

Filiación  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo

Filiación  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las I y II Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»

Juan José Ayán Calvo  
Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Aroztegui Esnaola  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2005  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,  
Patricio de Navascués Benloch,  
Manuel Aroztegui Esnaola, 2005

ISBN: 84-8164-800-0  
Depósito Legal: M-XXX-2005

Impresión  
Fernández Ciudad, S.L.

## CONTENIDO

Presentación: *Juan José Ayán Calvo* ..... 9

*Abreviaturas* ..... 15

### CULTURA PAGANA

La filiación en el pensamiento jurídico romano: *Juan Manuel Blanch Nougués* ..... 21

La teología medioplatónica: *Franco Ferrari* ..... 55

Filiación o generación en la Estoa antigua e imperial: *Francesca Alesse* . 73

Ser y/o llegar a ser «hijos» en la literatura del hermetismo filosófico: *Alberto Camplani* ..... 89

### RELIGIÓN DE ISRAEL

El término  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en los LXX: *Ignacio Carbajosa* ..... 111

Tipologías de filiación en Filón de Alejandría: *Cristina Termini* ..... 131

La filiación en Qumrán: entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: *Florentino García Martínez* ..... 169

La filiación en el Targum: *Domingo Muñoz León* ..... 191

La filiación en los escritos rabínicos: *Miguel Pérez Fernández* ..... 221

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4: *Juan Miguel Díaz Rodelas* ..... 237

El significado de  $\pi\alpha\iota\varsigma$  en los Hechos de los Apóstoles: *Julián Carrón* . . . 255

$\Pi\alpha\iota\varsigma$  en los Padres Apostólicos: *Manuel Aroztegui Esnaola* ..... 281

La filiación en Clemente de Roma y en *El Pastor* de Hermas: *Philippe Henne* ..... 291

Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios, según Ignacio de Antioquía: *Juan José Ayán Calvo* ..... 303

CONTENIDO

Las filiaciones basilidianas o el horror al vacío: <i>Michel Tardieu</i> . . . . .	337
Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano: <i>Patricio de Navas-</i> <i>cués Benlloch</i> . . . . .	353
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	371
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	377

LA FILIACIÓN EN QUMRÁN:  
ENTRE EL ANTIGUO Y EL NUEVO TESTAMENTO

*Florentino García Martínez*

Katholieke Universiteit, Lovaina (Bélgica)  
Rijksuniversiteit, Gröningen (Holanda)

Quiero comenzar reproduciendo parte de un poema contenido en la col. XVII de los *Hodayot*, en el que el autor (posiblemente el Maestro de Justicia) se dirige a Dios de esta manera:

Pues tú me has conocido más que mi padre,  
desde las entrañas me has establecido,  
y desde el vientre de mi madre me has colmado;  
desde los pechos de la que me ha concebido  
tu misericordia ha estado sobre mí,  
y desde el regazo de mi nodriza  
te has cuidado de mí

.....

pues mi padre no me ha conocido  
y mi madre me ha abandonado a ti,  
pues tú eres padre para todos los hijos de tu verdad,  
en ellos tú te regocijas  
como la llena de ternura por su niño  
y como una nodriza  
recoges en tu seno todas tus criaturas<sup>1</sup>.

En el hebreo de los manuscritos de Qumrán (como en el hebreo bíblico) no existen palabras con las que expresar los conceptos abstractos de «paternidad» o de «filiación». Un estudio de la idea de la filiación en Qumrán debería pues partir del análisis de los empleos concretos de las

1. 1QH 17:29-36, *Editio princeps*, E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955, col. XI. El texto hebreo y la numeración de columnas y líneas empleado es el de la edición de F. García Martínez y E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition* (= DSSSE), Leiden-Grand Rapids 2000, 184. Traducción de F. García Martínez, *Textos de Qumrán*, Madrid 1992, 386.

palabras que normalmente expresan la relación genética entre los hombres (como padre, hijo, primogénito, etc.) o de las acciones que dan origen al establecimiento de estas relaciones genéticas (como concebir, engendrar, parir, etc.). En el poema citado, el autor expresa su filiación carnal de forma muy concreta (mi padre, las entrañas y el vientre de mi madre, los pechos de quien le ha concebido) pero no duda en aplicar a Dios el mismo lenguaje igualmente concreto (un Dios nodriza, que recoge en su seno todas sus criaturas, y que también es padre para quienes le son fieles): כִּי אִתָּהּ אֵב לְכֹל בְּנֵי אֱמֻתָּהּ. Un estudio de este tipo desborda obviamente el cuadro de una comunicación. Aun en el caso de que hubiera decidido limitar el estudio a la palabra más significativa para expresar la filiación (el sustantivo hijo), la tarea sería desmesurada. En los textos no bíblicos de Qumrán, el sustantivo hebreo בֶּן (hijo) en singular o en plural, aparece 628 veces, y el sustantivo arameo בֵּר 325 veces (los empleos del sustantivo אב son menos numerosos, 171, y los de אִמָּה [madre] aún más escasos, sólo 43)<sup>2</sup>. Aun eliminando aquellos casos en los que ambas palabras se hallan privadas de un contexto suficientemente completo como para poder determinar el significado exacto con el que son empleadas, algo absolutamente necesario puesto que se trata de una palabra polisémica tanto en hebreo como en arameo, carecería aquí de sentido un análisis detallado de cada ocurrencia y, por otro lado, una presentación sintética de los distintos significados de la palabra «hijo» en Qumrán tampoco nos haría avanzar demasiado en nuestro tema.

