193-228.

³⁹ La fórmula era ya conocida por su empleo en el Antiguo Testamento, donde se encuentra 13 veces en hebreo y una vez en arameo, en el libro de Daniel, pero donde tampoco tiene un

que el mal, todavía operativo es aniquilado. El lenguaje escatológico nos sitúa ante un período de tiempo limitado cuya duración no sobrepasa la historia humana y se extiende al mundo futuro. Este *últimos días* es un período de tiempo que es coextensivo con la existencia de la comunidad, que todo a lo largo de su historia se considera viviendo en ese período, en *los últimos días*. En la literatura de Qumrán la fórmula expresa tres posibles interpretaciones escatológicas diferentes: a) Escatología realizada: En algunos textos, estos *últimos días* son presentados como el presente en el que los textos son redactados, el hoy del autor del texto. “Así al final del 4QMMT, un documento que proviene del período de los orígenes de la comunidad, se afirma: “Y está escrito en el libro de Moisés y en las palabras de los profetas que vendrán sobre vosotros bendiciones y maldiciones (...) como las maldiciones que vinieron sobre él en los días de Salomón el hijo de David y también las maldiciones que vinieron sobre él desde los días de Jeroboán hijo de Nabat y hasta la cautividad de Jerusalén y de Zedequías rey de Judá (...) Y nosotros reconocemos que han llegado parte de las bendiciones y maldiciones que están escritas en el libro de Moisés. Y éste es el final de los días, cuando ellos en Israel retornarán a la Torah” (4QMMT 103-108). La fórmula *en los últimos días* se halla unida al presente en el que el documento se redacta. Este presente es visto como el momento en el que las bendiciones y maldiciones anunciadas ya se han cumplido y, al mismo tiempo, en el que *ellos* retornan a la Torah, y ya sabemos que una de las condiciones para llegar a ser miembro de la Comunidad “en los últimos tiempos” era precisamente “comprometerse bajo juramento a retornar a la Torah de Moisés” como nos precisan 1QS 5,12 y CD 15,9.12; 16,1.5⁴⁰. b) Escatología presente: Otros textos utilizan la fórmula *en los últimos días* en forma de presente de la comunidad aludiendo a sucesos pasados desde el punto de vista del autor pero que forma igualmente parte de ese último período de la historia puesto que esos acontecimientos se relacionan con la historia de la comunidad de Qumrán. Valgan como ejemplo las alusiones a sucesos de la historia más antigua de la comunidad, así las alusiones de los pesharim que son ya pasado al redactar las interpretaciones bíblicas, y que nos son presentadas como pre-

significado completamente claro. Se trata de la fórmula escatológica por excelencia: *en los últimos días* que suele aparecer prefijada con la preposición “bet”. En los textos no-bíblicos de Qumrán encontramos la expresión más de 30 veces.

⁴⁰ J. VÁZQUEZ ALLEGUE, *Los Hijos de la Luz y los Hijos de las Tinieblas. El prólogo de la Regla de la Comunidad de Qumrán* (Biblioteca Midrásica 21; Estella 2000) 335.

dichas y realizadas en los *últimos días*⁴¹. c) Escatología futura: Hay otros textos que sitúan en esos mismos *últimos días* hechos que todavía no han ocurrido, cuya venida se sigue esperando, pero que forman parte de esos mismos *últimos días*. La Regla de la Congregación comienza así: “ésta es la regla para toda la congregación de Israel en los últimos tiempos”(1QSb 1,1), y continúa describiendo el nacimiento del Mesías en medio de la comunidad, y el banquete mesiánico en el que la comunidad participa, hechos aún claramente en el futuro⁴². Los llamados *últimos días* son el último de los períodos de la historia, un espacio de tiempo limitado del que no podemos precisar su duración pero suponemos que coincide con el presente de la comunidad y que por tanto ya ha comenzado, y cuyo final dará paso al tiempo de la salvación. Este final de los tiempos no es un tiempo neutral sino un período de purificación. Es el período de la prueba como los mismos textos indican⁴³.

Los hombres de Qumrán estaban convencidos de estar viviendo los tiempos del fin, los *últimos días*, el último período de la historia, esos últimos tiempos que ya han comenzado pero cuya consumación aún se espera. Aquí es en donde nos encontramos en el pleno centro de la dimensión apocalíptica de los escritos y de la mentalidad de aquellos hombres, heredada del judaísmo intertestamentario del momento. Y es esta aguda conciencia que debemos calificar de apocalíptica la que permitió a la comunidad realizar las innovaciones teológicas más sorprendentes. Gracias a la mentalidad apocalíptica se puede sustituir el culto sacrificial del templo profanado en la espera de la restauración definitiva, por “la ofrenda de los labios”, reemplazando con la oración los sacrificios sangrientos. También gracias a la apocalíptica se puede considerar la liturgia terrena como una comunión con la liturgia angélica. Gracias, también a la apocalíptica se hace creíble que los ángeles se encuentren presentes en su medio y exigir a todos sus miembros un nivel de

⁴¹ La mayor parte de las referencias a los *últimos días* que encontramos en los pesharim son de este tipo, por ejemplo, Isaías 30,15-18 es leído así: “La interpretación de la cita para los últimos días se refiere a la congregación de los buscadores de interpretaciones lisonjeras que están en Jerusalén” (4Q163 23, 10-11).

⁴² Los miembros de la comunidad son descritos en El *Documento de Damasco* como *los nobles del pueblo* atareados en escrutar la Escritura (*excavando el pozo*) par observar fielmente las normas de acuerdo con todo lo revelado por el “Intérprete de la Ley” “para marchar en ellas durante toda la época de la impiedad, sin las cuales no lo conseguirán, hasta que surja el que enseña la justicia al final de los tiempos”.

⁴³ 4Q177.

pureza angélica⁴⁴. De igual manera y gracias a la apocalíptica, se puede describir el banquete escatológico en el que participa en Mesías, como un espejo de la comida comunitaria cotidiana. Finalmente, gracias a la apocalíptica se puede entender el rigor de sus prácticas y su celo ritual y de purificación⁴⁵. La apocalíptica, además de un género literario –sobre el papel– determina la forma de pensar de quienes habían puesto su esperanza en algo –sin saber muy bien qué o quién era– que habría de llegar⁴⁶.

