

# INTERPRETACIÓN DE LA BIBLIA EN QUMRÁN\*



FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ  
Qumran Instituut-Rijksuniversiteit Groningen

## SUMMARY

*The manuscripts from Qumran are fundamentally biblical exegesis in spite of the variety of contents and literary genres.*

*The author analyses, on the one hand, the characteristics of Qumran's biblical exegesis. He mentions first the «derash ha-Torah», that is, the «Interpretation of the Law», that aims to find the hidden element («nistar») in the Law, what is to be distinguished from the revealed one («nigle»). The former is revealed to the community members only, by means of the «Interpreter of the Law», that is, of the «Teacher of Justice», and it is to be concealed from those outside the community. Then the author discusses the interpretation of Prophets (and Psalms) («pesher ha-nebi'im») and states that it is determined by the principle of «escatologization», i. e., the meaning of these writings is referred to the historical present of the community. In this interpretation the «Teacher of Justice» plays an essential role.*

*On the other hand, the author studies the function of this exegesis inside the community. He characterizes it as compulsory for the community members. The exegesis also serves as the discriminatory element between the community members and the rest of the people.*

Uno de los pasajes de la sección conocida como el «manifiesto de fundación» de esa obra fundamental para conocer al grupo al que debemos

\* Texto de la conferencia pronunciada en la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria el 7 de marzo de 1997 en el cuadro de la semana «Biblia y Cultura Occidental». El

los manuscritos del mar Muerto que es la *Regla de la Comunidad*,<sup>1</sup> nos describe así el proyecto de llegar a formar en el futuro esa entidad que conocemos como la Comunidad de Qumrán:

<sup>12</sup> ... Y cuando éstos existan /como comunidad/ en Israel <sup>13</sup> /según estas disposiciones/ se separarán de en medio de la residencia de los hombres de iniquidad para marchar al desierto para abrir allí el camino de Aquél. <sup>14</sup> Como está escrito: «En el desierto, preparad el camino de \*\*\*\*\*, enderezad en la estepa una calzada para nuestro Dios». <sup>15</sup> Éste es *el estudio de la ley* que ordenó por mano de Moisés, para obrar de acuerdo con todo lo revelado de edad en edad, <sup>16</sup> y según revelaron los profetas por su santo espíritu (1QS viii, 12-15)<sup>3</sup>.

Este texto, pues, nos describe el proyecto del grupo de llegar a formar en el futuro una verdadera comunidad, un grupo separado del resto de Israel, alejado de todos aquellos a los que se considera como «hombres de iniquidad». Este proyecto es comprendido como una puesta en

texto conserva el carácter propio de la presentación oral, al que he añadido las referencias bibliográficas indispensables. Aprovecho la ocasión para agradecer a los organizadores de la U.L.P.G.C. y de la U.L.L. la excelente organización de la Semana y la cordial acogida que hicieron de la Semana una experiencia inolvidable. Esta conferencia ha sido preparada y escrita durante la estancia en condición de Sabático en el Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la Universidad Complutense de Madrid, estancia financiada por la Dirección General de Investigación y Desarrollo del Ministerio de Educación y Ciencia. Agradezco muy cordialmente, tanto al Ministerio como al Instituto y a su Director, Julio Trebolle Barrera, las facilidades proporcionadas para desarrollar mi trabajo durante ese período.

<sup>1</sup> *Editio princeps* de M. Burrows (ed.), *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. 2, fasc. 2: *The Manual of Discipline* (American Schools of Oriental Research: New Haven, 1951). La última y mejor edición del texto es la de E. QIMRON en James H. Charlesworth (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Rule of the Community. Photographic Multi-language Edition* (The American Interfaith Institute-Continuum: Philadelphia, 1996).

<sup>2</sup> Los manuscritos qumránicos manifiestan una tendencia muy acentuada a evitar el empleo del nombre divino. En los textos bíblicos substituyen con frecuencia el tetragrammaton por otras designaciones, e incluso en algunos manuscritos bíblicos lo escriben con caracteres paleo-hebreos. En los manuscritos no bíblicos generalmente lo evitan con muchísimo cuidado, o lo escriben con caracteres paleo-hebreos, o lo reemplazan, como en este caso, por cuatro puntos.

<sup>3</sup> Esta traducción, como las demás de este artículo, está tomada de F. GARCÍA MARTÍNEZ, *Textos de Qumrán* (Trotta: Madrid, 1993<sup>4</sup>).

práctica de un texto famoso del Profeta Isaías, un texto familiar por el reemplazo que de él hará un par de siglos más tarde otro grupo judío que terminará también separándose del resto de Israel y dando origen a una nueva religión, la religión cristiana.

Según este texto, lo que deberá caracterizar al grupo qumránico es precisamente el que deberá dedicar todas sus energías a «preparar el camino de YHWH». Pero lo que causa mayor sorpresa es que esta preparación no sea otra cosa que el *derash ha-torah*, «el estudio de la ley», o con otras palabras la interpretación del texto bíblico, un texto bíblico que se considera como revelado, y por lo tanto como obligatorio, para todos y para siempre.

Más adelante tendremos ocasión de volver a este texto que contiene elementos muy interesantes para nuestro tema. Pero quería citárselo ya desde el comienzo porque él nos permite comprender que de un modo o de otro todos los textos qumránicos no son otra cosa que una interpretación de ese texto que nosotros conocemos como «Antiguo Testamento», esa «Biblia» de un grupo de judíos en los albores de la era cristiana que es vista como la revelación divina manifestada a través de Moisés y actualizada «de edad en edad» por la intervención del espíritu profético.

Después de escuchar este texto no les causará sorpresa alguna si les digo que la casi totalidad de los manuscritos encontrados en Qumrán pueden (y deben) considerarse de una manera o de otra como «interpretación bíblica». Los manuscritos del Mar Muerto, a pesar de la gran variedad de su contenido y de la gran diversidad de los géneros literarios en ellos representados, son fundamentalmente literatura exegética.

Un recorrido rápido por el índice de contenido de mi libro *Textos de Qumrán*, en el que he agrupado en grandes categorías casi todos los manuscritos no bíblicos encontrados en las once cuevas<sup>4</sup>, permite comprender que ésta no es una generalización de circunstancias. Todos los «Textos halákicos»<sup>5</sup> se fundamentan en una determinada interpretación de ciertas normas bíblicas obligatorias para todo Israel, interpretación que no es aceptada ni seguida por la mayoría del pueblo y que ha moti-

<sup>4</sup> Es igualmente instructivo un recorrido rápido por la «Lista de los Manuscritos de Qumrán» incluida al final de ese volumen, en las pp. 481-518, puesto que contiene descripciones sumarias del contenido de cada manuscrito.

<sup>5</sup> *Textos de Qumrán*, 123-140.

vado la separación del grupo qumránico; las «Reglas»<sup>6</sup> interpretan y emplean el texto bíblico tanto en sus secciones legislativas como en los desarrollos teológicos que nos descubren las ideas del grupo para el que legislan; tanto los «Textos poéticos»<sup>7</sup> como los «Textos litúrgicos»<sup>8</sup> se hallan tan impregnados del lenguaje bíblico que con frecuencia no son otra cosa que un mosaico de citas en el que es casi imposible distinguir lo que es lenguaje bíblico reemplorado y lenguaje original del autor; la «Literatura de contenido escatológico»<sup>9</sup> proyecta a los últimos tiempos las figuras, las realidades y las esperanzas originadas por esos mismos textos bíblicos; incluso los «Textos astronómicos, calendarios y horóscopos»<sup>10</sup> tienen una base exegética clara.

Evidentemente, el carácter exegético se manifiesta de manera mucho más clara en todos aquellos textos que yo he agrupado en los dos capítulos que llevan como título «Literatura exegética» y «Literatura para-bíblica» puesto que todos los textos allí contenidos provienen de composiciones directamente relacionadas con el texto bíblico, o porque se dedican directamente a interpretarlo, o porque constituyen una prolongación de ese mismo texto o de alguna de sus partes.

