

ESTUDIOS QUMRANICOS 1975-1985: PANORAMA CRITICO (IV)

F. GARCÍA MARTÍNEZ
Qumrán Instituut - RUG
Groningen

R e s u m e n

Continuación de la presentación crítica de los textos qumránicos publicados desde 1976. En esta entrega se discuten los textos no bíblicos procedentes de Qumrán aparecidos en 1985, así como los estudios que estos nuevos textos han originado, dedicando una atención especial a los materiales publicados por C. Newsom: *Cánticos para el sacrificio sabático*.

S u m m a r y

This is the fourth instalment of a series of articles aimed at giving a critical evaluation of the qumranic research carried out during the last decade. In this issue all the non-biblical qumranic texts which were published in 1985 are discussed, along with the most relevant studies derived from these publications. Especial attention is given to the material edited by C. Newsom: *Songs of the sabbath sacrifice*.

I. CANTICOS DEL SACRIFICIO SABÁTICO

En 1982 C. A. Newsom defendió en Harvard una tesis doctoral (1), dirigida por J. Strugnell, que contenía la edición de seis copias, procedentes de la Cueva 4 de Qumrán, de una obra de la que con anterioridad sólo se conocían dos fragmentos publicados por J. Strugnell en 1960 (2). En el mismo año, A. S. van der Woude publicaba otra copia de la misma obra procedente de la Cueva 11 (3), y en 1984 apa-

(1) C. A. Newsom, *4Q Serek Širôt 'Olat Haš-šabbat (The Qumran Angelic Liturgy): Edition, Translation, and Commentary* (University Microfilms International, 8216299, Ann Arbor 1982) (= *4QSerek*).

(2) J. Strugnell, "The Angelic Liturgy at Qumrán. 4Q Serek Širôt 'Olat haš-šabbat", en *Congress Volume: Oxford 1959* (VT Supplement 7; Leiden 1960) 318-345.

recía finalmente la copia encontrada en las excavaciones de Masada, publicada conjuntamente por Y. Yadin y por C. Newsom (4). Todos estos materiales fueron trabajados de nuevo por C. Newsom y presentados, junto con otras dos copias más procedentes de la Cueva 4, en su obra *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, aparecida en 1985 (5). En total, pues, son diez las copias de esta obra ahora conocidas: ocho proceden de la Cueva 4 (4Q400-4Q407) [de estas copias las más interesantes y de mayor contenido son 4Q400, 4Q403 y, sobre todo, 4Q405; los cinco fragmentos de 4Q406 son prácticamente ilegibles, y los dos conservados de 4Q407 apenas contienen texto], una (11QShirShabb) fue adquirida junto con los demás materiales de la Cueva 11 y la última (MasShirShabb) fue descubierta durante las excavaciones de Masada (6). Todas estas copias son de fechas relativamente recientes, entre 75-50 aC. (fechas en las que puede colocarse el más antiguo ms. 4Q400) y 25-50 d.C. (fechas de los mss. más tardíos, la copia de la Cueva 11 y la de Masada).

En espera de la publicación oficial de los mss en la serie *DJD*, el volumen de Newsom (que, además de las transcripciones, traducciones y comentario de los textos, contiene una amplia introducción, 19 planchas de buena calidad con las fotografías de los fragmentos y una concordancia de valor inapreciable en la que cada palabra está presentada en su contexto inmediato) permite ya el estudio de estos *Cánticos del sacrificio sabático* o *Liturgia angélica* (= *ShirShabb*) (7).

(3) A. S. van der Woude, "Fragmente einer Rolle der Lieder für das Sabbatopfer aus Höhle XI von Qumran (11QŠiršabb)" en *Von Kanaan bis Kerala* (AOAT 211; Neukirchen-Kevelaer 1982) 311-377.

(4) C. Newsom - Y. Yadin, "The Masada Fragment of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice": *Israel Exploration Journal* 34 (1984) 77-88.

(5) C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Harvard Semitic Studies 27; Atlanta 1985) (= *Songs*).

(6) Una primera descripción de este fragmento fue publicada por Y. Yadin, "The Excavations at Masada: 1963-64: Preliminary Report": *Israel Exploration Journal* 15 (1965) 1-120, en las pp. 105-108; otros detalles sobre el descubrimiento pueden verse en Y. Yadin, *Masada. Herod's Fortress and the Zealots' Last Stand* (New York 1966) 172-174.

(7) Entre la publicación preliminar de Strugnell en 1960 y la publicación definitiva de Newsom en 1985, sólo dos artículos, en cuanto me es conocido, se ocuparon en detalle de estos textos: J. Carmignac, "Règle des chants pour l'holocauste du sabbat. Quelques détails de lecture": *Revue de Qumrân* 4/16 (1964) 563-566, y L. H. Schiffman, "Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serek Shirot Olat ha-Shabbat", en J. Reinharz - D. Swetschinski, *Mystics, Philosophers, and Politicians* (Durham 1982) 15-47. Pero desde la aparición de la tesis y del libro de Newsom los estudios publicados son abundantes: S. E. Robinson, "The Testament of Adam and the Angelic Liturgy": *Revue de Qumrân* 12/45 (1985) 105-110; M. Philonenko, "Prière au soleil et liturgie angélique", en *La littérature intertestamentaire* (Paris 1985) 221-228; J. Carmignac, "Roi, Royauté et Royaume dans la Liturgie Angélique": *Revue de Qumrân* 12/46 (1986) 177-186; D. C. Allison, "4Q403 frag. 1, col. 1, 38-46 and the Revelation to John": *Revue de Qumrân* 12/47 (1986) 409-413; L. H. Schiffman, "Hekhalot Mysticism and the Qumran Literature": *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6 (1987) 121-138 (en

Aquí, después de describir el contenido de la obra y sus relaciones con el texto de Ezequiel en que se inspira y con las tradiciones rabínicas posteriores sobre le *Merkabah*, nos ocuparemos de su origen, de su función dentro de la vida litúrgica de la comunidad qumránica y de los puntos de contacto o de contraste que han sido señalados entre *ShirShabb* y el NT.

Contenido de *ShirShabb*

A pesar de la abundancia de copias y de la amplitud de ciertos fragmentos no es fácil describir el contenido de la obra. *ShirShabb* es una obra poética, aparentemente formada por trece cánticos, destinados a ser recitados en trece sábados sucesivos, probablemente los trece primeros sábados del año. Este es uno de los puntos en los que la edición de Newsom se distingue de las primeras descripciones de los mss. (8) e incluso de la posición que ella misma había defendido en su tesis de 1982 (9). A pesar de los problemas que plantea (10), esta con-

hebreo); F. García Martínez, "Les traditions apocalyptiques à Qumrán", en C. Kappler (ed.), *Apocalypses et voyages dans l'au-delà* (Paris 1987) 202-235 (con una traducción francesa de los fragmentos más importantes); C. A. Newsom, "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot": *JJS* 38 (1987) 11-30; E. Puech, "Notes sur le manuscrit des Cantiques du Sacrifice du Sabbat trouvé à Masada": *Revue de Qumrán* 12/48 (1987) 575-583; M. S. Smith: "Biblical and Canaanite Notes to the Songs of the Sabbath Sacrifice from Qumran": *Revue de Qumrán* 12/48 (1987) 585-588; en F. García - E. Puech (eds.), *Mémorial Jean Carmignac* (Paris 1988), cuatro artículos están dedicados al estudio de la obra: D. C. Allison, "The Silence of Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice", pp. 189-197; J. M. Baumgarten, "The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions", pp. 199-213; S. Segret, "Observations on poetic structures in the Songs of the Sabbath Sacrifice", pp. 215-223; F. García Martínez, "L'interprétation de la Torah d'Ezechiel dans les MSS de Qumrán", pp. 451-462. El estudio de C. Newsom, "'He Has Established for Himself Priests'. Human and Angelic Priesthood in the ShirShab", presentado en la conferencia en honor de Y. Yadin, Nueva York, en 1985, que será editada por L. H. Schiffman, no ha aparecido aún.