IV. LA RESURRECCIÓN EN QUMRÁN. ENTRE LA APOCALÍPTICA Y LA ESCATOLOGÍA

Si las conexiones apocalípticas y escatológicas son, como venimos sosteniendo, comunes y forman parte de un contexto propio del momento, la idea de resurrección es uno de los mejores exponentes para analizar el contexto de los textos de Qumrán en el marco de la literatura intertestamentaria, de los últimos escritos de la Biblia Hebrea y de los primeros del Nuevo Testamento⁴⁷. Tanto para el cristianismo naciente como para los hombres de Qumrán, la idea de resurrección nace a la luz de una experiencia. Para los cristianos, la de Jesús, que muerto vuelve a la vida como anuncio de una más allá. Para los hombres de Qumrán, que muertos a la corrupción en la que ha caído el judaísmo oficial de Jerusalén, se someten a la experiencia de un Maestro de Justicia mesiánico que anticipa una vida más allá como nuevo pueblo elegido por Dios. Ambas son corrientes paralelas que viven situaciones comunes: persecución, exilio, ámbito comunitario, estructuración jerár-

⁴⁴ Cf. J. VÁZQUEZ ALLEGUE, "El bautismo judío en la época del segundo Templo": *Biblia y Fe* 83 (2002) 181-208.

⁴⁵ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "La historia parcelada: El final de los tiempos", en: *Apocalíptica en Qumrán*, edición mecanografiada del curso impartido en la Universidad Pontificia de Salamanca (Salamanca 8-12 de marzo de 1999) 36-42.

⁴⁶ Véase J. VÁZQUEZ ALLEGUE, "La comunidad de los hombres de Qumrán": *Compostellanum* 45 (2000) 39-62.

⁴⁷ Cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, "Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls", en: J. J. COLLINS-B. MCGINN-S. J. STEIN (eds.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* 1 (New York 1999) 1162-1192. Véase también el trabajo de J. J. COLLINS, "Qumran, Apocalypticism, and the New Testament", en: L. H. SCHIFFMAN-E. TOV-J. C. VANDERKAM (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Fifty Years after Their Discovery 1947-1997. Proceedings of the Jerusalem Congress, July 20-25, 1997*, Israel Exploration Society in cooperation with the Shrine of the Book, Israel Museum (Jerusalem 2000) 133-138.

quica naciente, rechazo al judaísmo oficial, esperanza escatológica inminente. Sin ánimo de establecer una conexión entre las dos literaturas, deberíamos hablar de vínculos o influencias, de conexiones propias del ambiente comunitario –presente en los dos grupos– a la hora de hablar de una resurrección de toda la comunidad⁴⁸. En los “Hodayot” la idea de resurrección que tenían los hombres de Qumrán se expresa de la siguiente manera: “No habrá salvación para la inclinación culpable, / será pateada hasta la destrucción / sin que haya un resto. / No hay esperanza en la abundancia [de sus armas] / ni para todos sus héroes de guerra hay refugio. Vacat” (1QH 14,32-33). En el texto salvación y resurrección aparecen identificados como parte integrante de una minoría, los no culpables, ya que para los que tienen inclinaciones culpables no hay posibilidad de salvación. “Y sé que hay esperanza / para quien tú has modelado de la arcilla / para ser comunidad eterna” (1QH 11,20-21). En esta ocasión estamos ante una referencia a Dios como el creador y como el que tiene el poder de dar a los que “modeló” la vida eterna a través de la comunidad. De manera que es sólo a través de la comunidad como el ser humano puede alcanzar esa eternidad anunciada. Otro himno añade sobre la vida eterna: “para elevar los gusanos de los muertos / del polvo a una comunidad eterna” (1QH 19,12). Nuevamente vemos cómo el texto alude a la comunidad como entidad en la que se ha de dar la vida eterna. La identidad comunitaria se va configurando como uno de los argumentos imprescindibles para hablar de resurrección y de vida eterna. “Sobre la carne tú has alzado su gloria” (1QH 7,21). Un texto en el que se identifica la carne con el pecado, el mal y la destrucción y, en contraposición se habla de la gloria como un tiempo eterno para los que siguen el camino de Dios. En otros textos se describen los elementos que caracterizan la vida eterna: “[en tu presencia...] en la morada eterna, a la luz de la aurora por siempre, sin tinieblas (...) sin fin, y períodos de paz sin lí[mites...] (...) Y yo, soy criatura de polvo...” (1QH 21,14-16). Se habla de morada eterna, luz de la aurora, sin tinieblas, paz sin límites... Los textos de Qumrán están ofreciendo una visión novedosa y muy original de una vida después de la muerte⁴⁹. Las referencias a la vida eterna y a la resurrección tienen como protagonista implícito al

⁴⁸ Cf. E. SCHULLER, “Ideas of Resurrection in Intertestamental Sources”: *TBT* 27 (1989) 140-145; Y. BOINNARD, “Life after Life in the Dead Sea Scrolls”: *Nitzanim* 3 (1984) 83-97; O. KWON, “The Formation and Development of Resurrection Faith in Early Judaism” (Ph. D. Diss. New York University; New York 1984).

⁴⁹ Cf. 1QH 4; 18,5-7; 20,27-29; 22 36-38; 25,3-16.

Maestro de Justicia⁵⁰. Así pues, toda la reflexión sobre la vida eterna y la resurrección en Qumrán se enmarca en un ámbito comunitario que implica directamente al grupo como camino para alcanzar el estado eterno. No olvidemos que la comunidad del desierto se considera como el verdadero “pueblo de Dios”, el grupo elegido por Dios desde antiguo, el verdadero Israel –el pueblo que se va a salvar– frente al “resto” que va a perecer. Esta colección de himnos con sus alusiones a la vida eterna ha sido datada cronológicamente como perteneciente al tiempo de las primeras generaciones qumránicas según las cuales la consumación de los tiempos era inmediata. La resurrección y la vida eterna aparecen vinculadas directamente a la misericordia de Dios y, al mismo tiempo, a la fidelidad del hombre a Dios a través de sus obras⁵¹.