Toda la serie de obras escritas en hebreo o en arameo y en su inmensa mayoría completamente desconocidas antes de los descubrimientos de Qumrán, que yo he agrupado en el capítulo de «Literatura para-bíblica»,<sup>11</sup> conocen el texto bíblico y parten de él para reescribirlo a su manera, entremezclándolo con elementos de otras tradiciones o con aportaciones propias de sus autores. Estas composiciones pertenecen a géneros literarios tan diversos como los que encontramos dentro de la literatura bíblica canónica: narraciones, exhortaciones, visiones, testamentos, apocalipsis, etc. Pero a pesar de su distinto género literario todas estas composiciones tienen en común la estrecha relación con el texto bíblico del que parten y sin el cual nos resultarían incomprensibles. Como es evidente, en esta forma de reescribir el texto bíblico se nos ofrece una determinada interpretación del mismo: tanto en lo que de él se cita, como en lo que de él se omite o en lo que a él se añade; y aunque esa interpretación sea en

<sup>6</sup> *Textos de Qumrán*, 45-122.

<sup>7</sup> *Textos de Qumrán*, 337-416.

<sup>8</sup> *Textos de Qumrán*, 417-456.

<sup>9</sup> *Textos de Qumrán*, 141-187.

<sup>10</sup> *Textos de Qumrán*, 457-471.

<sup>11</sup> *Textos de Qumrán*, 267-335.

muchas ocasiones implícita, no por eso es menos real. Entre estas numerosísimas composiciones encontramos paráfrasis del Pentateuco, Apócrifos de Josué, una serie de composiciones haggádicas como el Génesis apócrifo, el Libro de Jubileos, los Libros de Henoch, de los Gigantes, de Noé, de los Patriarcas, toda una serie de Testamentos de diversos Patriarcas, y toda una colección de «pseudos», Pseudo Moisés, Pseudo Josué, Pseudo Samuel, Pseudo Jeremías, Pseudo Ezequiel, Pseudo Daniel, o Pseudo Ester, por citar sólo algunos de los mejor conocidos o conservados.

Un pequeño fragmento de un texto designado como Pseudo-Ezequiel<sup>12</sup> puede servir como ejemplo del tipo de interpretación que encontramos en estos textos «para-bíblicos» y como ilustración del principio de que toda reescritura es en definitiva exégesis:

<sup>2</sup> [Y dije: «YHWH,] yo he visto a muchos de Israel que han amado tu nombre y han marchado <sup>3</sup> en los caminos de [justicia.] ¿Cuándo sucederán estas cosas? ¿Y cómo serán recompensados por su fidelidad?». Y YHWH me dijo: <sup>4</sup> «Yo haré ver a los hijos de Israel y sabrán que Yo soy YHWH». *Vacat.* <sup>5</sup> [Y dijo:] «Hijo del hombre, profetiza sobre los huesos y dí: Que [se una] un hueso a su hueso y una juntura <sup>6</sup> [a su juntura.] Y así fue. Y dijo una segunda vez: «Profetiza, y subirán sobre ellos nervios y serán cubiertos de piel <sup>7</sup> [por encima.] Y así fue. Y dijo de nuevo: «Profetiza sobre los cuatro vientos del cielo, y soplarán los vientos <sup>8</sup> [del cielo sobre ellos y vivirán.] y una gran multitud de hombres se alzarán y bendecirán a YHWH Shebaot que [les ha hecho vivir.»] (4Q385 2, 2-8)<sup>13</sup>.

Por poco que ustedes estén familiarizados con el texto bíblico, habrán enseguida reconocido que la mayor parte de lo que he leído es una cita literal de la famosa visión de los huesos secos del Profeta Ezequiel (Ez 37). Pero el autor de nuestro Pseudo-Ezequiel ha comprimi-

<sup>12</sup> Varios fragmentos de este manuscrito han sido publicados por J. Strugnell y D. Dimant, ver: J. STRUGNELL-D. DIMANT, «4QSecond Ezekiel», *Revue de Qumrán [=RQ]* 13 (1988), 54-58, pl. II. D. DIMANT, «The Merkaba Vision in Second Ezekiel (4Q385 4)», *RQ* 14 (1990), 331-348; D. DIMANT, «A Quotation From Nahum 3:8-10 in 3Q385 6», *The Bible in the Light of Its Ancient Interpreters. Sarab Kamin Memorial Volume*, Edited by Sara Japhet (Jerusalem 1994), 31-37 (en hebreo).

<sup>13</sup> La edición preliminar del fragmento ha sido realizada por J. Strugnell y D. Dimant, «4QSecond Ezekiel», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-E. PUECH (eds.), *Etudes Qumrániennes. Mémoires Jean Carmignac* (Gabalda: Paris 1988) 54-58, plancha II.

do el texto bíblico mediante ligeros retoques, eliminando aquellos elementos que hacían de esta visión una clara promesa de que el pueblo que ahora sufre en el destierro volverá algún día de nuevo a su tierra; además ha añadido al comienzo (conservando el mismo esquema de diálogo entre Dios y el vidente) una serie de preguntas que resumen una problemática completamente ajena al texto del profeta pero con la que se debatirá el pensamiento judío varios siglos más tarde:<sup>14</sup> ¿Cuál es la recompensa del justo que permanece fiel a Dios durante toda su vida, pero que perece como cualquier malvado? Al presentar la visión de los huesos secos de Ezequiel como la respuesta a este interrogante, el autor está afirmando que Dios recompensará al justo resucitándolo.<sup>15</sup> Este texto, pues, ha transformado la promesa de restauración nacional del profeta Ezequiel en una promesa de resurrección individual para el justo, y lo ha hecho con una gran economía de medios y con un enorme respeto del texto bíblico de base. El texto del profeta sigue siendo transparente en superficie, pero la exégesis a la que se le ha sometido permite emplearlo para transmitir un significado muy distinto del original.

El capítulo dedicado a la «Literatura exegética»<sup>16</sup> agrupa también obras de género literario muy distinto, como *Targumes* (es decir, traducciones del texto bíblico al arameo más o menos parafrásticas que incorporan determinadas tradiciones exegéticas en la manera misma de traducir el texto), *Pesharim* continuos (composiciones en las que se comenta de manera seguida el texto bíblico aplicándolo a la historia presente de la comunidad y a los últimos tiempos), o composiciones en las que se explican textos bíblicos provenientes de distintos libros que han sido reunidos por tratar todos ellos de un mismo tema y que suelen designarse como *Pesharim* o *Midrashim* temáticos, así como otras obras designadas simplemente como *Comentarios* en las que se explica determinadas dificultades del texto bíblico o en las que el texto de base es

<sup>14</sup> Por ejemplo, en una obra tan característica como el *IV Esdras*, una composición con la que nuestro texto presenta afinidades lingüísticas y conceptuales realmente notables; ver al respecto F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Traditions communes dans le *IV Esdras* et dans les MSS de Qumrán», en E. PUECH-F. GARCÍA MARTÍNEZ (eds.), *Mémorial Jean Starcky. Vol. I* (Gabalda: Paris, 1991) 287-301.

<sup>15</sup> Para una interpretación detallada de este texto puede verse F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Tradiciones apocalípticas en Qumrán: 4QSecond Ezekiel», en A. VIVIAN (ed.), *Biblische und Judaistische Studien. Festschrift für Paolo Sacchi* (Judentum und Umwelt 29) (Peter Lang: Frankfurt, 1990) 303-321.

<sup>16</sup> *Textos de Qumrán*, 189-265.

leído de acuerdo con los principios hermenéuticos en vigor dentro de la comunidad. Pero en todos estos casos se trata de obras explícitamente exegéticas, destinadas a plasmar la forma en la que el grupo qumránico comprendía y aplicaba el significado del texto sagrado.

Un segundo ejemplo, de una obra perteneciente a esta última categoría (*Comentarios*) puede servir para ilustrar este tipo de literatura exegética. Cito la primera columna de 4Q252, una composición designada como *Comentario de Génesis A* en la que se cita y comenta el texto de Gen 7,11-8,14, la historia del diluvio, concentrándose en los problemas de cronología que plantea el texto bíblico, que el autor resuelve desde la perspectiva del calendario de 364 días empleado por la comunidad de Qumrán. El texto es un poco largo, pero es muy instructivo. Las tres primeras líneas interpretan los 120 años de que habla el texto de Gen 6,3, no como la edad máxima que podrán tener los hombres, sino como el tiempo que falta hasta el comienzo del diluvio. A partir de la línea 3, el texto comienza a citar y a interpretar Gen 7,11ss.