Entre las revisiones de la obra de Newsom, las más amplias e interesantes son las de E. Quimron en *Harvard Theological Review* 79 (1986) 349-371 (que incluye una descripción lingüística del tipo de hebreo empleado por el autor), E. Puech, en *Revue Biblique* 94 (1987) 604-608 (que presta una atención especial a la paleografía y ofrece numerosas nuevas lecturas derivadas de un estudio directo de los originales) y F. García Martínez en *Biblica* 69 (1988) 138-146 (que se centra en tres de los problemas que plantea la introducción de Newsom: número de cánticos, secuencia de los fragmentos y origen qumránico de la obra).

(8) J. Strugnell, *a. c.*, 320: "These then are elements in the liturgy of the Sabbath offering, composed by a *Maskil* for every Sabbath of the year according to the Essene calendar".

(9) C. A. Newsom, *4QSerak širôt*, 4: "The date formulae of these headings suggest that the text originally contained fifty-two individual compositions, one for each Sabbath of the year, according to the solar calendar".

(10) Indicados en mi recensión, pp. 141-142.

clusión es la que mejor explica los elementos conservados (sobre todo el hecho de que *11QShirShab*, que se encontró aún enrollado, haya preservado en su columna más interior, la última del ms., restos del cántico para el sábado 13) y la que mejor se adapta a la estructura literaria de la obra, por lo que debe ser admitida sin reservas. La obra, pues, contenía trece cánticos, cada uno de los cuales comienza con una fórmula de introducción (se han conservado, total o parcialmente, siete de ellas) en la que se determina: el destinatario (o autor)(11) del cántico: “Para (del) el Instructor”; la finalidad del cántico: “Cántico para el sacrificio del sábado”; la fecha para la que la composición está destinada: “sábado X del mes X”. En el cuerpo de estos cánticos, por cuanto puede deducirse de los restos conservados, se trata: del establecimiento del sacerdocio angélico y de sus funciones (Sáb. 1); de las relaciones entre el sacerdocio angélico y el terrestre (Sáb. 2); de la guerra celeste (Sáb. 5); de las bendiciones proferidas por los siete príncipes angélicos (Sáb. 6); de las alabanzas de los distintos elementos del templo celeste, culminando en las alabanzas de los carros divinos (Sáb. 7); de las bendiciones proferidas por los siete subjeses angélicos (Sáb. 8); de las alabanzas de los distintos elementos del templo celeste (Sáb. 9); del santuario (*debir*) celeste (Sáb. 10); de la *merkabah* celeste (Sáb. 11); del culto celeste (Sáb. 12). A diferencia de las fórmulas de introducción, los cánticos no parecen haber contenido conclusiones con una formulación fija ni rúbricas de respuesta de la asamblea como las que aparecen en otros textos litúrgicos qumránicos. Sólo se han conservado dos de estas conclusiones (las de los cánticos sexto, *4Q403* 1 i 29: “y bendecirá a todos los eternamente benditos”, y séptimo, *4Q403* 1 ii 16: “y le alabarán en su *debir* santo”), que no contienen elementos comunes.

El siguiente texto, del comienzo de la obra, puede dar una idea general de la forma y del contenido:

4Q400 1 i 1-6; 14-19

1. [Para el Instructor. Cántico para el holocausto] del primer [sábado], el cuarto del primer mes. Alabad
2. [al Dios de...], vosotros los dioses entre los más santos de los santos; y en la divinidad

(11) Newsom traduce constantemente *lmškył* por “by the Instructor”, interpretando el *lamed* como un *lamed auctoris*, equivalente al *lwd* de los Salmos, a pesar de admitir la posibilidad de que *lmškył* puede igualmente ser interpretado como equivalente al *lmnsh* de los Salmos. Una traducción neutra, como la empleada en la edición de *MasShirShabb*: “By/For the maskil” [*IEJ*, a. .c., 80] habría reflejado mejor la ambigüedad del texto, y optar por “Para el Instructor” habría sido más coherente con su identificación del *maskil* con el funcionario de la comunidad qumránica.

3. [de su reino exultad. Porque ha establecido] a los más santos de los santos entre los santos eternos, para que sean para él sacerdotes
4. [que se acercan al templo de su realeza], los servidores de la Presencia en el santuario de su gloria. En la asamblea de todos los divinos
5. [del conocimiento y en el concilio de todos los espíritus] de Dios. El ha grabado sus ordenanzas para todas las obras espirituales, y sus preceptos
6. [gloriosos, para los que establecen] el conocimiento, el pueblo de la inteligencia de su gloria, los dioses que se acercan al conocimiento.
14. [...] Ellos no soportan a ninguno cuyo camino es [perverso]. No hay impureza en sus ofrendas santas.
15. El ha grabado para ellos [preceptos san]tos con los que santifican eternamente todos los santos; y purifica a los puros
16. [luminosos para que tra]ten con todos los de camino perverso. Y ellos propiciarán su voluntad en favor de todos los convertidos del pecado.
17. [...] conocimiento en los sacerdotes que se acercan, y de sus bocas (salen) las enseñanzas de todos los santos con los preceptos de
18. [su gloria...] sus gracias para misericordiosa remisión eterna, y [para destruir] en la venganza de su celo
19. [...] él ha establecido para sí sacerdotes que se acercan, los más santos de los santos.

Aunque este texto es uno de los más “prosaicos” de la obra, el carácter poético de las composiciones está marcado ya por el empleo en los títulos de la palabra *šyr*, “cántico”. Newsom reconoce que ciertas partes presentan una acumulación mayor de elementos poéticos que otras y, aunque renuncia (12) a concretar si un determinado elemento es poesía o prosa, su obra incluye abundantes cuadros sinópticos que revelan estructuras paralelas o inclusivas (pp. 160, 285 y 328), repetición de fórmulas (pp. 178-180, 207-208), empleo repetitivo de las mismas palabras o raíces (p. 197) y estructuras quiásticas (p. 216) que permiten determinar el carácter poético de varias secciones. Segret (13) ha analizado de una manera más clásica ejemplos de los cánticos 5, 7 y 13, concluyendo que se trata de verdaderos versos. Su análisis ha mostrado que, en un grado mayor o menor, todos ellos se hallan estructurados mediante una combinación regular de

(12) C. Newsom, *Songs*, 75: “It is not a matter of deciding whether this section of the Shiroth is or not poetry. As J. Kugel has pointed out, there is no simple prose-poetry division in biblical and early post-biblical literature... The issue here is to try to discern, within a single work, the differing intensities of heightening features and their function within the text”.

(13) A. c., en la nota 7.

esticos, cada uno con el mismo número de palabras, y que este tipo de estructura se halla reforzado por la repetición sistemática de las mismas palabras o raíces que sirve para sustituir un paralelismo no siempre presente. Incluso en un caso en el que el *ShirShab* emplea un texto en prosa proveniente de Ez 1,26, una serie de sutiles transformaciones del texto de base lo han convertido en un texto claramente poético. El siguiente texto, parte del sexto cántico, conservado en *MasShirShabb* y en 4Q403, es un buen ejemplo de estos procedimientos.