En el himno litúrgico de la parte final del documento legal de la *Regla de la Comunidad* leemos el siguiente texto: “A quienes Dios ha escogido, se las ha dado como posesión eterna; hace que las hereden en el lote de los santos. El une su asamblea a los hijos de los cielos para (formar) el consejo de la comunidad y el fundamento de la casa de santidad, para ser una plantación eterna durante todos los tiempos futuros” (1QS 11,7-8). Se trata de la descripción de una colección de contraposiciones entre los hijos de la luz (miembros de la comunidad) y los hijos de las tinieblas (todos los que no pertenecen al grupo). En esta serie se destaca el tema de la eternidad de los miembros de la comunidad primero por formar parte de la comunidad y segundo por ser herederos del mensaje de los antepasados que han recibido por la tradición. La misma idea aparece reflejada en el *Tratado de los Dos Espíritus* que está en el interior de la Regla de la Comunidad (1QS 3,13-4,26), así como en uno de los anexos al documento legal que es la Regla de las Bendiciones (1QSb).

El “Milhamá” o libro de la Guerra de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas es un texto escatológico. Toda la obra está llena de alusiones y

⁵⁰ Como afirma É. Puech al hablar del Maestro de Justicia: “dépôt de l'illumination et de la connaissance des secrets divins” (É. PUECH, *La Croyance des esséniens en la Vie Future: Immortalité, Résurrection, Vie Éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme Ancien II* [Paris 1993] 417).

⁵¹ Esta sensación de escatología inminente nos traslada a la literatura paulina en donde encontramos reflejado un ambiente común (cf 1-2 Ts). El texto más cercano a la literatura paulina del *Libro de los Himnos* lo encontramos en la columna 5 en donde leemos: “Sólo por tu bondad el hombre es justificado, ([es purificado] por la abundancia de tus mise[ricordias]” (1QH 5,23). En donde se destaca la misericordia de Dios que perdona los pecados del hombre, el cual es, a su vez, justificado a través de sus obras buenas.

referencias a un tiempo final y a un momento extraordinario posterior en el que los Hijos de la Luz, vencedores de la contienda frente a los Hijos de las Tinieblas, gozarán de un tiempo y espacio de gracia preparado por Dios y anunciado al pueblo elegido a lo largo de las generaciones pasadas. La imagen del juicio divino es el marco que une el tiempo presente del escatológico. Un juicio que encontramos descrito en 1QM 14,4-5 y su paralelo 4Q491 8-10. En un fragmento del documento de la cueva 4 leemos las siguientes notas: "...ha hecho maravillosamente cosas terribles (...) [... en la fuer]za de su potencia exaltan los justos y se alegran los santos (...) en justicia (...) estableció Israel desde siempre; su fidelidad y los misterios de su prudencia en (...) valor (...) y el consejo de los pobres para una congregación eterna" (4Q491 11 I 8-11). Estamos ante un texto de resonancias neotestamentarias que nos sitúa ante la perspectiva salvadora de Dios. Una salvación eterna vinculada, como hemos visto en textos anteriores, a la comunidad en su conjunto.

En el Documento de Damasco encontramos una clara alusión a la salvación como un período distinto: "Y Dios expiará por ellos, y ellos verán su salvación pues se han refugiado en su santo nombre" (CD 20,34). Unas líneas antes, la misma columna afirma: "y será escrito un libro de recuerdo [ante él] para quienes temen a Dios y piensan en su nombre, hasta que sea revelada la salvación y la justicia a los que temen [a Dios]" (CD 20,20). La salvación será, por tanto, anunciada y revelada quedando como competencia exclusiva de Dios. Pero el anuncio más claro lo encontramos en la columna 3 en donde leemos: "Quienes se manifiesten firmes en ella, tendrán la vida eterna, y toda la gloria de Adán es para ellos" (CD 3,20). El texto se refiere a la "casa de Israel" como escenario comunitario remitiéndonos, con esta expresión, a la comunidad de Qumrán, como la nueva Israel o la nueva comunidad de Dios. Se trata de permanecer en fidelidad a la comunidad participando de toda su vida, de esta forma la vida eterna está asegurada para el hombre de Qumrán.

Hay un texto, entre la multitud de fragmentos encontrados en la cueva 4, de carácter sapiencial que tiene como tema central la resurrección. Se trata de un documento identificado como Apocalipsis Mesiánico (4Q521) en el que nos encontramos con claras referencias a la resurrección como leemos: "Porque el Señor observará a los piadosos, y llamará por el nombre a los justos, y sobre los pobres posará su espíritu, y a los fieles los renovará con su fuerza. Pues honrará a los piadosos sobre el trono de la realeza eterna, librando a los prisioneros, dando la vista a los ciegos, enderezando a los torcidos" (4Q521 2,II 5-8). Según el texto los piadosos –una de las autodenominaciones propias– recibirán la realeza eterna. Unas líneas más adelante leemos: "pues (el Señor) curará a los malheridos, y a los muertos los hará

vivir...” (4Q521 2,II 12). El resto del documento está sumamente fragmentado lo que impide identificar claramente el contenido de las frases completas, sin embargo es resulta evidente apreciar el contexto que tiene como argumento central el tema de la resurrección y la vuelta a la vida de los muertos⁵². Así pues, es Dios el que hace que los muertos vuelvan a la vida, el que tiene el poder de resucitar a los muertos y es, al mismo tiempo, la vida comunitaria y la pertenencia al grupo de Qumrán lo que permite acceder a este don destinado únicamente a los elegidos por el mismo Dios⁵³. No sabemos hasta qué punto podemos hablar en Qumrán de una esperanza en la resurrección como una simple vuelta a la vida -retorno a la vida terrena- o la literatura del Mar Muerto está fraguando una teología de la resurrección en un espacio distinto y distante propio de la mentalidad de los primeros cristianos. Hemos de reconocer que nos encontramos ante un trasfondo común o una atmósfera de carácter apocalíptico que circulaba por los distintos grupos sectarios en torno al cambio de era.