<sup>3</sup> ... Y las aguas del diluvio irrumpieron sobre la tierra en el año seiscientos <sup>4</sup> de la vida de Noé, en el segundo mes, en el primer (día) de la semana, en su (día) diecisiete. En aquel día <sup>5</sup> se hendieron todas las fuentes del gran abismo y las compuertas del cielo se abrieron. Y cayó la lluvia sobre <sup>6</sup> la tierra cuarenta días y cuarenta noches hasta el día veintiséis del mes <sup>7</sup> tercero, el quinto día de la semana. Ciento cincuenta días prevalecieron las aguas] sobre la [tie]rra, <sup>8</sup> hasta el día catorce en el séptimo mes, el tercer (día) de la semana. Al final de <sup>9</sup> ciento cincuenta días descendieron las aguas (durante) dos días, el día cuarto y el día quinto, y el día <sup>10</sup> sexto el arca descansó en las montañas de Hurarar, el diecisiete en el séptimo mes. <sup>11</sup> Y las aguas continuaron [men]guando hasta el mes [déci]mo, en su primer (día), el día cuarto <sup>12</sup> de la semana. Y las cimas de las montañas comenzaron a verse al [cal]bo de cuarenta días. <sup>13</sup> Y Noé [ab]rió la ventana del arca el primer día de la semana, que es el diez <sup>14</sup> del un[décimo] mes. Y envió a la paloma para ver si las aguas habían menguado, pero no <sup>15</sup> encontró un lugar de reposo y volvió a él, [al] arca. Y esperó aún [otros] siete días <sup>16</sup> y de nuevo la envió, y volvió a él, y había en su pico una rama de olivo cortada. [Era el día veinti-] <sup>17</sup> cuatro del undécimo mes, el primer (día) de la semana. Y supo Noé que habían menguado las aguas] <sup>18</sup> sobre la tierra. Y al final de otros siete días [envió Noé a la paloma, pero no] <sup>19</sup> volvió más. Era el día pri[mero] del duodécimo] mes, [el primer día] <sup>20</sup> de la semana. Y al final de

los treinta y un días de haber enviado Noé la paloma que no volvió a él<sup>21</sup> más, se secaron las aguas de sobre la tierra y retiró Noé la cubierta del arca<sup>22</sup> y miró, y he aquí [que se habían secado en el día cuarto,] en el primer (día) del primer mes.

Col. ii<sup>1</sup> En el año seiscientos uno de la vida de Noé, en el día diecisiete del segundo mes<sup>2</sup> se secó la tierra, en el primer (día) de la semana. En ese día, salió Noé del arca, al final de un año<sup>3</sup> completo de trescientos sesenta y cuatro días. En el primer (día) de la semana. En el [dieci-] siete<sup>4</sup> del seiscientos uno [de Noé, salió] Noé del arca, al tiempo fijado de un año<sup>5</sup> completo (4Q252)<sup>17</sup>.

En este ejemplo el autor se enfrenta a los conocidos problemas que suscita la cronología del diluvio y que han causado tantos quebraderos de cabeza, comenzando por los traductores del texto bíblico al griego. Si recuerdan el texto del Génesis habrán observado que nuestro texto va añadiendo en cada caso en qué día de la semana sucede cada cosa, un detalle que el texto bíblico no especifica, por supuesto. Pero el autor del comentario no sólo añade nuevos elementos sino que silencia otros completamente; el envío del cuervo, por ejemplo, que no menciona en absoluto. En la parte de texto que les he leído, el comentario qumránico intenta resolver por lo menos tres problemas concretos, el más importante de los cuales es el de la duración exacta del diluvio.<sup>18</sup>

Según el texto bíblico el diluvio comienza exactamente el 17 del segundo mes del año 600 de la vida de Noé y acaba el 27 del segundo

<sup>17</sup> Esta parte del manuscrito fue publicada de forma preliminar por T. H. LIM, «The Chronology of the Flood Story in a Qumran Text (4Q252)», *Journal of Jewish Studies* 43 (1992) 288-298. Una presentación del texto incluyendo en columnas paralelas los pasajes correspondientes del texto masorético, LXX y *Jubileos* puede verse en U. GLEBNER, «Antike und moderne Auslegungen des Sintflutberichtes Gen 6-8 und der Qumran-Pesher 4Q252», *Theologische Fakultät Leipzig. Forschungsstelle Judentum: Mitteilungen und Beiträge* 6 (1993) 30-39. La edición completa del texto acaba de ser hecha por G. J. BROOKE en *Discoveries in the Judaean Desert XXII* (Clarendon: Oxford 1996), 185-207, pl. XII-XIII, quien además proporciona una bibliografía completa de los numerosos estudios aparecidos desde la publicación preliminar de Lim.

<sup>18</sup> Para un análisis detallado de este texto, puede verse F. GARCÍA MARTÍNEZ, «Interpretations of the Flood in the Dead Sea Scrolls», en F. GARCÍA MARTÍNEZ-G. P. LUTTIKHUIZEN (eds.), *Interpretations of the Flood* (Contributions in Biblical Exegesis and Theology) (Kok-Pharos: Kampen 1997) 75-96, donde se recoge toda la literatura que se ha dedicado a este fragmento y que en los últimos años ha sido muchísima.

mes del año 601 de la vida del Patriarca. El diluvio habría, pues, durado exactamente un año y diez días. Ahora bien, ustedes saben que en el Judaísmo de la época (como en el Judaísmo actual) se seguía un año lunar de 354 días, mientras que la secta de Qumrán seguía un calendario solar de 364 días exactamente.<sup>19</sup> Una ojeada rápida a los numerosos calendarios hallados en la Cueva 4 nos muestra que en el primer año del ciclo el 27 del segundo mes del calendario lunar y del calendario solar coinciden, mientras que el 27 del segundo mes del año segundo del calendario lunar coincide con el 17 del segundo mes del año solar, puesto que  $354 + 10 = 364$ . Para nuestro comentario, que proyecta su calendario propio sobre el texto bíblico, está claro que el diluvio ha durado exactamente un año, como él mismo repite con énfasis: «un año completo». En consecuencia, el autor no duda en modificar el texto mismo y cambia el día 27 del segundo mes en el que el diluvio habría terminado por el día 17.

Yo no creo que esta variante sea una variante textual (el autor habría citado una forma de texto distinta a la que nosotros conocemos en la que aparecería el número 17 en vez del 27), sino que se trata de una verdadera variante exegética, porque el *Libro de los Jubileos* (una composición que defiende el mismo calendario solar seguido en Qumrán y de la que en Qumrán se han encontrado muchos ejemplares<sup>20</sup>) también hace que el diluvio se termine el 17 del segundo mes, pero como conoce la fecha del 27 del texto bíblico (lo mismo que nuestro autor) obliga luego a Noé a permanecer dentro del Arca sin salir afuera hasta el día 27 que es la fecha impuesta por el texto bíblico.

El comentario qumránico es pues mucho más radical que el Libro de los Jubileos. El autor va aplicando consecuentemente su propio calendario al texto bíblico y añadiendo las precisiones sobre el día de la semana en el que sucede cada cosa que su calendario le proporciona, y al llegar al final no duda en modificar el texto que comenta para hacerle decir lo que según él realmente dice, es decir, que el diluvio

<sup>19</sup> Sobre este calendario puede verse los artículos «Calendarios en Qumrán (I)», *Estudios Bíblicos* 54 (1996), 327-348, y «Calendarios en Qumrán (II)», *Estudios Bíblicos* 54 (1996), 523-552, que además de la explicación de las peculiaridades de este calendario contienen la traducción de todos los calendarios encontrados en la Cueva 4 de Qumrán.

<sup>20</sup> Últimamente han sido publicadas las ocho copias halladas en la Cueva 4, editadas por J. C. VANDERKAM-J. T. MILIK en *Discoveries in the Judaean Desert* XIII (Clarendon: Oxford, 1994).

dura exactamente un año de 364 días y se acaba por lo tanto el 17 del segundo mes de la vida de Noé.