4Q403 1 i 1-9

1. Salmo de exaltación en la lengua del tercero de los príncipes supremos. El exaltará al Dios de los ángeles elevados siete veces con siete palabras de exaltaciones maravillosas.
2. Salmo de alabanza en la lengua del cuarto al Poderoso, que está por encima de todos los dioses con sus siete poderes maravillosos. El alabará al Dios
3. de los poderosos siete veces con siete palabras de alabanzas maravillosas. Salmo de acción de gracias en la lengua del quinto Rey de la gloria
4. con siete acciones de gracias maravillosas. El dará gracias al Dios glorioso siete veces con siete palabras de acción de gracias maravillosas. Salmo de exultación
5. en la lengua del sexto al Dios de bondad con siete exultaciones maravillosas. El exultará en el Rey de bondad siete veces con siete palabras de exultación
6. maravillosas. Salmo de canción en la lengua del séptimo de los príncipes supremos, un canto poderoso al Dios de santidad con siete cantos
7. maravillosos. El deberá cantar al Rey de santidad siete veces con siete palabras de cantos maravillosos. Siete salmos de sus bendiciones. Siete
8. salmos de engrandecimiento de su justicia. Siete salmos de exaltación de su reino. Siete salmos de alabanza de su gloria. Siete salmos de acción de gracias de sus maravillas.
9. Siete salmos de exultación de su poder. Siete salmos de canción de su santidad.

Newsom ha puesto al descubierto la estructura general de la obra. Esta se halla compuesta por tres partes claramente diferenciadas, formadas por los cánticos 1-5, 6-8 y 9-13, que se distinguen tanto por el contenido como por el estilo (14). La unidad central está, toda ella,

(14) C. Newsom, *Songs*, 13-17. La autora compara esta estructura a una pirámide con dos pies formados por los cánticos 1-5 y 9-13 y el ápice constituido por los cánticos 6-8, con el cántico 7 ocupando la posición central, en la que todo converge y que se caracteriza por una introducción con siete exhortaciones

organizada en torno al séptimo cántico y está construida con el número siete como elemento básico tanto en el cántico sexto como en el octavo, que ofrecen respectivamente las bendiciones de los siete jefes angélicos y de los siete subjefes.

Las bendiciones de los siete jefes angélicos pueden traducirse así:

4Q403 1 i 10-27

10. [...] El primero entre los príncipes supremos bendecirá en el glorioso Dios a tod[os los...]
11. [con siete palabras maravillosas; él bendecirá todos sus concilios] en su templo santo con siete palabras maravillosas; bendecirá a los que conocen las cosas eternas. [El segundo]
12. [entre los príncipes supremos bendecirá en el nombre] de su fidelidad a todas las estaciones con siete palabras maravillosas; él bendecirá con siete palabras maravillosas;
13. [y bendecirá a todos los que exaltan] al Rey con siete palabras de la gloria de sus maravillas, a todos los eternamente puros. El tercero
14. [entre los príncipes supremos bendecirá en el nombre] de su exaltada realeza a todos los exaltados del conocimiento con siete palabras de exaltación, y a todos[...]
15. *Vacat*
16. [...] El bendecirá con siete palabras maravillosas; bendecirá a todos los [destinados] a la justicia con siete palabras maravillosas. [El cuarto]
17. entre los príncipes supremos bendecirá en el nombre de la majestad del Rey a todos los que marchan derechos con siete palabras majestuosas; bendecirá a los que establecen la majestad con siete
18. palabras maravillosas; bendecirá a todos los divinos que se acercan al conocimiento de su fidelidad con siete palabras de justicia por su compasión gloriosa. El quinto
19. entre los príncipes supremos bendecirá en el nombre de su majestad maravillosa a todos [...] la pureza con siete palabras de su exaltada
20. fidelidad; él bendecirá a todos los que se apresuran (a hacer) su voluntad con siete palabras maravillosas; bendecirá a todos lo que le confiesan con siete palabras majestuosas
21. para acción de gracias maravillosa. El sexto entre los príncipes supremos bendecirá en el nombre de los poderes de los divinos a todos los poderosos en inteligencia con siete
22. palabras de sus poderes maravillosos; bendecirá a todos cuyo camino es perfecto con siete palabras maravillosas para que estén continuamente con aquellos que existen

a la alabanza que corresponden al repetido empleo del número siete en los tres cánticos centrales.

23. por siempre; bendecirá a todos los que esperan en él con siete palabras maravillosas para la vuelta de su misericordiosa compasión. El séptimo entre los príncipes supremos
24. bendecirá en el nombre de su santidad a todos los santos que fundamentan el conocimiento con siete palabras de su maravillosa santidad; bendecirá a todos los que exaltan
25. sus preceptos con siete palabras maravillosas para escudos robustos; bendecirá a todos los destinados a la justicia que alaban su realeza gloriosa[...] por siempre
26. con siete palabras maravillosas para paz eterna. Y todos los príncipes supremos bendecirán juntos al Dios de los divinos en el nombre de su santidad con todos
27. sus testimonios septiformes y bendecirán a los destinados a la justicia y a todos los benditos [...]

Esta misma traducción, deliberadamente literal, nos revela algunos de los elementos característicos de la lengua empleada por el autor. Desde el punto de vista gramatical, la lengua de *ShirShabb* es esencialmente la misma que la de los otros mss. de Qumrán, como ha señalado Qimron (15), con los mismos fenómenos fonológicos y morfológicos característicos; pero *ShirShabb* contiene varios elementos peculiares, como son el abundante uso de formas masculinas para palabras que en el hebreo bíblico son femeninas, la presencia de formas femeninas y masculinas de una misma palabra, la tendencia a asociar formas etimológicamente diversas y crear nuevas formas derivadas, así como la presencia de numerosas novedades lexicográficas y el empleo de palabras conocidas con un significado distinto del tradicional (16). Igualmente característica es la sintaxis, con su sobreabundancia de participios, infinitivos, sus largas cadenas constructas, el predominio de sustantivos y la omnipresencia del *lamed* con toda suerte de funciones distintas; aunque estos fenómenos, como ya señaló Strugnell (17), tienen su origen en la lengua bíblica, sobre todo en Ezequiel, y son frecuentes en otros textos qumránicos, la abundancia y frecuencia con que se emplean en *ShirShabb* dan la impresión de un lenguaje cercano al de la literatura de los *Hekaloth* y de los *piyyutim* de la poesía hebrea posterior, literatura en la que son también abundantes los neologismos y la paranomasia que encontramos en *ShirShabb*.

(15) En su recensión, *HTR* 79 (1986) 350-356, y en su obra, *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls* (Harvard Semitic Studies 29; Atlanta 1986).

(16) Cf. C. Newsom, *4QSerek*, 93-101.

(17) J. Strugnell, *a. c.*, 42-43.

Relaciones con el texto de Ezequiel

Que *ShirShabb* depende estrechamente del texto bíblico de Ez 1,10 y 40-48 es un hecho reconocido desde la primera publicación de los fragmentos por Strugnell. Esto es evidente en el caso de los fragmentos que se inspiran en la descripción de la *Merkabah* (18), y es igualmente claro por lo que se refiere a los cánticos 9-13. Estos himnos se concentran en las estructuras del templo celeste: el vestíbulo, las puertas, los muros, las columnas, las figuras grabadas en el vestíbulo y en el *debir*, el velo, el trono divino, los ángeles sacerdotes que sirven en la liturgia celeste, en sus vestidos y en sus movimientos, y muestran la clara influencia de la descripción del templo de Ez 40-48 (19).