La cuestión sobre la resurrección era un tema candente en el marco de la literatura intertestamentaria. Un tema vertebral situado en medio de la atmósfera apocalíptica común, de crisis sociopolítica y en un escenario que vivía profundos cambios culturales y religiosos. La visión apocalíptica de resurrección para los hombres de Qumrán tiene dos características básicas: 1) es obra de Dios: tiene su eje en la intervención de Dios en la historia y es obra del poder divino; 2) es un acontecimiento comunitario: la resurrección se realiza sobre la comunidad. Hay que formar parte de la comunidad y seguir los preceptos y mandatos establecidos. Inicialmente se trataría de una acción pasiva, en cierto sentido como la justificación por la fe, ya que sólo con formar parte de la comunidad uno estaría salvado. Sin embargo los escritos legales del grupo determinan una serie de acciones y obligaciones que han

⁵² Véase el amplio trabajo sobre el texto de É. PUECH, “Une Apocalypse Messianique (4Q521)”, en: *Id.*, *La Croyance de Esséniens, o. c.*, 627-692. Véanse del mismo autor los trabajos: “Les Esséniens et la Vie Future”: *Le Monde de la Bible* 4 (1978) 38-40; “Une apocalypse messianique (4Q521)”: *RQ* 15 (1992) 475-522. Sobre el mismo texto véanse los trabajos de R. BERGMEIER, “Beobachtungen zu 4Q521 f2,II 1-13”: *ZDMG* 145 (1995) 38-48; A. CAQUOT, “4qMess Ar 1 I 8-11”: *RQ* 15 (1991) 145-155; F. GARCÍA MARTÍNEZ, “4QMess ar and the Book of Noah”, en: *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (Leiden 1992) 1-44; J. DUHAIME, “Le Messie et les Saints dans un Fragment Apocalyptique de Qumrân A (4Q521 2)”, en: R. KUNTZMANN (ed.), *Ce Dieu Qui Vient: Mélanges offerts à Bernard Renaud* (Paris 1995).

⁵³ Véanse los trabajos J. VÁZQUEZ ALLEGUE, “¡Abba Padre! (4Q372 1,16). Dios como Padre en Qumrán”: *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 167-186; “Jurar por Dios en Qumrán (CD 15,1-2)”: *Salmanticensis* 48 (2001) 123-148.

de cumplir los miembros de la comunidad para permanecer en ella, haciendo que para alcanzar esa salvación sea necesario no sólo formar parte de la comunidad sino obrar según está establecido por la comunidad. Estas dos características reaparecen en la literatura paulina (considerada, en buena parte, contemporánea a la intertestamentaria) en donde: 1) queda claro que la resurrección es fruto de la intervención divina –lo hemos visto en la práctica totalidad de los textos presentados–. Es Dios quien resucita a Jesús y el que resucitará a todos los creyentes. 2) Es un acontecimiento comunitario, como lo es la fe. Pablo lo anuncia a las comunidades cristianas primitivas, el anuncio es recibido en comunidad, de alguna manera es justificada por la fe pero, al mismo tiempo esta justificación exige una serie de obras que son, en última instancia, las que caracterizan al cristiano y hacen de él miembro de pleno derecho del Reino de los Cielos⁵⁴.

V. LA APOCALÍPTICA, EL GÉNERO DE LA LITERATURA INTERTESTAMENTARIA

Los dos primeros siglos antes de la era cristiana y el primero después de Cristo son momentos de gran desarrollo y creación literaria en el ambiente judío en torno al Templo de Jerusalén y para la literatura de las primitivas comunidades cristianas. El contexto generalizado de fecundidad creadora se pone de manifiesto en la gran cantidad de escritos de esta época en la que situamos la literatura intertestamentaria. En torno a la comunidad de Qumrán, vamos a establecer tres tipos de contextos literarios externos que influyen o determinan de alguna manera la redacción qumraniana.

En primer lugar, tenemos que hablar del contexto literario veterotestamentario, que nos remite a la creación y redacción definitiva, por parte del judaísmo de la época, de los últimos libros del Antiguo Testamento. En este momento se traduce al griego el libro del Eclesiástico, se termina la redacción del libro de Judit, finaliza la composición de los tres libros de los Macabeos, así como la edición definitiva del libro de la Sabiduría. Paralelamente, el contexto literario y cultural se ve influenciado por la presencia determinante de las escuelas de los rabinos Hillel y Shamay. El momento intertestamentario es, sin duda, uno de los contextos de mayor fecundidad literaria para el Anti-

⁵⁴ Véase J. VÁZQUEZ ALLEGUE, "La resurrección: perspectiva de Pablo y de Qumrán": *Biblia y Fe* 75 (1999) 107-139.

guo Testamento y es, al mismo tiempo, el comienzo de la concepción canónica de los textos del Antiguo Testamento.

En segundo lugar, hemos de tener en cuenta el contexto de la amplia literatura apócrifa que se escribe en esta misma época, así como la influencia que ejerció este tipo de escritos en la literatura de Qumrán. De este contexto están los apócrifos Secretos de Henoc, el Libro de los Jubileos, el Testamento de los Doce Patriarcas, el Tercer libro de Esdras, los Salmos de Salomón, la Asunción de Moisés, entre otros.

En tercer lugar, coincidiendo con la etapa final de la vida de los hombres de Qumrán hasta su desaparición, tenemos que señalar el contexto de los primeros escritos que aparecen con el nacimiento de la primitiva literatura cristiana entre la que destacamos las redacciones de las cartas a los Tesalonicenses, Gálatas, Corintios, Romanos... Y es, fundamentalmente, el momento de la puesta por escrito de los primeros dichos y fuentes sobre Jesús que posteriormente dieron lugar a los evangelios. De tal forma que podemos afirmar que los últimos escritos de Qumrán fueron contemporáneos de los primeros escritos neotestamentarios hasta el punto de que el estudio pormenorizado de algunos textos de la literatura cristiana primitiva y los escritos qumránicos nos permiten establecer semejanzas e influencias entre ambos. Sobre todos ello pesa el peso de la apocalíptica⁵⁵. Una forma nueva de es-