La semejanza de técnicas empleadas en estos dos ejemplos, nos muestra que la distinción entre lo que es comentario de un texto recibido y lo que es crecimiento, reescritura, prolongación, de ese mismo texto no es siempre fácil, y a veces resulta francamente imposible. Como no es siempre fácil el distinguir una variante textual de una variante exegética en los manuscritos bíblicos que constituyen un tercio del total de los manuscritos del Mar Muerto. Pero este problema no debe detenernos aquí, puesto que todos estos textos, independientemente de su cercanía o de su alejamiento del texto bíblico de base, son testigos de la labor exegética realizada al interior del grupo o recibida como la herencia más preciosa de sus miembros.

A pesar del diverso género literario empleado, del distinto origen y de la diferencia de contenido, estas composiciones se caracterizan todas ellas por conservarnos distintos aspectos del esfuerzo exegético que caracteriza a la literatura qumránica y nos muestran así la importancia capital que la interpretación del texto bíblico tenía dentro de esa literatura.

Como no podemos evidentemente tratar de todos estos escritos en detalle en el espacio de una conferencia<sup>21</sup>, voy a intentar sistematizar de alguna forma los elementos esenciales de esta interpretación bíblica, subrayando lo que me parece característico del grupo qumránico, lo que distingue su manera de interpretar la Biblia de todos los otros grupos judíos precedentes (y posteriores). Esta acentuación de la singularidad permitirá, yo espero, no sólo percibir los elementos más característicos, sino valorar en su medida justa lo que otros grupos posteriores han asimilado e incorporado en su manera propia de acercarse al texto bíblico de esta interpretación qumránica. Después, y para que mi exposición no resulte completamente teórica, intentaré precisar el contexto en el que esta interpretación bíblica concreta se efectuaba dentro de la comunidad de Qumrán, puesto que afortunadamente en este caso los mismos textos nos iluminan aunque sólo sea parcialmente el contexto sociológico en el que el texto bíblico fue leído, interpretado y aceptado

<sup>21</sup> En castellano existe una introducción concisa pero completa a cada uno de estos manuscritos en la parte dedicada a los manuscritos de Qumrán del libro de G. ARANDA PÉREZ, F. GARCÍA MARTÍNEZ Y M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Introducción al Estudio de la Biblia*, Vol. IX: *Literatura Judía Interestamentaria* (Verbo Divino: Estella, 1996).

como norma de vida por el grupo. Después de esta introducción, mi conferencia, pues, constará de dos partes:

- una primera, sobre las características de la exégesis bíblica de Qumrán, y
- una segunda, sobre el funcionamiento de esta exégesis bíblica dentro de la comunidad de Qumrán.

### 1. CARACTERÍSTICAS DE LA EXÉGESIS BÍBLICA QUMRÁNICA<sup>22</sup>

Dentro de la Comunidad de Qumrán, como dentro del Judaísmo en general, no existe el concepto de «Biblia» al que los cristianos están acostumbrados (lo que designamos como «Antiguo Testamento»), es decir una colección de escritos, todos ellos divinamente inspirados y todos ellos gozando de una misma autoridad. La Biblia Judía está formada por tres círculos concéntricos, cada uno de los cuales goza de un nivel distinto de acercamiento a lo sagrado y de un nivel distinto de

<sup>22</sup> Los estudios sobre la exégesis bíblica en Qumrán son numerosísimos. Los más significativos en mi opinión son los siguientes (organizados cronológicamente):

- F. F. BRUCE, *Biblical Exegesis in the Qumran Texts* (Exegetica III/1) (Van Keulen: Den Haag, 1959).
- O. BETZ, *Offenbarung und Schriftforschung in den Qumransekte* (WUNT 6) (Mohr: Tübingen, 1960).
- D. PATTE, *Early Jewish Hermeneutics in Palestine* (SBL Diss. 22) (Scholars Press: Missoula, 1975).
- H. GABRION, «L'interprétation de l'Écriture dans la littérature de Qumran», in W. Haase-H. Temporini (eds.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt II*, 19/1 (De Gruyter: Berlin, 1979), 779-848.
- G. J. BROOKE, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in Its Jewish Context* (JSOT Sup. 26) (JSOT Press: Sheffield, 1985).
- M. FISHBANE, «Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran», in M. J. Mulder (ed.) *Mikra* (Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum II/1) (Van Grocum: Assen, 1988), 339-377.
- D. I. BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CD* (TSAJ 30) (Mohr: Tübingen, 1992).
- J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia judía y la Biblia cristiana* (Trotta: Madrid, 1993).
- J. MAIER, «Early Jewish Biblical Interpretation in the Qumran Literature», in M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume I: From the Beginnings to the Middle Ages* (Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen, 1996), 108-129.

autoridad y de obligatoriedad.<sup>23</sup> En el Judaísmo existe la Torah (la Ley, el Pentateuco), que contiene la revelación directa de Dios a Moisés y a través de él a todo el pueblo, y que posee el más alto grado de santidad y de autoridad; las palabras de la Torah provienen directamente de la boca de Dios y son por lo tanto eternamente válidas, inmutables, obligatorias para todos y para siempre. También existen los Profetas, cuyas palabras están inspiradas por Dios pero en menor medida, y que se hallan claramente subordinados a la Torah. Finalmente existen los Escritos, que ocupan un tercer nivel dentro de la colección. Todos estos libros son escritos sagrados, todos ellos «manchan las manos», como dicen los rabinos, pero evidentemente no en la misma medida.

La secta de Qumrán es obviamente una secta judía y como tal se enfrenta de forma muy distinta a los distintos componentes que forman su «biblia». Es incluso posible (aunque no del todo seguro, porque el manuscrito está en muy mal estado) que la atestación más antigua de esta división tripartita de la Biblia se nos haya conservado en uno de los documentos fundacionales de la Comunidad Qumránica, designado 4QMMT<sup>24</sup> y conocido como «Carta *halákica*» (aunque el texto no es ninguna carta y evita cuidadosamente el empleo de la palabra «halaká»), puesto que allí leemos: «Y os hemos escrito que debéis comprender el libro de Moisés y las palabras de los Profetas y de David, y las crónicas de cada generación...». Pero sea lo que fuera de esta división tripartita de las Escrituras, lo que si es evidente es que en Qumrán la exégesis de la Torah es muy distinta de la exégesis de los Profetas (y cuando digo Profetas, incluyo por supuesto los Salmos, puesto que en Qumrán los Salmos son considerados obra de David, y David es visto como un Profeta; el texto citado de 4QMMT nos lo sugiere ya, pero un manuscrito de la Cueva 11, que enumera todas las composiciones atribuidas a David —nada menos que 4.050 entre salmos, cánticos, exorcismos, etc.— lo afirma explícitamente: «Todos ellos los compuso por el espíritu de profecía que le había sido dado por el Altísimo»<sup>25</sup>). Por consiguiente, para comprender las características de la exégesis qumránica debemos distinguir la exégesis de la Torah y la exégesis de los Profetas.

<sup>23</sup> Ver las explicaciones de J. TREBOLLE BARRERA, *La Biblia Judía y la Biblia Cristiana*.

<sup>24</sup> Publicado por E. QIMRON y J. STRUGNELL en *Discoveries in the Judaean Desert X* (Clarendon: Oxford, 1994).

<sup>25</sup> 11QP<sup>s</sup>11<sup>1</sup> XXVII,4-11, publicado por J. A. SANDERS, *Discoveries in the Judaean Desert of Jordan IV* (Clarendon: Oxford, 1965).