En un excelente artículo recientemente publicado (20), Newsom ha probado magistralmente la adaptación hecha por el autor de *ShirShabb* del tema de la *Merkabah* de Ezequiel a la estructura general de su obra y su utilización para realizar sus preocupaciones cúltricas y sacerdotales, y ha mostrado que para obtener esto el autor ha sometido el texto de Ezequiel a una exégesis consciente (aunque implícita) que ha transformado la descripción del carro divino en una expresión de la alabanza celeste y en un medio de participación de esa alabanza (21). Tales transformaciones aparecen claramente en la traducción del comienzo del cántico del sábado 12.

4Q405 20-21-22, 6-14

6. Para el Ins[tructor. Cántico para el sacrificio del] sábado duodécimo, [el veintiuno del tercer mes. Alabad al Dios de...]
7. [...]maravilloso y exaltadle... la gloria en la tien[da del Dios del] conocimiento. Los querubines se postran ante él y bendicen cuando se alzan. Se oye la voz de un silencio divino,

(18) J. Carmignac, "Qu'est-ce que l'Apocalyptique? Son emploi à Qumrân": *Revue de Qumrân* 10/37 (1979) 28, decía a propósito de este fragmento que no era más que "un pastiche du premier chapitre d'Ezéchiél".

(19) C. Newsom, *Songs*, 53: "The survey of the preceding paragraph is sufficient to indicate that the form of the last five chapters does borrow from the logic of the "temple tour", such as one finds in Ezekiel 40-48". Aunque el capítulo de la tesis de Newsom que estudiaba las relaciones de *ShirShabb* con el texto de Ezequiel (4Q*Serek*, pp. 72-78) ha sido suprimido en su edición final de los textos, buena parte de sus elementos han sido incluidos en el capítulo que estudia el templo celeste (*Songs*, 38-58).

(20) C. A. Newsom, "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot": *Journal of Jewish Studies* 38 (1987) 11-30.

(21) "If I am correct in my understanding of the Sabbath Shirot, one has an exegetical development of Ezekiel's vision employed in a text that seeks to create the particular religious experience of virtual presence in the heavenly temple", *a. c.*, p. 17, nota 15.

8. y hay un tumulto de júbilo al alzarse sus alas, la voz de un silencio divino. Ellos bendicen la imagen del trono-carro (*tbnyt ks' mrkbh*) (que está) encima del firmamento de los querubines,
9. y cantan [el esplendor] del firmamento luminoso (que está) debajo del asiento de su gloria. Y cuando las ruedas (*h'wpnym*) avanzan, los ángeles santos retornan; salen entre
10. las ruedas (*glgly*) gloriosas, como una apariencia de fuego, los espíritus del santo de los santos. Alrededor de ellos, la apariencia de una corriente de fuego semejante al electro, y una sustancia
11. radiante con colores gloriosos, maravillosamente mezclados, brillantemente unidos. Los espíritus de los dioses vivientes se mueven continuamente con la gloria de los carros
12. maravillosos. Y (hay) una voz silenciosa de bendición en el tumulto de su movimiento, y alaban al santo en el retorno a sus caminos. Cuando ellos se alzan, se alzan maravillosamente;
13. y cuando se posan, están parados. La voz de regocijo gozoso se calla, y (hay) una bendición silenciosa de los dioses en todos los campamentos de los dioses. Y la voz de alabanzas
14. [...] de entre todas sus divisiones [...], y todos sus reclutas exultan cada uno en su puesto.

Por mi parte (22), creo haber probado que el autor de *ShirShabb* ha transformado doblemente la descripción de Ezequiel del modelo celeste que debe servir de base a la reconstrucción del templo terrestre: ha convertido los elementos del modelo de lo que deberá un día ser construido en la tierra en elementos constitutivos de la realidad del templo celeste y ha transformado esos elementos arquitectónicos en realidades animadas que participan en la alabanza angélica (23). Los siguientes textos, escogidos al azar, nos muestran claramente este aspecto:

Alabad con ellos, vosotros, las fundaciones del santo de los santos, los pilares de soporte del firmamento el más elevado y todos los ángulo de su edificio (4Q403 1 i 41).

(22) F. García Martínez, "L'interprétation de la Torah d'Ezéchiél dans les MSS de Qumrán", en F. García Martínez - E. Puech (eds.), *Mémorial Jean Carmignac* (Paris 1988) 451-462.

(23) "Pour l'auteur des *ShirShabb* et pour la communauté qumránienne le temple futur d'Ezéchiél est une réalité présente dans le ciel. La récitation liturgique des louanges angéliques qui culminent avec la description du sacrifice du sabbat de l'hymne treize permet aux membres de la communauté de s'associer à ce culte céleste et de participer aux acclamations joyeuses de tous les éléments du temple céleste. La promesse de restauration d'Ezéchiél a été ainsi transformée en une possibilité de participation", *a. c.*, 458.

Y todos los elementos grabados en el *debir* se apresuran a participar con salmos maravillosos (4Q403 1 ii 13).

Y sus puertas alaban con voz alzada. En las entradas de los divinos del conocimiento por las puertas de gloria y en todas las salidas de los ángeles santos a sus dominios, los portales de entrada y las puertas de salida dan a conocer la gloria del Rey bendiciendo (4Q405 23 i 7-9).

Las conclusiones paralelas y convergentes de estos dos estudios nos muestran que las relaciones entre *ShirShabb* y el texto bíblico de Ezequiel no se reducen a simple préstamo (y menos aún a un "pastiche"), sino que se sitúan en el plano de una exégesis consciente y profunda, a pesar de no ser presentada como exégesis explícita.

Relaciones con las tradiciones rabínicas sobre la Merkabah

Uno de los motivos por los que ya desde su primera publicación parcial *ShirShabb* había excitado la curiosidad de los investigadores era que parecía ofrecer la posibilidad de establecer un lazo de unión entre antiguas tradiciones sobre la visión de la *Merkabah* y los posteriores desarrollos místicos sobre la misma *Merkabah* que se encuentran en la literatura de los *Hekalot* (24). En un "Addendum" a uno de sus artículos fundamentales, dedicado a probar la continuidad entre las tradiciones rabínicas sobre la *Merkabah* y el misticismo judío posterior, G. Scholem se refería a los fragmentos publicados por Strugnell: "These fragments leave no doubt that there is a connection between the oldest Hebrew Merkabah texts preserved in Qumran and the subsequent development of the Merkabah mysticism as preserved in the Hekhaloth texts. The solemn and pompous language of the new fragments has already many ingredients of the particular style of the Hekhaloth Hymns" (25). Estas posiciones de Scholem fueron reafirmadas por I. Gruenwald (26), pero han sido severamente criticadas por quienes niegan que sea posible establecer comparaciones basadas en coincidencias terminológicas entre fuentes provenientes de contextos históricos diversos y por quienes afirman que es im-

(24) Las primeras informaciones sobre la existencia de la obra apuntaban ya en esta dirección, puesto que la definían como "un type de liturgie angélique (qui peut être associé à un ouvrage plus ample, forme ancienne de la vision de la *merkabah* qui a des points de contact avec la littérature d'Hénoch)", J. Strugnell en "Le travail d'édition des manuscrits de Qumrân": *Revue Biblique* 63 (1956) 65.

(25) G. Scholem, *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* (New York 1965) 128.

(26) I. Gruenwald, *Apocalypticism and Merkabah Mysticism* (AGAJUC 14; Leiden 1980).

posible probar una continuidad histórica (y menos aún genética) entre el grupo qumránico y los posteriores grupos místicos judíos (27). No es extraño, pues, que, una vez publicados los textos en su integridad, la cuestión haya sido examinada de nuevo.