⁵⁵ La apocalíptica judeocristiana es un género exclusivamente literario. Una descripción de ideas y sentimientos plasmada por escrito con unas características determinadas que la configuran, definen y determinan. La atmósfera apocalíptica propia de la literatura intertestamentaria tiene unas características propias que nos permiten hoy reconocerla sin demasiado esfuerzo. Para nosotros, a dos mil años de distancia de su creación, nos resulta sumamente fácil identificar un escrito histórico, poético, epistolar de un texto apocalíptico. ¿Quién no reconoce la característica apocalíptica cuando escucha hablar de acontecimientos sobrenaturales, manifestaciones cósmicas, visiones y audiciones? La apocalíptica es uno de los géneros literarios más fáciles de reconocer, sin embargo la identificación y significado de los elementos que configuran la apocalíptica son, por el contrario, los elementos más difíciles de identificar y descifrar de todos los diferentes géneros literarios de la literatura canónica y apócrifa. La apocalíptica tiene muchos rasgos que la definen a simple vista. Enumeramos los más destacados por éstos los que más se repiten o están presentes en la mayor parte de los escritos del género: 1) abundante de metáforas; 2) presencia de elementos de la naturaleza; 3) descripción de acontecimientos sobrenaturales y manifestaciones cósmicas; 4) recurso a expresiones del lenguaje profético; 5) referencias mesiánicas; 6) uso de símbolos; 7) presencia de visiones y de audiciones; 8) alusiones de carácter dualistas con referencias a oposiciones de contrarios. Estas características literarias han convertido a la apocalíptica en una manifestación misteriosa de una realidad irreconocible. El paso del tiempo y la diferencia de culturas han hecho que la mayoría de los símbolos y una gran parte de los signos utilizados de manera habitual y frecuente por los escritores de la época hoy nos resulten desconocidos y muy difíciles de

cribir, de ver la realidad, de imaginar el futuro y, sobre todo, de intentar responder a la más antigua de las preguntas que se hace el ser humano que trasciende el conocimiento de su propio ser: ¿quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos, qué hay después de la vida? Una serie de preguntas –comunes también a otras religiones– y que en el judaísmo confluyen finalmente en la esperanza mesiánica que se encarnó en Jesús de Nazaret⁵⁶.

Si partimos del principio inicial por el que surge una religión –en nuestro caso el judaísmo, el pueblo hebreo, Israel, como queramos llamarlo–. La inquietud es común a la de otros orígenes religiosos. La necesidad de saber quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos es –tiene– un carácter fundamentalmente antropológico. La antropología cultural, en este aspecto y la sociología bíblica aquí tienen todavía mucho que decir. Preguntarse por el sentido de la vida forma parte de la esencia de la razón humana. Busquemos la definición más precisa del ser humano del espectro: “Mamífero terrestre bípedo. Animal racional. Mono desnudo. Carnívoro agresivo. Máquina genética programada para la preservación de sus genes. Mecanismo homeostático equipado con un ordenador locuaz. Centro autoprogramado de actividad consciente. Microcosmos alquímico. Pasión inútil. Pasión del ser. Dios deviniente. El modo finito de ser Dios. Imagen de Dios. He aquí un variado muestrario de las respuestas a la cuestión que el hombre es para sí mismo”⁵⁷. La respuesta no satisface nunca la pregunta. ¿Quiénes somos, de dónde venimos, hacia dónde vamos? O la más mesiánica, apocalíptica y escatológica: ¿Hay algo después de la muerte, dónde queda el reino de los cielos, qué es la vida eterna? Todas, tanto preguntas como respuestas, trascienden la idea antropológica de ser humano y nos sitúan ante la dimensión de lo trascendente, el más allá o lo divino. La pregunta antropológica por antonomasia es la que está presente desde el primer relato de la creación hasta el anuncio de la Jerusalén Celestial del Apocalipsis de Juan. Con otras palabras, la Sagrada Escritura es, por esencia, una respuesta (o la respuesta) a la pregunta o preguntas que se ha venido haciendo el ser humano des-

interpretar e identificar. Esto ha hecho que la apocalíptica sea considerada por muchos –mal considerada– una literatura misteriosa, escondida y oculta, más propia del esoterismo aconfesional que de la fe de un pueblo con una tradición de dos mil años.

⁵⁶ Para profundizar sobre el carácter sapiencial y antropológico de la apocalíptica judía véase P. SACCHI, “I grandi temi dell’apocalittica (secondo il Koch)”, en: *Id.*, *L’Apocalittica Giudaica e la sua Storia* (Brescia 1990) 42-45.

⁵⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental* (Santander 1988) 9.

de que tiene uso de razón⁵⁸. Los libros históricos, los libros proféticos, los sapienciales, los poéticos, la historiografía, la apocalíptica, la parábola, el género de los milagros, el epistolar. Al final todos nos llevan a lo mismo que es la búsqueda del sentido de la vida en otra superior. La escatología tenía razón.

VI. LA APOCALÍPTICA, MADRE DE LA TEOLOGÍA CRISTIANA

Hace unos años Ernst Käsemann sostuvo que la apocalíptica era la “madre de la teología cristiana”⁵⁹. Así como que “la apocalíptica postpascual es

⁵⁸ Veamos una descripción que ofrece G. Aranda del concepto de hombre que se tenía en el momento de la literatura intertestamentaria a través, sobre todo, de los escritos apócrifos: “El hombre: se le considera sobre todo pecador delante de Dios, y se plantea con mayor intensidad que en épocas pasadas la cuestión del origen del pecado y del mal. Las respuestas varían, atribuyéndolo al mundo suprahumano –al hilo de Gn 6– o al propio corazón del hombre inclinado al pecado desde el principio. En el hombre se distingue entre el cuerpo corruptible y el alma que sobrevive a la muerte; pero mientras vive en el mundo aparece como una unidad sin distinción de componentes, y así se proyecta al final escatológico con la resurrección. Los hombres se diferencian en razón de la elección por parte de Dios –los pertenecientes al pueblo elegido y los gentiles– o en razón de su conducta –justos y pecadores, dentro o fuera del pueblo–. Se mantiene por tanto el principio de libertad y responsabilidad personales” (ARANDA-GARCÍA-PÉREZ, o. c., 260).