### a) *Derash ha-Torah*

En Qumrán, como en el resto del Judaísmo, la Torah es fundamentalmente una ley, la Ley, que Dios ha dictado al pueblo y que debe aplicarse fielmente en todas las circunstancias de la vida. La función básica con relación a la Torah dentro de la Comunidad viene expresada mediante la raíz *darash*, y la acción que mejor caracteriza el acercamiento qumránico a la Torah es la formulada con la expresión *derash ha-Torah*, una expresión que todos traducimos (por comodidad) por algo así como «interpretación de la Ley», pero cuyo significado preciso en Qumrán, tanto etimológico como contextual, más que el de «explicar» o «interpretar» (que es el significado que la palabra tiene en la literatura rabínica) parece ser el de «decidir», el de «determinar» la aplicación concreta a las circunstancias de la vida.<sup>26</sup> En Qumrán, como en el resto del Judaísmo, todo se halla contenido en la Torah, y la Torah debe por lo tanto aplicarse a todas las circunstancias de la vida. Como dice el *Documento de Damasco* (XVI,1): «Por eso el hombre impondrá sobre su alma retornar a la ley de Moisés, pues en ella todo está definido». Evidentemente esto requiere una gran dosis de inventividad, puesto que la vida cambia continuamente, mientras que el texto de la Ley permanece inmutable. El Judaísmo rabínico ha resuelto el problema mediante la introducción, junto a la Torah escrita, de otra Torah, la Torah oral, revelada como la Torah escrita directamente por Dios a Moisés en el Sinaí pero transmitida «de boca en boca» hasta llegar a la «Gran Asamblea». Qumrán no conoce el concepto de la doble Torah ni el de la «Torah oral», pero introduce en la Torah única, en la Torah de Moisés, un doble elemento: una parte de la Torah es pública, accesible y conocida por todo Israel; otra parte de la Torah es oculta, solamente accesible y conocida por los miembros del grupo. Esta distinción entre el elemento *nistar* (oculto) y el elemento *nigle* (revelado) de la Torah, me parece fundamental para comprender qué es en realidad el *derash ha-Torah* qumránico<sup>27</sup>. Esta distinción distingue la «interpretación» de la Ley que se practica en Qumrán de todas las «interpretaciones» de las demás corrientes judías.

<sup>26</sup> Sobre este significado específico de *derash* en Qumrán, ver el estudio de J. Maier citado en la nota 22.

<sup>27</sup> Sobre estos dos conceptos, ver el estudio de L. H. SCHIFFMAN, *The Halakab at Qumran* (Brill: Leiden, 1975)

En Qumrán «interpretar la Torah», «decidir la aplicación correcta de la ley» no es otra cosa que encontrar ese elemento oculto para poder ponerlo en práctica. Un texto de la *Regla de la Comunidad* lo dice muy claramente:

Que no reprenda ni se dispute con los hombres de la fosa, sino que oculte el consejo de la ley en medio de los hombres de iniquidad. Que reprenda con conocimiento verdadero y con juicio justo a los que escogen el camino, a cada uno según su espíritu, según la disposición del tiempo. Que les guíe con conocimiento y que así les instruya en los misterios de maravilla y de verdad en medio de los hombres de la comunidad, para que marchen perfectamente, cada uno con su prójimo, *en todo lo que les ha sido revelado*. Éste es el tiempo de preparar el camino al desierto, y *él les instruirá en todo lo que ha sido hallado* para que lo hagan en ese tiempo y para que se separen de todo aquél que no ha apartado su camino de toda iniquidad (1QS ix, 16-18).

El texto proviene de una serie de normas para el *maškil*, el Instructor, y le indica cómo debe conducirse con los miembros del grupo. En este texto la figura del «Instructor» es presentada instruyendo precisamente en todo lo que ha sido hallado mediante ese trabajo de interpretación; el texto nos muestra que esa interpretación debe guiar la vida correcta («marchar por el buen camino») y sobre todo subraya que la interpretación del texto propia de la comunidad es considerada como una interpretación revelada. «Todo lo que ha sido hallado», es el resultado de la interpretación del texto bíblico y su aplicación como norma de la vida diaria, es lo que les permite a los miembros de la comunidad el vivir apartados de toda iniquidad, lo que les permite vivir de una manera distinta a la de los que no comparten esa interpretación y que son por tanto los inicuos. Este texto nos muestra que el conjunto de interpretaciones constituyen un depósito de saber acumulado dentro de la comunidad. Este saber gobierna la vida del grupo, y se transmite y se imparte a los miembros, a los iniciados. El texto nos precisa que el *maškil* debe «ocultar el consejo de la ley en medio de los hombres de iniquidad», estableciendo así una especie de disciplina del arcano, en la que lo hallado se oculta a los extraños y sólo se revela a los miembros. Dentro del texto bíblico el elemento *nigle* es accesible a todos, pero el elemento *nistar* sólo es descubierto al interior del grupo y al *maškil* se le ordena por una parte el ocultarlo a los extraños y por otra el reve-

larlo a los iniciados. Como decía, este texto además nos precisa que este «hallar» ese elemento «oculto» de la Ley, interpretar la Ley para que este elemento oculto se haga manifiesto y pueda ser practicado dentro de la comunidad, es algo que la Comunidad posee gracias a que le ha sido revelado.

Para que todo esto no quede demasiado abstracto, voy a citarles un ejemplo de esta «interpretación de la Torah». Para la comunidad de Qumrán, a diferencia de los otros grupos judíos de su época (a la excepción del Nuevo Testamento) la poligamia (y posiblemente también el divorcio) se halla prohibida por la Escritura, y los que «toman dos mujeres durante su vida» sucumben a una de las tres «redes» con las que Belial los hace caer. El *Documento de Damasco* nos explica que la Comunidad ha llegado a esta peculiar conclusión mediante la interpretación de tres textos bíblicos: «varón y hembra los creó» al principio de la creación, «dos a dos entraron en el arca» los que se salvaron del diluvio, y «Que no se multiplique para sí las mujeres», como se dice del Príncipe. Todo esto parece una interpretación obvia, clara y literal del texto bíblico, y uno no necesitaría continuar ni romperse la cabeza buscando nada más. Pero el texto no se para ahí sino que continúa de la forma siguiente:

Pero David no había leído el libro sellado de la Ley que estaba en el arca, pues no había sido abierto en Israel desde el día de la muerte de Eleazar y de Jehoshua, y Josué y los ancianos que servían a Astarot lo habían ocultado hasta la entrada en oficio de Zadok (CD V,2-5)<sup>26</sup>.

Es evidente que los intérpretes qumránicos se han planteado el problema de David, a quien consideran como un Profeta y que de acuerdo con el mismo texto bíblico no cumple con esa norma (la poligamia de los Patriarcas, no debía ocasionarles ningún problema, pues

<sup>26</sup> La edición más reciente es la de E. QIMRON, en M. Broshi (ed.), *The Damascus Document Reconsidered* (Israel Exploration Society: Jerusalem, 1992). El texto en cuestión ha sido objeto de interpretaciones muy diversas entre las que merecen destacarse J. C. VANDERKAM, «Zadok and the SPR HTWOH HHTWM in Dam. Doc. V,2-3», *RQ* 11 (1984), 561-570, B. Z. WACHOLDER, «The 'Sealed' Torah versus the 'Revealed' Torah: An Exegesis of Damascus Covenant V,1-6 and Jeremiah 32,10-14», *RQ* 12 (1986), 351-368, y J. MAIER, «Vom Eleazar bis Zadok: CD V,2-5», *RQ* 15 (1991-92), 31-141.

to que viven antes de Moisés y del don de la Ley). Su explicación es que la norma que prohíbe el tener varias mujeres forma ciertamente parte de la Torah, pero de una Torah «sellada», es uno de esos aspectos que han quedado ocultos y que sólo son revelados al momento en el que Zadok entra en oficio. Este ejemplo, en el que se nos aportan los textos de la Escritura en los que los exegetas qumránicos apoyan su «interpretación», su decisión concreta de que no se puede tener más de una mujer durante la vida, nos permite entrever algo del proceso de estudio mediante el cual se llega al *midrash ha-torah*, pero nos indica al mismo tiempo que este proceso de estudio no es lo fundamental dentro de la interpretación qumránica, hay otros factores que entran en juego.

En la elaboración de este *midrash ha-Torah* qumránico, en la adquisición del conocimiento de este elemento «oculto» de la Ley, los «primeros» (*ba-rishonim*), la primera generación que entra en la «nueva alianza», tienen una función especial. Su interpretación de la Torah se transformará en la interpretación normativa para las generaciones futuras. Como dice el *Documento de Damasco* (CD IV,6-9):

Estos son los primeros por los que expió Dios, y que declararon justo al justo y declararon impío al impío, y todos los que entraron tras ellos para obrar de acuerdo con la exacta interpretación de la ley en la que fueron instruidos los primeros hasta que se complete el período de esos años (CD IV,6-9).