Las soluciones posibles al problema no son más que tres, y las tres han sido propuestas: 1) no hay relación directa entre Qumrán y la mística de la *Merkabah*; 2) entre Qumrán y la mística de la *Merkabah* hay una relación de continuidad; 3) entre Qumrán y la mística de la *Merkabah* hay relación en cuanto que ambos conjuntos literarios se inspiran en fuentes comunes.

Esta tercera solución parece ser ahora la preferida de Schiffman (28). Después de estudiar en detalle los distintos niveles de contacto entre los textos qumránicos publicados y la literatura de los *Hekaloth*, Schiffman concluye que, a pesar de los abundantes paralelos entre ellos, tanto en las descripciones de la *Merkabah* como en los himnos angélicos e incluso en los textos mágicos y místicos qumránicos, no hay suficientes elementos para probar un contacto directo entre la literatura propiamente qumránica y la literatura de los *Hekaloth* (29), y menos aún para postular una relación genética. Pero estos contactos deben explicarse, y Schiffman, convencido de que una buena parte de la literatura encontrada en las Cuevas de Qumrán no proviene de la secta qumránica, sino de otras corrientes dentro del judaísmo de la época, cree poder explicar las coincidencias terminológicas por el empleo común en ambos cuerpos literarios de obras como *1 Henoc*, *Jubileos* o los *Salmos Apócrifos* (30). El problema de esta solución es que los paralelos lingüísticos que existen entre *ShirShabb* y la literatura de los *Hekaloth*, no existen con las otras obras citadas y que el empleo que éstas hacen de la visión de la *Merkabah* (en el caso de *1 Henoc*) es muy distinto del que se encuentra en *ShirShabb*.

La segunda de las soluciones, presentada como una reivindicación de las instituciones de G. Scholem, es la propuesta en la contribución

(27) Cf. los estudios de D. Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature* (New Haven 1980), y *The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision* (TSAJ 16; Tübingen 1988); P. Schäfer, "Merkavah Mysticism and Rabbinic Judaism": *JAOS* 104 (1984) 537-541, y "New Testament and Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism": *JJS* 35 (1984) 19-35; H. E. Gaylord, "Speculations, Visions, or Sermons": *JSJ* 13 (1982) 189-194; y P. Alexander, "Comparing Merkavah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method": *JJS* 34 (1984) 1-18.

(28) En un estudio precedente, basado únicamente en los fragmentos publicados por Strugnell, Schiffman se inclinaba más bien por la dirección marcada por Scholem; véase su artículo: "Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serek Shiroi 'Olat Ha-Shabbat'", en J. Reinharz e. a. (eds.), *Mystics, Philosophers, and Politicians*, o. c., 337-344.

(29) L. H. Schiffman, "Hekhalot Mysticism and the Qumran Literature": *Jerusalem Studies in Jewish Thought* 6 (1987) 121-138 (en hebreo).

(30) L. Schiffman, o. c., 133-134 ("El problema histórico").

de J. M. Baumgarten al *Mémorial Jean Carmignac* (31). Después de emplear nociones procedentes de la literatura rabínica y de la literatura de los *Hekaloth* para explicar determinados pasajes oscuros de *ShirShabb* (como las alusiones a imágenes grabadas en el velo del templo mediante la referencia al trenzado del velo que muestra distintos dibujos en ambos lados, o las alusiones al cántico de las figuras bordadas, o a la existencia de figuras angélicas grabadas en el pedestal del trono divino), o de expresiones de *ShirShabb* para aclarar elementos oscuros en la tradición rabínica (como el empleo de *ntybwt* para designar los ríos de gozo que manan del trono divino), Baumgarten pasa a analizar el tema del paraíso como uno de los más antiguos elementos místicos incluidos luego en la literatura de los *Hekaloth*. Para Baumgarten, este tema, cargado de connotaciones místicas (32), se halla reflejado en el tema de la viña del Señor contenido en 4Q500 (33), texto con el que estaría relacionado 4Q400 1 ii. Baumgarten concluye que en Qumrán el tema de la viña del Señor se halla asociado al tema de la *Merkabah* y que esta asociación permite ver la unión del tema de “los cuatro que entraron en el *pardés*” con la mística de la *Merkabah* (que aparece en *Hekaloth Zutarti*), no como la adaptación tardía de un motivo originalmente no místico, sino como la prueba de una tradición esotérica continua entre los textos del Segundo Templo y la literatura rabínica posterior (34). Baumgarten no ignora los peligros de un método sintético, pero en este caso la intuición de Scholem le parece probada. En mi opinión la base de apoyo de la argumentación de Baumgarten es demasiado tenue y problemática. En definitiva, intenta probar la relación entre *ShirShabb* y las tradiciones místicas de la *Merkabah* con la ayuda de un texto (4Q500)

(31) J. M. Baumgarten, “The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkabah Traditions”, en F. García Martínez - E. Puech (eds.), *Mémorial Jean Carmignac* (Paris 1988) 199-213. La finalidad del artículo es, en palabras del autor, “to demonstrate that certain aspects of *Merkabah* exegesis preserved in rabbinic sources serve as indispensable guidelines for the proper understanding of the Qumran Songs of the Sabbath Sacrifice”, 200.

(32) “However, it now emerges that the *mashal*, itself, was already laden with esoteric connotations which were part and parcel of the ancient exegetical tradition attached to the Lord’s garden”, a. c., 211.

(33) Sobre este texto véase “Panorama (III)”: *EstBibl* 46 (1988) 356.

(34) “However, in the light of the available fragments from Qumran, we must take into account of what now emerges as a continuous development of the ‘garden’ motif centered around the *Merkabah*. 4Q500 shows that the vineyard of *Isaiah* 5 was portrayed as the Eden-like garden, the source of God’s ‘glorious streams’, and the site of the ‘sacred heights’ upon which the Sanctuary was built. 4Q400 describes the gates of these ‘lofty heights’ as well as the seven ‘paths’ or rivers which flowed from the royal seat of His glory. Since 4Q400 places the ‘lofty heights’ clearly within the context of the portrayal of the heavenly *hekhalot*, there can no longer be any doubt about the ‘mystic’ connotation of the garden parable”, a. c., 212.

que no forma parte de *ShirShabb*. Esto sería válido si el texto en cuestión mostrara elementos claros que lo pusiera en relación con esa tradición mística o permitiera atribuirlo a ella; pero éste no es el caso. La escasez de elementos conservados de 4Q500 impide su utilización para cubrir la distancia entre *ShirShabb* y la literatura posterior.

La primera de las tres soluciones es la que parece deducirse del artículo de Newsom "Merkabah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot", aunque la autora declara expresamente que su trabajo se sitúa en una fase previa a la solución del problema tal y como es planteado por Scholem (35). Su estudio ha probado el puesto central que ocupan en la composición los textos que tratan de *Merkabah*; ha probado igualmente que estos pasajes contienen una reelaboración exegetica del texto de Ezequiel (como hemos indicado *supra*) y que, a diferencia de la literatura apocalíptica, esta reelaboración no asocia la *Merkabah* con un contexto de revelación, sino que la presenta como el objeto de culto central del templo celeste. Ahora bien, si la presencia y la función de la *Merkabah* en *ShirShabb* puede explicarse satisfactoriamente como exégesis implícita de Ezequiel, esto hace innecesario considerar la obra como expresión de una tradición esotérica que aflorará más tarde en la mística de la *Merkabah*. Newsom deja una puerta abierta para una posible interpretación esotérica de *ShirShabb* (36) pero esta posibilidad desaparece si el *lamed* de *Imškyl* se interpreta como *lamed auctoris*, que es la interpretación que Newsom prefiere (37). En resumen: no parece haber existido (o, en todo caso, no puede probarse) una continuidad histórica o genética entre *ShirShabb* y la mística posterior de la *Merkabah*, y no parece legítimo considerar esta última como el aflorar de una corriente esotérica subterránea cuyos antecedentes podríamos percibir ahora en este texto qumránico.