⁵⁹ La formulación había tenido como escenario una conferencia pronunciada con motivo de una reunión de editores de la prestigiosa revista teológica “Zeitschrift für Theologie und Kirche” (*ZThK*) en Sinlingen el 23 de abril de 1960 y que se publicaría en la revista ese mismo año: E. KÄSEMANN, “Die Anfänge christlicher Theologie”: *ZThK* 57 (1960) 162-185. La misma conferencia volvería a pronunciarla Käsemann ante la asociación de teólogos de Basilea un mes después y nuevamente en la facultad de teología de Erlangen en la primavera de 1960. El artículo de *ZThK* volverá a ser editado con motivo de la publicación en un volumen de diferentes artículos del autor: *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 1964). Esta obra fue traducida al inglés como “The beginnings of Christian Theology”, en: *New Testament Questions of Today* (London 1969). Y unos años después al castellano: E. KÄSEMANN, *Ensayos exegeticos* (Salamanca 1977). La teoría de Käsemann no se reduce a la afirmación de que la apocalíptica ha sido la madre de la teología cristiana; si bien podríamos considerarla la tesis central de su planteamiento cabe la posibilidad de matizar esta afirmación a la luz de las mismas palabras del teólogo. Se podría, incluso, asumir como semejantes otras afirmaciones que sostienen el mismo postulado. No faltan, sin embargo, nuevas y recientes incursiones en el tema que ponen de manifiesto que aquella teoría sigue estando de actualidad para biblistas y teólogos como sucede con el trabajo de F. GARCÍA MARTÍNEZ, “¿La apocalíptica judía como matriz de la teología cristiana?”, en: A. PIÑERO (ed.), *Orígenes del Cristianismo* (Córdoba-Madrid 1991) 177-199.

la variante más antigua e interpretación del kerigma⁶⁰. Käsemann introduce indirectamente una afirmación que hasta ese momento no había sido contemplada y que reconoce y limita el sustrato de la apocalíptica al mundo postpascual, es decir a la literatura y reflexión teológica de los primeros cristianos⁶¹. Esta nueva perspectiva ofrecida por Käsemann discrimina, en cierto sentido, las aportaciones que pudiera ofrecer la apocalíptica judía de la época del Segundo Templo o la misma apocalíptica literaria presente en la Biblia Hebrea⁶². Al hablar de la apocalíptica como base de la teología cristiana, Käsemann se refiere a la apocalíptica que los mismos primeros cristianos crearon teniendo en cuenta las influencias provenientes de esa atmósfera apocalíptica que marcó en contexto en el que nació el cristianismo en el seno del judaísmo⁶³. Si bien la teoría de Käsemann parte del nacimiento de la

⁶⁰ "Meine eigene Behauptung geht dahin, daß die nachösterliche Apokalyptik die älteste Variation und Interpretation des Kerygma bezeichnet", en "Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik": *ZthK* 59 (1962) 263, nota 1.

⁶¹ El mismo Käsemann utilizó una frase en forma de metáfora que con el tiempo se haría popular al reconocer que "la apocalíptica era la madre de la teología cristiana". Con toda seguridad Käsemann era consciente de la importancia de su afirmación, pero no se podía hacer idea de la polémica que originaría aquella hipótesis. Reconocer que el cristianismo era, en cierta manera, la consecuencia de una lectura apocalíptica de la historia o que provenía de una forma particular y momentánea de ver la vida desde la fe provocó, como era de esperar, un escándalo tanto en los círculos bíblicos y exegéticos como filosóficos y teológicos.

⁶² Uno de los primeros especialistas en responder a la propuesta sobre la apocalíptica planteada por Käsemann fue el que había sido su maestro R. BULTMANN, "Ist die Apokalyptik die Mutter der christlichen Theologie?", *Festschrift für E. Haenchen, Apophoreta*, 64-69. La misma respuesta que Bultmann volvería a formular en *Exegetica* (Tubinga 1967), 476-482. Y unos años después en K. KOCH-J. M. SCHMIDT, *Apokalyptik* (Darmstadt 1982) 370-379. Recordemos trabajos publicados como resultado de la polémica desatada por las afirmaciones de Käsemann: W. G. ROLLINS, "The New Testament and Apocalyptic": *New Testament Studies* 17 (1970-1971) 454-476; I. H. MARSHALL, "Is Apocalyptic the Mother of Christian Theology?", en: G. F. Hawthorne-O. BETZ (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament* (Grand Rapids-Gotinga 1987) 33-42.

⁶³ El mismo Käsemann sostiene que "la experiencia pascual y la recepción del Espíritu motivaron a la cristiandad primitiva a responder de nuevo apocalípticamente a la predicación de Cristo sobre la cercanía de Dios y en cierta manera a suplantarla". "Ostern und der Geistempfang die Urchristenheit veranlaßten, die Predigt Jesu vom nahen Gott erneut apokalyptisch zu beantworten und in gewisser Weise abzulösen", en su artículo "Die Anfänge christlicher Theologie": *Zeitsch. F. Theol. U. Kirche* 57 (1960) 180. Podríamos pensar que para Käsemann el nacimiento de la apocalíptica cristiana es una reacción que contrarresta el anuncio y la predicación del Jesús histórico. Incluso podríamos llegar a la conclusión, a la luz de las palabras de Käsemann, que la apocalíptica nace como alternativa a la predicación del mensaje histórico de Jesús y como propuesta de carácter escatológico motivada por la decepción inicial

apocalíptica como origen de la teología cristiana deberíamos, por nuestra parte, precisar las hipotéticas implicaciones de las apocalípticas de la época - básicamente las concepciones apocalípticas judías contemporáneas- para establecer una causa efecto entre la influencia que éstas pudieron ofrecer a la que Käsemann define como apocalíptica cristiana⁶⁴. O. González de Cardedal sitúa a la figura de Käsemann desde esta perspectiva: "Si tuviéramos que elegir tres nombres y tres fórmulas diríamos: Palabras del Jesús histórico (Jeremías), hechos del Jesús histórico releídos a la luz de la resurrección (Käsemann), kerigma de la historia de la Iglesia (Bultmann). Cristología explícita de conciencia, cristología implícita de comportamientos, cristología existencial del kerigma"⁶⁵.

de las primeras generaciones de cristianos que esperaban el retorno inminente e inmediato del Mesías con la Parusía y el paso del tiempo convirtió esta expectativa en la base para elaborar una nueva reflexión, ésta de carácter apocalíptico.

⁶⁴ Si el planteamiento de Käsemann fuese preciso tendríamos que afirmar, como lo hace García Martínez, que Jesús quedaría fuera de esta apocalíptica por muy cristiana que fuera y, de esta manera su figura quedaría al margen de cualquier tipo de manifestación con estas características. El mismo Käsemann volvería a precisar sus afirmaciones en trabajos posteriores como: "Zum Thema der urchristlichen Apokalyphtik": *ZthK* 59 (1962) 257-284; "Paulus und der Frühkatholizismus": *ZThK* 60 (1963) 75-89.