Pero la figura clave, el receptor de la revelación que permite elaborar este *midrash ha-Torah*, es evidentemente el «Intérprete de la Ley», esa figura poderosa a la que otros textos llaman «Maestro de Justicia». Otro texto del mismo *Documento de Damasco* nos lo explica (CD VI,2-11). Después de recordar cómo en la época de la desolación el pueblo se extravía bajo el influjo de los que «remueven la frontera», cuyo influjo lleva a la mayoría del pueblo a olvidar los preceptos de Moisés, el texto continúa:

<sup>2</sup> Pero Dios recordó la alianza de los primeros y suscitó de Aarón hombres de conocimiento y de Israel <sup>3</sup> hombres sabios, y les hizo escuchar. Y ellos excavaron el pozo: «Pozo que excavaron los príncipes, que alumbraron <sup>4</sup> los nobles del pueblo con la vara». El pozo es la ley. Y los que la excavaron son <sup>5</sup> los convertidos de Israel que salieron de la tierra de Judá y habitaron en la tierra de

Damasco, <sup>6</sup> a todos lo cuales Dios llamó príncipes, pues le buscaron, y su fama no ha sido rechazada <sup>7</sup> por la boca de nadie. *Vacat*. Y la vara es el intérprete de la ley, de quien <sup>8</sup> dijo Isaías: «Él produce un instrumento para su trabajo». *Vacat*. Y los nobles del pueblo son <sup>9</sup> los que han venido para excavar el pozo con las varas que decretó la vara, <sup>10</sup> para marchar en ellas durante toda la época de la impiedad, y sin las cuales nó lo conseguirá, hasta que surja <sup>11</sup> el que enseña la justicia al final de los tiempos (CD VI,2-11).

Yo creo que nada puede resumir mejor que este texto lo que es la «interpretación de la Torah» en Qumrán, una actividad que es fundamental durante todo el tiempo presente, el tiempo de la ira, y que deberá realizarse dentro de la comunidad hasta el final de los tiempos, hasta que surja esa figura escatológica sobre la que se proyecta la figura inicial del «Intérprete de la Ley». El *midras ha-Torah* es excavar el pozo que es la Torah, y en esta tarea que es, como veíamos en el primero de los textos citados, la finalidad profunda de la Comunidad, cada uno tiene su parte: los miembros de la comunidad presente («los nobles»), la comunidad fundacional, los «Primeros» (los Príncipes), y esa figura central, el Intérprete de la Ley que es quien recibe la revelación primera que garantiza el conocimiento del elemento «oculto» de la Ley, una revelación que como nos indicaba el primero de todos los textos citados (1QS VIII,15), se renueva en cada generación, «según lo revelado de edad en edad». Podemos pues, dejar aquí la «interpretación de la Torah» y pasar a examinar la «interpretación de los Profetas», esa otra parte de la Escritura que contiene la revelación divina, o como dice ese mismo texto «lo que revelaron los Profetas por su santo espíritu».

#### b) *Pesher ha-nebi'im*

Si la interpretación de la Torah que encontramos en los escritos de Qumrán tiene elementos profundamente originales, la interpretación qumránica de los Profetas y de los Salmos, que encontramos en los *Pesharim*, es algo sin paralelo alguno en toda la tradición judía<sup>29</sup>. Su

<sup>29</sup> Todos los *Pesharim* continuos se hallan cómodamente reunidos en M. HORGAN, *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books* (Catholic Biblical Association: Washington, 1978).

comprensión de los escritos proféticos no será incorporada en la tradición rabínica posterior, y únicamente encontrará algún eco en la primitiva tradición cristiana. En otro lugar yo he definido esta interpretación del texto de los profetas con un término bastante bárbaro, pero efectivo, como una completa escatologización de los escritos de los Profetas<sup>30</sup>. En resumen, la interpretación qumránica de los Profetas consiste en afirmar que el verdadero significado de estos escritos no se relaciona con la realidad histórica de los Profetas ni de su época, sino que se refieren a «los últimos tiempos», es decir, al presente histórico de la Comunidad, al último período de la historia en el que el mal es aún operativo y que precede inmediatamente a la batalla final y al juicio divino.

Esta interpretación la encontramos en una serie de composiciones en las que el texto bíblico de los libros de los Profetas y de los Salmos es citado línea a línea y la cita es seguida de la interpretación. Estas composiciones las conocemos con el nombre de *pesharim*, pues emplean precisamente la palabra *peshber* para introducir la interpretación que se da de cada cita. Un ejemplo, tomado del *peshber* de Nahum, les permitirá comprender tanto el método como la «actualización» de las palabras del profeta a la realidad presente de la Comunidad. El texto comienza citando Nah 2,12:

<sup>1</sup> [...] «Pues iba un león a entrar allí, un cachorro de león <sup>2</sup> [sin que nadie le arreste». Su interpretación (*peshber*) se refiere a Deme]trio Rey de Yaván, que quiso entrar en Jerusalén por consejo de los buscadores de interpretaciones fáciles, <sup>3</sup> [pero no entró, porque Dios no entregó Jerusalén] en mano de los reyes de Yaván desde Antíoco hasta la aparición de los jefes de los Kittim. Mas después, ella será pisoteada <sup>4</sup> [...] *Vacat*. «El león captura lo suficiente para sus cachorros y despedaza una presa para su leona; <sup>5</sup> [llena de presa su cueva y su guarida de despojos]» (Nah 2,13). La interpretación de la cita se refiere al León Furioso que golpea con sus nobles y los hombres de su consejo <sup>6</sup> [a los simples de Efraín. Y lo que dice: (Nah 2,13) «llena de presa] su cueva y su guarida de despojos», *Vacat*. Su interpretación se refiere al León Furioso <sup>7</sup> [que llenó su guarida con una multitud de cadáveres, ejecutando ven]ganzas contra los buscadores de inter-

<sup>30</sup> F. GARCÍA MARTÍNEZ, Escatologización de los Escritos Proféticos en Qumrán, *Estudios Bíblicos* 44 (1986), 101-116.

pretaciones fáciles, que colgó a hombres vivos \* [en el árbol, cometiendo una abominación que no se cometía] en Israel desde antiguo, pues es terrible para el colgado vivo en el árbol (4Q169 3-4 i,3-8)<sup>51</sup>.

Como ustedes pueden observar, el significado del texto original no parece tener ninguna relación con la interpretación propuesta. E indicar la invasión seleucida de Palestina o los crímenes de Alejandro Janeo (el «León furioso» de nuestro texto) como «interpretación» de las palabras de Nahún no parece tener mucho sentido. Y sin embargo este ejemplo es perfectamente característico de lo que son las interpretaciones de los *peshtarim*, con la excepción de que en el texto citado no aparece la precisión, muy frecuente en otros casos, de que se trata de la «interpretación» *le 'abarit ba-yamim*, «para lo últimos tiempos»<sup>52</sup>, una expresión que acentúa si fuera necesario lo que yo he designado como «escatologización» del texto.

El término con el que se introduce la «interpretación» *pesher* (en arameo *patar*) procede del lenguaje empleado en el texto bíblico para la interpretación de los sueños hecha por José (en el caso del sueño del Faraón) y por Daniel (en el caso del sueño de Baltasar o de Nabucodonosor<sup>53</sup>). Los autores de los *peshtarim* tratan, pues, las palabras de los Profetas como un oráculo que necesita la misma interpretación que los sueños. Estas palabras contienen un misterio (el término empleado es el de *raz*) que permanece oculto, y que es desvelado mediante su *pesher*. Este misterio es que estas palabras en realidad predicen lo que va a ocurrir en los «últimos tiempos». La clave de interpretación la proporciona la realidad de estos «últimos tiempos», la historia y los protagonistas de la Comunidad que en ellos vive, una historia y unos protago-

<sup>51</sup> El texto fue publicado por J. ALLEGRO en *Discoveries on the Judaean Desert of Jordan V* (Clarendon: Oxford, 1969) y ha sido objeto de innumerables estudios a causa de su referencia a la crucifixión. La mayoría de estos estudios se hallan recogidos y comentados en F. GARCÍA MARTÍNEZ, «4QpNah y la Crucifixión», *Estudios Bíblicos* 38 (1978-80), 221-235.