(35) "It would be quite premature to attempt to answer the question posed by Scholem about the relationship between the Sabbath Shirot and the origins of merkabah mysticism. The first task is to attempt to assess the way in which the merkabah vision of Ezekiel has been appropriated in the Sabbath Shirot itself, to attempt to discover the function of the references to the merkabah in this particular text. Only then could one begin to see where analogies or even genetic connections might lie between the Sabbath Shirot and other merkabah traditions", *a. c.*, 12.

(36) "The heading which precedes each song, *Imškyl*, I have interpreted as referring to a particular office holder of the community. Yet it could as easily be construed as a restrictive rubric, 'for the initiate'. If such were the case, then one might have in the Sabbath songs an esoteric liturgy which coordinated with and commented exegetically on the exoteric liturgical use of Ezekiel's merkabah vision. The significance of such a possibility for the development of merkabah mysticism is obvious", *a. c.*, p. 29, nota 40.

(37) Cf. *supra* nota 11.

Orígenes qumránicos de *ShirShabb*

La presencia de una de las copias de *ShirShabb* entre los mss. descubiertos en Masada ha constituido uno de los puntos de partida de N. Golb para poner en duda el consenso existente sobre la vinculación de los mss. encontrados en las distintas Cuevas y la comunidad que vivió en las que hoy son ruinas de Khibert Qumrán (38) y para postular que se trata de textos procedentes de Jerusalén y sin ninguna vinculación con la comunidad qumránica. Es evidente que el hecho de que una obra haya sido encontrada junto con otros mss. qumránicos no garantiza que sea un producto de la comunidad. Es igualmente evidente que la presencia de una obra propiamente sectaria en Masada puede explicarse de diversas maneras (39). En toda caso, el ataque de Golb exige que los orígenes de *ShirShabb* sean precisados cuidadosamente.

Newsom ha desarrollado dos argumentos que permiten considerar *ShirShabb* como un producto de la comunidad qumránica: el empleo característico de *lmškył* en las fórmulas de introducción y los paralelos con *4QBerakot*. El empleo, en un sentido técnico, de *mškył* en *1QS* iii 13, ix,12 y *1QSB* i 1, iii 22 y v 20 (donde únicamente puede ser una designación del funcionario de la comunidad) y el paralelo con las fórmulas de introducción de *4Q511* 2 i 2 y fragmento 8,4: *lmškył šyr X l...*, le permiten concluir que el empleo de *lmškył* en *ShirShabb* tiene paralelos exactos tan sólo en la literatura propiamente sectaria (40). De fuerza probatoria aún más grande son los paralelos con *4QBerakot*, una obra conservada en cinco ejemplares y de la que Milik ha publicado un fragmento (41). Que en este caso se trata de una obra pro-

(38) Entre las publicaciones en que ha expuesto sus teorías, véanse sobre todo sus artículos: "The Problem of Origin and Identification of the Dead Sea Scrolls": *Proceedings of the American Philosophical Society* 124 (1980) 1-24, y "Les manuscrits de la Mer Morte: une nouvelle approche du problème de leur origine": *Annales ESC* (1985, n.º 5) 1133-1149.

(39) Newsom, *Songs*, p. 74, nota 11, la explica así: "The presence of a copy of the Shabbat Shirot at Masada is perhaps best explained by assuming that it was taken there by a member of the Qumran community who participated in the revolt against Roma, presumably after the destruction of the community center at Khibet Qumran". G. Vermes ofrece como alternativa igualmente válida "that the rebels occupied the Qumran area after its evacuation by the Community and subsequently transferred Essene manuscripts to their final place of resistance", *The Dead Sea Scrolls in English* (Sheffield 1987) 221, y *The History of the Jewish People*, III/1 (Edimburgh 1986) 463.

(40) C. Newsom, *Songs*, 3-4: "The way in which the term *lmškył* is used in the Shabbat Shirot can only be paralleled in the literature of the Qumran community and points to the Qumran community as the place of origin of the composition of the Shirot".

(41) J. T. Milik, "Milki-sedeq et Milki-reša' dans les anciens écrits juifs et chrétiens": *JJS* 23 (1972) 95-143; fotografía de *4Q268* 10 ii 1-13 en la Pl. II;

piamente sectaria es evidente por la conclusión de una de las bendiciones, que termina: “[y los hombres] del consejo de la comunidad dirán todos juntos: Amén, Amén”. Ahora bien, ambas obras tienen en común tantos elementos de estilo y de vocabulario en la descripción de la alabanza angélica y del santuario celeste que parece imponerse un origen común. A estos dos argumentos, que permiten considerar el origen qumránico de *ShirShabb* como una “working hypothesis” (42), yo añadí otros dos que disminuyen la posibilidad de un origen pre-qumránico y permiten tener el origen qumránico por “razonablemente cierto” (43): la datación tardía de *todas* las diez copias encontradas y las características tardías de la lengua empleada por el autor. Estos dos elementos apuntan a una composición de la obra en el siglo I a.C., datación que reduce sensiblemente la posibilidad de que la obra haya sido compuesta fuera de la comunidad y luego introducida y adaptada al uso sectario. Así pues, aunque en los *ShirShabb*, y debido a su contenido específico, no se mencione al Maestro de Justicia, ni al consejo de la comunidad, ni otros elementos que permitan establecer indudablemente su origen sectario, podemos considerarla razonablemente como uno de los productos propios de la comunidad qumránica.

Función de ShirShabb en la comunidad qumránica

Más difícil es determinar la finalidad precisa de la recitación de estos textos dentro de la vida de la comunidad. Hasta ahora han sido propuestas dos interpretaciones globales. J. Maier (44), después de la publicación de Strugnell, propuso comprender la función de *Shir Shabb* como un intento de los miembros de la comunidad qumránica de crear la unidad entre el mundo terrestre y el mundo angélico, previamente accesible en el culto del templo, mediante una combinación de bendiciones y desarrollos exegéticos de la visión de Ezequiel, una vez que la ruptura con el culto del templo había sido consumada. El templo era el lugar de intercesión del culto humano y del culto angélico; cuando la comunidad qumránica se vio privada de esta posibilidad de participación en el culto, modificó la antigua liturgia del templo en estos himnos para hacer posible su comunión con el servicio angélico. C. Newsom, por su parte, ha propuesto comprender la fina-

transcripción, traducción y notas en las pp. 130-135. Según Milik (p. 136), se trata de “un vrai livre liturgique essénien qu'on utilisait à cette occasion, à savoir pendant la fête du renouvellement de l'Alliance qui se tenait chaque année au jour de la Pentecôte”.

(42) C. Newsom, *Songs*, 4.

(43) Cf. *Biblica* 69 (1988) 144-146.