⁶⁵ "A diferencia de una visión meramente escatológica, tal como había sido sostenida por el protestantismo liberal en perspectiva ética y radicalizada por Bultmann en perspectiva existencialista, que desprecia la apocalíptica como mero revestimiento literario, o soñadora especulación sobre un futuro insospechable y carente de importancia, la nueva corriente va a intentar superar esa visión individualista, centrada en el presente del hombre, que renuncia al mundo, en cuanto historia universal y cosmos a un tiempo, concibiendo, en cambio, el acontecimiento de Cristo en una perspectiva de historia universal, de significación cósmica y con dimensiones de futuro. Para estos autores ha sido precisamente la comprensión apocalíptica de la realidad y de la historia la que ha ofrecido el tejido conceptual sobre el cual Jesús se ha comprendido a sí mismo, ha presentado su doctrina del reino de Dios que viene, ha vivido su muerte y, sobre todo, la Iglesia ha comprendido su resurrección. En este sentido es en el que afirma Käsemann que la apocalíptica es la madre de toda teología cristiana". Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología* (Madrid 1975) 120. El mismo González de Cardedal en p. 387 añade: "Sin duda alguna, Jesús ha comprendido su vida y su muerte, en un primer instante, a partir de las concepciones que la atmósfera apocalíptica de sus contemporáneos le sugería. Siendo evidente que Jesús surge en un instante histórico en que la corriente apocalíptica constituye la atmósfera espiritual, en la que respiran la mayoría de sus contemporáneos, siendo claro, por otro lado, que él conecta con el mensaje apocalíptico de Juan, que parece anunciar el advenimiento del reino de Dios a este mundo, y que en su predicación existen conceptos que encontramos también en los grupos apocalípticos (reino de Dios, venida del Hijo del hombre, fin de los tiempos, lucha entre las fuerzas del bien y del mal...); sin embargo, no es fácil precisar en qué medida esta dependencia va más allá del mero entronque cultural, como obligado punto de partida pedagógica para su anuncio, y si incluye una

“A la luz de la comprensión apocalíptica primitiva del acontecimiento de Cristo aparece incuestionablemente la absoluta preponderancia de la cristología, y la antropología se convierte en expresión y aplicación de la cristología. La apocalíptica dio a la fe cristiana la irrenunciable dimensión del futuro y tensión de la esperanza y la interpretación lograda del alcance universal cósmico e histórico del acontecimiento de la salvación. Käsemann sale desde esta perspectiva críticamente al paso de toda interpretación existencial que ponga la antropología en el centro de la comprensión de la fe cristiana y rechaza la escatología de puro presente, que, a su juicio, significa vaciamiento de la esperanza y privatización individualista del mensaje cristiano”⁶⁶.

Sin embargo, la hipótesis de Käsemann sigue siendo digna de tenerse en cuenta. El cristianismo, desde el contexto apocalíptico de sus orígenes hasta nuestros días, con sus diversos elementos (mesianismo, fin de los tiempos, juicio, resurrección, vida eterna...) que forman la atmósfera espiritual y social de la época, no deja de reflexionar en lo que se denomina teología. En cierto sentido podemos afirmar que la literatura cristiana primitiva (en realidad toda la literatura cristiana) es apocalíptica y su reflexión, escatología. Hablamos de Reino de los Cielos, de vida eterna, de más allá, de muerte eterna, de infierno, de purgatorio, de estado intermedio, de juicio y, sobre todo, de resurrección. Eso es escatología –en literatura, apocalíptica–. Los evangelios son apocalípticos, las cartas son apocalípticas, el Apocalipsis es apocalíptico. Fuera del canon: los apócrifos son mayoritariamente apocalípticos. Es como si todo fuera apocalíptico, como si la apocalíptica fuera, realmente, la madre de la teología cristiana. Y es que la apocalíptica dominaba todos los contextos sociales, culturales, antropológicos y psicológicos del momento de cambio de era y de nacimiento del cristianismo. Algo a lo que podríamos denominar –utilizando el lenguaje de Umberto Eco–, los “Apocalípticos integrados”.

identificación por parte de Jesús con aquellos ideales y esperanzas. También aquí se extienden las opciones desde un borde a otro: desde quienes, como Loisy, Schweitzer y, en parte, Pannenberg y K. Hruby, le sitúan plenamente inmerso y participante de las concepciones apocalípticas, hasta los que le imaginan un apocalíptico pacífico, a diferencia de los celotes nacionalista y militantes; quienes creen que habiendo engarzado con sus posturas, como estructura configuradora del modo del anuncio, sin embargo, las ha transformado por el contenido que en ellas vertía; y quienes, finalmente, creen que Jesús no ha tenido nada que ver con dicho movimiento y ha sido más bien la Iglesia la que lo ha interpretado desde él”.

⁶⁶ P. REBOLÉ, *Escatología variante e Iglesia en el Nuevo Testamento según Ernst Käsemann* (Tesis doctoral Universidad Gregoriana; Roma 1974) 347.

VII. LA LITERATURA SAPIENCIAL,
PENÚLTIMO CAPÍTULO DE LA LITERATURA BÍBLICA

Si la apocalíptica –como género– es el último capítulo de la literatura bíblica⁶⁷. El capítulo anterior, es decir, el penúltimo capítulo, sería el de la literatura sapiencial. Es decir, que la apocalíptica surge en un momento determinado para intentar dar respuesta a las preguntas que su predecesora en el género, la literatura sapiencial, no había sido capaz de responder o, en todo caso, de convencer. Intentar responder a preguntas como esas con palabras humanas, en lenguaje comprensible, era prácticamente imposible. Jesús de Nazaret es, para muchos, quien por fin responde definitivamente a aquellos planteamientos antropológicos y vitales. La literatura sapiencial hace un esfuerzo tremendo por acercarse, en el lenguaje sobre todo, a las respuestas que todo el mundo se planteaba. Pensemos en Job. El justo injustamente ajusticiado se pregunta por el sentido de la vida. Quien leía o escuchaba la historia de Job se acercaba notablemente a las respuestas que se hace todo ser humano. Pero Job no convenció, como tampoco lo hizo el Ben Sira. “Vanidad de vanidades, todo es vanidad” con aquellas palabras se estaban acercando, pero no lo consiguieron. Llegó un momento en el que los receptores de estos textos se cansaron de escuchar aquellas palabras. La literatura apocalíptica surge ante ese aparente fracaso de la sapiencial. Los apocalípticos utilizan un lenguaje más metafórico, abstracto, imaginativo que los sabios. La apocalíptica era un nuevo intento por encontrar una respuesta convincente⁶⁸.