<sup>52</sup> Sobre el sentido de la expresión en Qumrán, ver A. STEUDEL « $\text{ה'ימים אחרונים}$ » in the Texts from Qumran», *RQ* 16 (1993-94), 225-246; para un análisis de los distintos empleos de la expresión en 4QMMT, puede verse mi estudio «4QMMT in a Qumran Context», en JOHN KAMPEN-MOSHE J. BERNSTEIN (eds.), *Reading 4QMMT. New Perspectives on Qumran Law and History* (SBL Symposium Series 2) (Scholars Press: Atlanta, 1996), 15-27.

<sup>53</sup> Ver F. GARCÍA MARTÍNEZ, «El Peshet: Interpretación profética de la Escritura», *Salman-ticensis* 28 (1979), 125-139.

nistas cuyas carreras y destinos se consideran ya predichos en las palabras de los Profetas. Y puesto que este significado profundo del texto bíblico es un misterio, su conocimiento sólo puede ser adquirido mediante revelación divina. Es decir, que la interpretación qumránica de los profetas, se fundamenta en definitiva (como su interpretación del elemento «oculto» de la Torah) en la revelación. Todo el esfuerzo exegético mediante el cual se halla el verdadero significado del texto bíblico es presentado dentro de la comunidad como investido de una autoridad que es divina, revelada al Maestro de Justicia «a quien Dios ha manifestado todos los secretos de sus siervos los Profetas».

Ya en la introducción del *Documento de Damasco* se definía así su función: «Dios suscitó para ellos un Maestro de Justicia, para guiarlos en el camino de su corazón, para enseñar a las generaciones últimas lo que él hará a la generación postrera, a la congregación de los traidores». Y el mismo *pesher* de Habacuc lo dice aún más claramente. Los traidores son aquellos:

que no creerán cuando oigan todo lo que va a pasar a la generación última por boca del Sacerdote que Dios ha puesto en medio de la Comunidad para predecir el cumplimiento de todas las palabras de sus siervos los Profetas, por cuyo medio ha anunciado Dios todo lo que sucederá a su pueblo Israel (1QpHan ii,6-10)<sup>34</sup>.

Este Sacerdote, obviamente, no es otro que el Maestro de Justicia, a quien el *pesher* a Miqueas define como sacerdote. Pero el empleo decididamente titular «el sacerdote a quien Dios ha puesto en medio de la comunidad», permite igualmente comprender que esta revelación que permite interpretar el significado profundo de las palabras de los

<sup>34</sup> El texto fue publicado por M. BURROWS (ed.) with the assistance of J. C. Trever and W. H. Brownlee, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery* (America Schools of Oriental Research: New Haven, 1950), vol. 1, pls. LV-LXI. Entre las monografías dedicadas a este manuscrito, merecen señalarse: A. DUPONT-SOMMER, *Observations sur le commentaire d'Habacuc découvert près de la Mer Morte* (Librairie de l'Orient: Paris, 1950); M. DELCOR, *Les Manuscrits de la Mer Morte. Essai sur le Midrash d'Habacuc* (Letouzey et Ané: Paris 1951); K. ELLIGER, *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer* (Mohr: Tübingen 1953); W. H. BROWNLEE, *The Midrash Pesher of Habakkuk* (Scholars Press: Missoula, 1979); B. NITZAN, *Pesher Habakkuk: A Scroll from the Wilderness of Judaea* (Bialik: Jerusalem, 1986, en hebreo) y H. FELTES, *Die Gattung des Habakukkommentars von Qumran (1QpHab)* (Würzburg, 1986).

Profetas no se halla reducida al Maestro de Justicia histórico, sino que es un prerrogativa de todo aquél que ejerce esa función dentro de la comunidad.

El texto más claro y el que mejor expresa la peculiaridad de esta «interpretación» de los profetas característica de la Comunidad qumránica es, sin duda alguna, un fragmento del *pesher* de Habacuc en el que se cita y se da la interpretación de Habacuc 2,1-2:

Y dijo Dios a Habacuc que escribiese lo que había de suceder a la generación postrera, pero el final de la época no se lo hizo conocer. Y lo que dice «Para que corra el que lo lee» (Hab 2,2). Su interpretación se refiere al Maestro de Justicia, a quien ha manifestado Dios todos los misterios de las palabras de sus siervos los profetas. «Pues la visión tiene un plazo, tendrá fin y no fallará.» (Hab 2,3). Su interpretación: que se prolongará el período postrero y sobrepasará todo lo que dicen los profetas, porque los misterios de Dios son maravillosos (1QpHab vii,1-8).

A pesar de su concisión, la interpretación qumránica de este texto bíblico nos enseña muchas cosas. Que el verdadero significado de las palabras del profeta Habacuc se refiere a ese período final de la historia, los «últimos días» que son el presente de la comunidad, aunque este significado no haya sido percibido por el profeta mismo, es decir, que el significado profundo del texto va más allá de lo que el mismo autor comprende. Que ese significado profundo, que para el profeta queda envuelto en el misterio, la comunidad lo conoce gracias a la revelación que ha recibido el Maestro de Justicia a quien este misterio le ha sido manifestado. Que esta revelación al Maestro de Justicia comprende el hecho de que la comunidad vive en los «últimos tiempos», pero no incluye el momento en el que este período dará paso a la salvación definitiva. Que ese final forma parte del misterio divino, un misterio que incluye la prolongación de la espera como parte de un plan maravilloso. Que el final, de todos modos, llegará y llegará al momento que Dios ha decretado. Que lo que importa para los miembros de la comunidad es el no abandonar el servicio de la verdad durante esta prolongación, mantener viva la espera y participar activamente mediante su fidelidad a la Ley a esa llegada del fin.

Explicar el cómo y el porqué la comunidad llega a esta profunda escatologización del texto de los Profetas es algo que nos llevaría demasiado tiempo, como nos llevaría demasiado lejos desentrañar la trama

de alusiones que permiten comprender el desarrollo que ha llevado a la identificación del Maestro de Justicia con el «Profeta-como-Moisés»-esperado para el final de los tiempos, justificando así la aceptación por parte de la comunidad de su función como recipiente y transmisor de la revelación divina que se halla en la base tanto de la interpretación qumránica de la Torah como de su escatologización de los escritos de los Profetas y de los Salmos. Pero lo dicho me parece suficiente para percibir la originalidad y la profunda novedad de esta interpretación qumránica de la Biblia.

Antes de terminar esta exposición, ya demasiado larga, debo decir algo, aunque sea muy brevemente y más como apuntes aislados e incompletos que como desarrollo sistemático del tema, sobre el segundo de los puntos que les había anunciado y que deseaba presentarles: la función de esta interpretación bíblica dentro de la Comunidad de Qumrán.

## 2. FUNCIÓN DE LA EXÉGESIS BÍBLICA EN QUMRÁN

Como les indicaba previamente, los textos de Qumrán poseen un soporte sociológico concreto que nos es parcialmente conocido. Los manuscritos nos muestran cómo el texto bíblico era interpretado dentro de una comunidad concreta, una comunidad que había hecho de la interpretación bíblica uno de los pilares centrales de su existencia; una comunidad, además, en la que el texto de referencia (la Biblia) es por supuesto, un texto autoritativo, pero una comunidad también en la que es igualmente autoritativa la interpretación, la lectura o las lecturas que de ese texto hace la comunidad y que excluyen todo otro tipo de lectura con la que el grupo no esté de acuerdo.

Lo primero que llama la atención es que esta actividad de interpretación mediante la cual se aplica el texto revelado a todas las circunstancias de la vida, es una actividad continua y constante dentro de la comunidad, una vez que se halla establecida. La misma *Regla de la Comunidad* en una de sus secciones en las que nos revela la práctica cotidiana del grupo es totalmente explícita al respecto:

Y que no falte en el lugar en el que se encuentran los diez un hombre *que interprete la ley día y noche*, siempre, substituyendo cada uno a su prójimo. Y los Numerosos velarán juntos *un tercio de cada noche del año* para leer el libro, interpretar la norma, y bendecir juntos (1QS vi, 6-7).