(44) J. Maier, *Vom Kultus zur Gnosis* (Religionswissenschaftliche Studien 1; Salzburg 1964).

lidad de *ShirShabb* como una forma de la comunidad sacerdotal qumránica de revalidar su propio sacerdocio a los ojos de los miembros (45). Los sacerdotes de Qumrán se veían a sí mismos como los únicos representantes del verdadero sacerdocio, pero después de la ruptura con el templo habían perdido toda autoridad sobre el culto, lo cual podía hacer dudar de la validez de sus pretensiones no sólo a los extraños, sino incluso a los mismos miembros, sobre todo a los de generaciones posteriores a la ruptura; mediante la recitación de *ShirShabb*, los miembros de la comunidad experimentaban la participación en el culto celeste, y esta participación confirmaba sus pretensiones de encarnar el verdadero sacerdocio a pesar de los dudas que podían surgir a causa de su alejamiento del culto (46).

Ambas explicaciones son plausibles, pero ambas presentan ciertas dificultades. A la interpretación de Maier se le puede objetar que es difícil probar que la idea de la comunión del sacerdocio terrestre con el angélico en el culto del templo fuera operativa en el período anterior a Qumrán. A la de Newsom se le puede oponer que la comunidad qumránica había desarrollado fuertemente la idea de la comunión como sustitutivo del templo y que esta concepción de la comunión como templo hace innecesaria la justificación del sacerdocio qumránico.

En mi opinión, la función de *ShirShabb* dentro de la comunidad, mejor que como una justificación del sacerdocio qumránico, se comprende como una justificación de la sustitución del culto sacrificial por la alabanza y como una posibilidad de participación en el culto angélico.

En la literatura de la tradición apocalíptica, de la que se alimenta el movimiento que culminará en Qumrán, como *Jubileos* o el *Testamento de Levi*, se hallaba ya establecido un paralelo entre el culto celeste y el terrestre, y en estos textos el sacerdocio levítico recibe una investidura celeste. Por su parte, la comunidad de Qumrán desarrollará ampliamente la idea de comunión con los ángeles hasta el punto de que la presencia de los ángeles en medio de la comunidad es invocada como motivo de la exigencia de una pureza total de los miembros (1QSa ii 3-11; 1QM vii 4-6) (47) y de la que la comunidad sacerdotal se considera asociada al sacerdocio angélico (1QSb iii 25-26 y

(45) C. Newsom, *Songs*, 59-72.

(46) "To the extent that the worshipper experienced himself as present in the heavenly temple through the recitation of the Sabbath Shiroth, his status as a faithful and legitimate priest would have been convincingly confirmed in spite of the persistent contradiction of his claims in the world". *Songs*, 72.

(47) Cf. mis estudios: "Pureté et impureté à Qumrán et dans le Nouveau Testament", en A. Hilhorst e. a. (eds.), *Text and Testimony* (Kampen 1988) 111-122, e "Il problema della purità. La soluzione qumranica", en *Israele a la ricerca della sua identità* (en prensa).

iv 24-26). Ahora bien en *ShirShabb*, y a diferencia de lo que encontramos en el *Testamento de Levi* o en la descripción del templo celeste de la *Nueva Jerusalén*, no hay ninguna traza de un altar, de sacrificios o del ritual que acompaña al culto sacrificial a pesar de que los cánticos son designados como “Cánticos para el *holocausto* del sábado”; el elemento central de esta liturgia es la alabanza, lo cual significa que la alabanza angélica es considerada como el sacrificio, el holocausto sabático. La comunidad qumránica, después de la ruptura con el culto sacrificial del templo, desarrolló toda una teología de la comunidad como templo espiritual en el que la alabanza sustituye a los sacrificios (1QS viii 4-10; ix 3-6). La recitación de los *ShirShabb* no sólo prueba que el “sacrificio” celeste consiste en la alabanza, sino que permite a los miembros de la comunidad, separados de la liturgia del templo, asociarse a esa alabanza y participar así en la liturgia celeste.

Elementos de interés para el estudio del NT

Tal vez no sea inútil, antes de terminar esta presentación de *ShirShabb*, señalar los elementos de la obra que han sido puestos en relación con el Nuevo Testamento. Ya antes de la publicación completa de todos los textos conservados, Francis (48) y Schenke (49) habían explotado el contenido de los fragmentos publicados por Strugnell para iluminar, respectivamente, las epístolas a los Colosenses y a los Hebreos. Después de la publicación completa de Newsom, el énfasis ha pasado a la comparación de *ShirShabb* con el Apocalipsis. Allison (50) ha señalado el interés de los textos de *ShirShabb* que presentan a los elementos inanimados del templo celeste alabando a Dios para explicar textos como Ap 9,13-14, donde una voz, que no es la de Dios ni la de un ángel, sale de los cuernos del altar, o Ap 21,3, donde la voz sale del trono divino; el hecho de que en *ShirShabb* las columnas del templo celeste participen igualmente en la alabanza divina sirve a Allison para aclarar el sentido de Ap 3,12 (donde Jesús promete a los fieles transformarlos en una columna del templo de Dios) no como una alusión metafórica a la manera de Gál 2,9 o 1 Tim 3,15, sino como una promesa de transformar al cristiano fiel en miembro

(48) F. Francis, “Humility and Angel Worship in Col. 2:18”: *Studia Theologica* 16 (1963) 109-134.

(49) H.-M. Schenke, “Erwägungen zum Rätsel des Hebräerbriefes”, en H. D. Betz - L. Schottroff (eds.), *Nues Testament und christliche Existenz* (Tübingen 1973) 421-437.

(50) D. C. Allison, “4Q403 frag. 1, col. i, 38-46 and the Revelation of John”: *Revue de Qumrân* 12/47 (1986) 409-414.

del coro celeste que canta las alabanzas divinas (51). Allison llega a sugerir que esta promesa podría ser la de transformar al fiel en ángel (52). Baumgarten (53) comprende Ap 4,6: "Y en medio del trono y alrededor del trono había cuatro vivientes", no como una alusión a las cuatro criaturas de Ezequiel que están bajo el trono, sino como una descripción de estas criaturas en cuanto grabadas en el trono mismo, a la luz de 4Q405, que habla de "figuras de las formas de los dioses grabadas alrededor de los ladrillos gloriosos", y señala el interés de la referencia a los siete "torrentes" que manan del trono de la gloria en 4Q400 para ilustrar Ap 22,1.

II. 4QMMT

Otro texto importante, publicado parcialmente en 1985, es la famosa "carta halákica" dada a conocer en el congreso de arqueología bíblica de Jerusalén de 1984 (54). El texto completo aún no ha sido publicado (55), pero Qimron y Strugnell han dado una amplia descripción y varias citas que permiten formarse una idea de esta obra.

La obra ha recibido el título de *Miqsat Ma'ase ha-Torah* (= 4QMMT), "algunos preceptos de la Torá", frase que aparece en el epílogo de la obra. De ella se habrían conservado seis ejemplares fragmentarios (4Q394-399) que se complementan mutuamente. 4QMMT sería, según los editores, una carta del jefe de la comunidad qumránica dirigida al jefe de sus oponentes, una vez que la ruptura acaba de consumarse, con el fin de precisar los motivos por los que la secta se ha separado del resto del pueblo y persuadir a sus oponentes a aceptar los puntos de vista de la comunidad. Como se dice expresamente en el epílogo:

(51) "What I should like to suggest, therefore, is that *Rev.* 3,12 presupposes precisely what 4Q403, fr. 1, col. i, 38-46 makes plain, namely, that the heavenly pillars are part of the heavenly choir and retinue. What more could Jesus' followers desire than to be part of his temple and offer continual praise?", *a. c.*, 411.

(52) "Certainly the function of the pillars is the function of the angels: both hymn the Godhead and extol him. If so, it would seem to follow that the pledge of *Rev.* 3,12 is in essence the same as the promise of an angelic destiny. In other words, to be a pillar in the heavenly temple would be the equivalent of being an angel", *a. c.*, 413.