Lo de que la apocalíptica surge ante el fracaso de la literatura sapiencial se puede aplicar, por extensión, a la literatura profética y a la literatura histórica. Es como una gran cadena en la que se van superponiendo los géneros y todos con una misma finalidad. Los históricos pretenden encontrar en las narraciones de corte histórico-narrativo las respuestas a las preguntas de rigor (aún cuando sostengamos el carácter exílico y postexílico de una buena parte de las narraciones que llamamos históricas). Si Dios está en la historia, que la historia hable. La literatura histórica fracasa en su intento y se queda

⁶⁷ Cf. J. J. COLLINS, “Genre, Ideology and Social Movement in Jewish Apocalypticism”, en: J. J. COLLINS (ed.), *Seers, Sybils and Sages in Hellenistic-Roman Judaism* (Leiden 1997) 25-38.

⁶⁸ Cf. A. LANGE, “In Diskussion mit dem Tempel: zur Auseinandersetzung zwischen Kohelet und weisheitlichen Kreisen am Jerusalemer Tempel”, en: A. SCHOORS (ed.), *Qohelet in the Context of Wisdom* (Leuven 1998) 113-159; D. J. HARRINGTON, “Two Early Jewish Approaches to Wisdom: Sirach and Qumran Sapiential Work A”: *JSP* 16 (1997) 25-38.

en mera descripción de datos y acontecimientos más o menos cronísticos. La literatura profética (no así los profetas) surge en las mismas condiciones ante el fracaso de los históricos (aún cuando sostengamos, también, el carácter exílico y postexílico de una buena parte de las narraciones que llamamos proféticas). Los proféticos quieren, nuevamente, responder con otro lenguaje, de otra manera, mirando al futuro, anunciando y denunciando. El “ya no hay profetas entre nosotros” de los Macabeos confirma el fracaso de la profecía como género vital. Ante esta situación vienen los sabios y la literatura sapiencial (aún cuando sostengamos, también, el carácter exílico y postexílico de una buena parte de las descripciones que llamamos sapienciales). Para responder a preguntas trascendentes y trascendentales, se necesitaba un lenguaje más filosófico, algo metafórico y muy reflexivo⁶⁹. Sin embargo, nuevamente, los sabios agotan su existencia y su literatura no acaba de convencer. Los apocalípticos y la apocalíptica es el relevo esperado. Un nuevo género, más abstracto, muy imaginativo, un lenguaje novedoso. Para hablar de algo tan metafísico como la vida eterna, el más allá, el sentido de la vida... se necesitan palabras metafísicas, metahistóricas. Qumrán y sus contemporáneos que componen la literatura intertestamentaria son los grandes exponentes de todo ello.

La literatura bíblica de ese momento es básicamente apocalíptica. Una gran atmósfera apocalíptica domina la creación literaria⁷⁰. Apócrifos, Qumrán, Milagros, Pasiones, Resurrecciones, Apocalipsis... De repente todo se para. Los romanos destruyen Jerusalén, arrasan Qumrán como centro de creación literaria. El judaísmo sufre una de sus derrotas más grandes. Se produce la diáspora. Se paraliza la escritura, la reflexión, el pensamiento. No sabemos si en ese momento la literatura apocalíptica se encontraba en su mayor esplendor o en el comienzo de su declive. Lo único que sabemos con rigor y certeza es que entre los años 68-70 se paraliza todo el fluido de creación literaria que llevaba siglos de andadura. Con el tiempo vendrá la literatura rabínica, los escritos de un judaísmo tocado y mal herido. Únicamente los cristianos, los primeros cristianos, serán los que tomen el relevo de aquella situación. Influenciados por aquel entorno o atmósfera apocalíptica su literatura se convierte en la nueva mirada al futuro y en un nuevo intento de responder a las preguntas de siempre. La diferencia está en el símbolo testimo-

⁶⁹ Cf. T. ELGVIN, “Wisdom, revelation, and eschatology in an early Essene writing”: *SBLSP* 34 (1995) 440-463.

⁷⁰ Cf. D. J. HARRINGTON, “Ten Reasons Why the Qumran Wisdom Texts are Important”: *Dead Sea Discoveries* 4 (1997) 245-254.

nial que utilizan. El anuncio de la resurrección de Jesús será ahora un buen ejemplo para responder a lo de siempre. Los hombres de Qumrán vivieron en carne propia ese paso y pagaron la ruptura con sus propias vidas. Alguien dijo que no opusieron resistencia a los romanos y se dejaron morir. Quizás no opusieron resistencia porque esperaban la llegada inminente de los tiempos finales, de la aparición del Mesías esperado (esencia de la apocalíptica). Claro que si es así, si estaban convencidos de que aquel era el final tan ansiado ¿por qué escondieron los textos?

Resumen.- Este artículo presenta la literatura de Qumrán en el marco de los escritos de la época en que fueron escritos. Desde esta visión general ofrece: a) una nueva clasificación de los manuscritos del Mar Muerto; b) sitúa los textos sectarios de Qumrán en el contexto de la literatura intertestamentaria y c) presenta los escritos de los esenios de Qumrán como máximos exponentes de la apocalíptica como género literario. El resultado de esta triple visión lleva al autor a ofrecer una revisión de la teología bíblica como resultado de una evolución literaria que pasa de la literatura cronística a la profética, de la profética a la sapiencial y de la sapiencial a la apocalíptica. La intención del autor es poner las bases para entender la apocalíptica judía intertestamentaria como desarrollo literario de una concepción teológica dominante: la escatología judía y la escatología cristiana.

Summary.- *This article presents Qumrán literature within the framework of writings from the epoch in which it was written. From the general vantage point it offers: a) a new classification of the Dead Sea manuscripts; b) it situates the texts of the Qumrán sect within the context of intertestamental literature and c) presents the Esenes of Qumrán and their writings as the greatest exponents of the apocalyptic literary genre. The result of this triple vision leads the author to offer a re-reading of biblical theology as a result of a literary evolution which goes from historical literature to prophetic, from prophetic to wisdom and from wisdom to apocalyptic. The intention of the author is to lay down bases in order to understand intertestamental jewish apocalypticism as a literary development of a dominant theological concept: jewish eschatology and christian eschatology.*