Aunque el texto no deja de tener ciertas ambigüedades, puesto que no está del todo clara la distinción entre esa especie de consejo directivo que forman los diez (de los que uno debe estar siempre dedicado a la interpretación de la ley) y los Numerosos, que a veces parecen designar a la totalidad del grupo, pero que en otras ocasiones podrían designar a los mismos miembros del consejo, en lo que aquí nos concierne el texto es de una claridad meridiana: allí donde se reúne el consejo de la comunidad presidido por un sacerdote, la interpretación de la ley es una tarea constante, y el conjunto de la asamblea debe dedicar un tercio de cada noche a una especie de reunión litúrgica en la que, junto a la bendición y a la lectura, la interpretación del texto es la actividad fundamental.

Es precisamente esta actividad de interpretación la que ha formado la conciencia del grupo, la que permite a sus miembros el verse como distintos de los demás que no comparten esta interpretación del texto que poseen en común. Un texto clave (la ya citada «Carta *halákica*»), en el que el grupo expone los motivos por los que se ha separado del resto de Israel lo dice expresamente:

[Y vosotros sabéis] que nos hemos separado de la mayoría del pueblo y nos abstenemos] de mezclarnos en estos asuntos, y de unirnos a ellos en estas cosas. Y vosotros sabéis que no] se encuentra en nuestras obras engaño o traición o maldad. Pues sobre estas cosas *os hemos escrito] que debéis comprender el libro de Moisés, [y las palabras de los Profetas y de David ... (4QMMT 92-95).*

El documento contiene la lista de esas cosas en las que 'nosotros' interpretamos de manera diferente a la de 'ellos' las palabras de la Torah. 'Estas cosas' es una larga lista en la que los otros, la mayoría del pueblo, se ha apartado de la correcta interpretación de la Ley: el calendario, los sacrificios de los gentiles, la transmisión de la impureza por las corrientes líquidas, la contaminación que introducen en la ciudad santa las pieles de animales, los perros, los ciegos, sordos, leprosos, los cadáveres, las uniones ilícitas, los matrimonios de sacerdotes con laicos, los diezmos, etc. El texto expone uno a uno estos motivos, indicando en cada caso, con citas bíblicas al apoyo, por qué la interpretación que el grupo defiende es la única verdadera. Sólo los que la admiten, pueden formar parte del grupo. A los otros, a los que están fuera, se les escribe para que comprendan que esta lectura del libro de Moisés, de

los profetas y de David, es la única correcta, y que la aceptación de esta interpretación es la única que puede proporcionarles la salvación; en las palabras del texto: «será para tu bien y para el de todo Israel».

Esta interpretación, como pueden imaginar, no es una interpretación neutra, sino que es una interpretación obligatoria para los miembros del grupo. La lectura del texto se hace en un contexto de autoridad. No sólo el maestro está detrás del lector para decirle cómo debe interpretar el texto, sino, puesto que en este caso el texto es la norma de la vida y la vida debe ser dedicada al exacto cumplimiento de las prescripciones contenidas en el texto, la interpretación concreta que se da es la que debe gobernar la conducta del lector y guiar todo el desarrollo de su vida. Sería muy fácil el mostrar con la ayuda de los textos legales, en los que se prescribe en detalle la conducta de los miembros en todas las circunstancias, cómo determinadas interpretaciones de textos bíblicos están cargadas de consecuencias para la vida de cada día de los miembros del grupo, que está regida por esos textos, pero es suficiente leer las columnas seis y siete del *Documento de Damasco* en las que se da una larga lista de todas las cosas que deben hacerse «según la exacta interpretación de la ley para la época de la impiedad» y que incluye, entre otras: el separarse de los malvados, abstenerse de riquezas, de expoliar a los pobres, de observar las normas de separación entre puro e impuro, observar el sábado en todo su rigor, las fiestas, los ayunos, cumplir todos los deberes con el prójimo, etc., etc., etc.

Una de las consecuencias de la obligatoriedad de esta interpretación dentro del grupo es que el miembro que no la acepta, o que no la pone en práctica, que no vive de acuerdo con esta interpretación autoritativa, es castigado por ellos, y el castigo puede incluso llegar a la expulsión del interior del grupo. Esta expulsión se realiza oficialmente, en la fiesta de renovación de la alianza que se celebra en el tercer mes y que incluye las maldiciones sobre aquellos que han sido infieles a la alianza nueva:

Y así es el juicio de todo el que entra en la congregación de los hombres de santidad perfecta y es remiso en el cumplimiento de las instrucciones de los rectos. Éste es el hombre que es fundido al interior del horno. Cuando sus obras sean manifiestas, será expulsado de la congregación, como aquél cuyo lote no ha caído entre los discípulos de Dios. De acuerdo con su ofensa le reprenderán los hombres de conocimiento, hasta el día en que vuelva para tomar su puesto en la reunión de los hombres de santidad

perfecta. Pero cuando sus obras sean manifiestas, *según la exacta interpretación de la ley* en la que marcharon los hombres de santidad perfecta, que nadie se junte con él en la riqueza ni en el trabajo, pues le han maldecido todos los santos del Altísimo (CD-B xx,1-8).

Lo interesante aquí es que es precisamente «la exacta interpretación de la ley», el *perush ha-torah*, la que permite determinar que las obras del miembro infiel no se adecuan a las expectativas del grupo, y que obligan a expulsarlo del mismo, sin recurso y sin vuelta atrás. El que no se conduce según la interpretación autoritativa del texto bíblico vigente dentro del grupo es simplemente considerado como un maldito y expulsado sin perdón.

En la primera parte, les he ya indicado que esta interpretación, tanto la «interpretación de la Torah como la interpretación de los Profetas, se fundamenta en definitiva en la idea de que el verdadero significado es conocido por la revelación divina que permite a la comunidad penetrar en el misterio que se halla oculto al interior del texto. Lo que equivale a decir que el autor sagrado no ha comprendido toda la profundidad del misterio contenido en el mensaje de sus palabras. De esta idea a atribuirse dentro de esa comunidad el derecho a transformar ese mismo texto bíblico para hacerle decir lo que se cree que en realidad dice no hay más que un paso. Y ese paso ha sido franqueado dentro de la comunidad de Qumrán. La interpretación del texto llega a transformar el texto mismo. Esto lo veíamos en el ejemplo de transformación de la fecha del final del diluvio, y lo encontramos en determinadas variantes «exegéticas» que aparecen dentro de los manuscritos bíblicos hallados en Qumrán; pero esto aparece claramente dentro de textos, como el *Rollo del Templo*, que reescriben el texto sagrado de la Torah suprimiendo las dificultades, armonizando las leyes, añadiendo nuevas prescripciones, y poniéndolo todo en primera persona, como revelación directa procedente de Dios, creando así un nuevo texto. Este nuevo texto es claramente el resultado de la interpretación del texto sagrado, y esto se ve en cada una de sus columnas, pero presentado como una nueva Torah, un nuevo «Deuteronomio» o «tritonomio» que resuelve los problemas que el texto bíblico de base dejaba pendientes.

Pero ya es hora de terminar. Resumiendo las funciones de la exégesis bíblica dentro de la Comunidad de Qumrán (y sin tratar de ser

exhaustivo), yo diría que en la comunidad de Qumrán la interpretación del texto bíblico:

- tiene una función central en la fundación de la comunidad,
- es una actividad constante,
- es la que formula la identidad propia del grupo y lo diferencia de los demás,
- es autoritativa y obligatoria,
- conduce a la expulsión del grupo de aquel que no la acepta,
- se fundamenta en definitiva en la revelación,
- y esto le permite llegar a transformar el texto de origen.

Nada tiene pues de extraño el que, como les decía al comienzo, prácticamente la totalidad de los manuscritos del mar Muerto puedan y deban ser considerados como «interpretación» de esa obra fundamental que condicionó completamente la vida de la Comunidad de Qumrán durante toda su existencia en la soledad del desierto en los albores de la era cristiana, y que sigue desde entonces influyendo poderosamente a través de otros canales en la conciencia de Occidente: la Biblia.

## **RESEÑAS**