(53) J. M. Baumgarten, "The Qumran Sabbath Shiroth", *a. c.*, 202-203 y 212.

(54) E. Qimron - J. Strugnell, "An Unpublished Halakhic Letter from Qumran", en *Biblical Archaeology Today* (Jerusalem 1985) 400-407.

(55) En otro artículo publicado por los mismos autores y con el mismo título puede verse una fotografía de uno de los fragmentos; cf. E. Qimron - J. Strugnell, "An Unpublished Halakhic Letter from Qumran": *The Israel Museum Journal* 4 (1985) 9-12.

Nosotros nos hemos separado (*parašnu*) de la mayoría del pueblo... de mezclarnos en estas cosas y de participar con ellos en estas cosas (56).

Si esta caracterización de la obra se confirma, el valor de este texto resultará inapreciable. De los escasos elementos ya publicados se deduce claramente que la carta tiene un carácter programático, como lo muestra la fórmula fija con que se introducen las distintas *halakoth* que forman el cuerpo de la obra: "Y a propósito de X nosotros decimos que..." Son precisamente estas *halakoth* las que nos permiten, mejor que ningún otro de los documentos provenientes de Qumrán, apreciar al vivo las polémicas y los motivos que llevaron al grupo qumránico a constituirse como secta aparte, separada del resto del judaísmo. Como era de suponer dentro del judaísmo pluralista de la época, y teniendo en cuenta que el judaísmo es y ha sido siempre más una "ortopraxis" que una "ortodoxia", el camino de la formación sectaria no está jalonada por diferencias ideológicas, sino que discurre a ras de la *halaká* reguladora de la vida concreta.

La obra, tal y como puede reconstruirse conjuntando las distintas copias, constaba de una introducción (de la que apenas se ha conservado nada), un calendario litúrgico(57), una lista de *halakoth* propias a la secta(58) y un epílogo en el que se reflejan algunos de los principios teológicos que conocemos por otros textos qumránicos y en el que se exhorta a los oponentes a aceptar los puntos de vista sectarios. Por supuesto, los elementos más interesantes se hallan en la lista de *halakoth*. Más de veinte de ellas se han conservado total o parcialmente. Los editores indican el contenido de las doce siguientes:

- prohibición de aceptar sacrificios de los gentiles,
- degüello de animales preñados,
- a quiénes les está prohibida la entrada en la congregación (59),
- ley de la ternera roja (60),
- exclusión de ciegos y sordos del santuario,
- pureza de las corrientes líquidas (*niššoq*),
- prohibición de introducir perros en Jerusalén,
- pertenencia a los sacerdotes de los frutos del cuarto año,
- pertenencia a los sacerdotes del diezmo del ganado,

(56) Texto hebreo en *a. c.*, 402.

(57) En uno de los mss. Este calendario será publicado por Milik; cf. *a. c.*, 401.

(58) Introducidos con el título: *'Th mqst dbrynw*; cf. *a. c.*, 401.

(59) Compárese con *1QSa* ii 5-9 y *1QM* vii 3-6.

(60) Texto hebreo de esta *halaká* en *a. c.*, 403. La formulación de la ley deja clara la posición de los sectarios sobre el *šebul yom*, que consideraban impuro, igual que los saduceos; cf. J. M. Baumgarten, "The Pharisaic-Sadducean Controversies about Purity and the Qumran Texts": *JJS* 31 (1980) 157-170.

- regulaciones del período de purificación de los leprosos,
- impureza de los huesos humanos,
- prohibición del matrimonio entre sacerdotes e israelitas y otras regulaciones matrimoniales.

Como señalan los editores, esta lista de *halakoth* nos muestra que las controversias entre los sectarios y sus oponentes, que llevaron a la ruptura e hicieron que la comunidad qumránica se constituyera en una secta aparte, se concentraban en tres esferas principales:

- los problemas del calendario que debe gobernar el culto,
- las prescripciones sobre el templo y la ciudad santa y las normas de pureza que las regulan,
- las prescripciones relacionadas con los diezmos, la impureza de las personas y el estatuto matrimonial.

La importancia de este nuevo texto aparecerá completamente una vez que todos los elementos conservados hayan sido publicados y puedan estudiarse en detalle, pero todo indica que la apreciación de los editores, que lo califican como "one of the most important Qumranic works", no es en absoluto exagerada. Aquí únicamente podemos indicar algunos de los terrenos en los que la publicación de *4QMMT* promete aportar nuevas soluciones a viejos problemas.

Los editores señalan que al menos dos de estas *halakoth* discordantes con la tradición rabínica coinciden con las posiciones que esa misma tradición atribuye a los saduceos; por lo que la publicación integral del texto obligará a replantear las relaciones del grupo qumránico con los otros grupos judíos de la época.

El estudio de la formulación de las *halakoth* permitirá establecer su relación con los textos bíblicos en que se inspiran o cuyo significado precisan en un sentido determinado y llevará a una mejor comprensión del tipo de interpretación bíblica operativo en los círculos de los que surge el grupo qumránico.

Puesto que en el epílogo de la obra se contiene "some special Qumranic theological principles and ideas", según precisan los editores (61), no hay duda de que *4QMMT* es una obra sectaria en sentido propio. Esto permitirá emplear su contenido para determinar el origen qumránico de otras obras que presentan la misma *halaká*, pero que carecen de indicaciones específicas para determinar su origen, como es el caso de *11QTemple* (62).

(61) A. c., 401.

(62) Para una comparación de las *halakot* de *11QTemple* y de *4QMMT*, véase F. García Martínez, "Orígenes del movimiento esenio", a. c., 550-552.

Pero, tal vez, la aportación mayor de 4QMMT será, en definitiva, la luz que puede aportar para esclarecer el espinoso problema de los orígenes qumránicos, y esto a pesar de que la obra en sí no parece contener indicaciones históricas precisas.

III. FRAGMENTOS DE LA CUEVA 11

Igualmente en 1985, J. P. M. van der Ploeg publicó en la *Revue de Qumrán* un artículo en el que ofrecía una presentación de conjunto de todos los fragmentos procedentes de la Cueva 11, incluidos los aún inéditos (63). Este panorama cubría por supuesto, todos los mss. parcial o totalmente publicados e incluía una descripción de varios mss. bíblicos aún inéditos (varias copias del libro de los Salmos y un par de fragmentos de Lv y de Dt). Como nuevo material no bíblico, contiene únicamente dos pequeños fragmentos que el editor define como “morceaux hymniques” (64). En realidad, estos fragmentos son tan pequeños que nada útil puede deducirse en cuanto a su contenido. Como muestra, traducimos el más amplio de los dos, el contenido en la foto PAM 44.003:

1. [...]...[...]
2. [...] que establecerán, y ...[...]
3. [...] y mostrarás...[...]
4. [...] en tus cámaras; en sus nombres[...]
5. [...] su gloria; y sus obras y su pena[...]
6. [...] tú creaste a todos los espíritus[...]

(Continuará)

(63) J. P. M. van der Ploeg, “Les manuscrits de la grotte XI de Qumrán. Aperçu par J. P. M. van der Ploeg, O.P.: *Revue de Qumrán* 12/45 (1985) 3-15. Una descripción más detallada y completa de todos los materiales de la Cueva 11 puede verse ahora en mi contribución al Congreso celebrado en Haifa para celebrar los 40 años del descubrimiento de los mss. del Mar Muerto: F. García Martínez, “Texts from Cave 11” (en prensa).

(64) J. P. M. van der Ploeg, *a. c.*, 11-12.