Tampoco creo que reducir mi estudio a aquellos casos en los que «hijo» tiene un significado metafórico claro, desligado de la generación carnal que es la base primera de la filiación en sentido propio, nos haga avanzar mucho en nuestra empresa. En el texto citado, la filiación divina que el autor se atribuye es claramente metafórica, como lo prueba la oposición a la filiación carnal a la que directamente se opone. Como son claramente metafóricas las designaciones de «hijos de la luz» e «hijos de las tinieblas». Pero determinar el alcance y el significado concreto de estas metáforas con las que se expresan los textos me parece una tarea imposible.

Un sólo ejemplo, familiar a los estudiosos del Nuevo Testamento, puede ilustrar esta dificultad de precisar el significado concreto de las metáforas que expresan la idea de filiación. En la primera carta de Juan, en 3, 10 encontramos las expresiones antitéticas τέκνα τοῦ διαβόλου («hijos del diablo») y τέκνα τοῦ θεοῦ («hijos de Dios»), a las que todos los intérpretes dan un sentido metafórico<sup>3</sup>; pero un poco más adelante en la misma carta, se nos dice que Caín era ἐκ τοῦ πονηροῦ, una expresión paralela a τέκνα τοῦ διαβόλου, aunque en este caso la expresión podría re-

2. M. G. Abegg, *The Dead Sea Scrolls Concordance. Volumen One. The Non-Biblical Texts from Qumran*, Part One and Two, Leiden 2003.

3. Ver, por ejemplo, G. Strecker, *The Johannine Letters*, Minneapolis 1996, 105.

flejar una filiación genética en sentido propio, si es que la carta alude<sup>4</sup> en realidad a la tradición conservada en el Targum Pseudo Jonatán según el cual Adán no es el verdadero padre de Caín, sino que quien lo engendra es Sama'el<sup>5</sup>. Y si Caín es hijo del Diablo en sentido propio, ¿hasta dónde llega la metáfora en las expresiones paralelas τέκνα τοῦ διαβόλου y τέκνα τοῦ θεοῦ?

Por estos motivos me ha parecido más útil el organizar mi conferencia en torno a las tres categorías de textos en torno a las que se organizan los estudios sobre la filiación divina en el Antiguo Testamento (los ángeles «hijos de Dios», Israel «hijo de Dios» y el rey «hijo de Dios») con objeto de mostrar con la ayuda de algunos pocos textos escogidos el progreso (o las modificaciones) que pueden registrarse en los escritos qumránicos con relación a cada una de estas categorías en el concepto de filiación. A estas tres categorías añadiré una cuarta, que no se encuentra en el Antiguo Testamento, pero que se abre camino en algunos textos qumránicos: la de Mesías «hijo de Dios».

## I. LOS ÁNGELES HIJOS DE DIOS

El apelativo «hijos de (los) dios(es)» (בני האלהים)<sup>6</sup> que se emplea en Gn 6, 2-4 y en Jb 1, 6; 2, 1; 28,<sup>7</sup> como nombre colectivo para designar a seres angélicos, no es utilizado en los escritos de Qumrán, en los que normalmente es sustituida por la paráfrasis «hijos del cielo» (בני שמים)<sup>8</sup> que aparece ya en el *Libro de Henoch* como designación de los «hijos de

4. Como piensan un buen número de intérpretes. Por ejemplo, R. E. Brown, *The Epistles of John*, (Anchor Bible), Garden City 1982, 442-43. Ver T. C. de Kruijff, «Nicht wie Kain (der) vom Bösen war... (1 Joh 3,13)»: *Bijdragen* 41 (1980) 47-63. Sobre el texto relacionado de Juan 8, 44, ver el estudio clásico de N. A. Dahl, «Der Erstgeborene des Satans und der Vater des Teufels (Polyk 7:1 und Joh 8:44)», en W. Eltestser (ed.), *Apophoreta: Festschrift Ernst Hänchen*, Berlin, 1964, 70-84 y el más reciente de G. Reim, «John. 8:44—Gotteskinder- Teufelskinder»: NTS 30 (1984) 619-24.

5. Sobre este tema, ver mi estudio «Caín, su padre y el origen del mal», en *Palabra, Prodigio, Poesía. In Memoriam P. Luis Alonso Schökel*, Roma 2003, 17-35.

6. La literatura es muy numerosa. Entre los estudios clásicos puede verse W. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament*, Kohlhammer 1973; y O. Loretz, «Aspekte der kanaaniischen Gottes-So(//ö)hn(e)-Tradition im Alten Testament»: *Ugarit-Forschungen* 7 (1975) 586-589. Más reciente, M. S. Smith, *The Early History of God. Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, San Francisco 1990. En castellano, J. L. Cunchillos, *Cuando los ángeles eran Dioses*, (Bibliotheca Salmanticensis 14), Salamanca 1976, sigue siendo el estudio más completo.

7. Y originalmente en Dt 32, 8, como ha probado una copia del Deuteronomio de la cueva 4 (4Q37, 4QDeut<sup>r</sup>) que lo mantiene (como la LXX), mientras que el TM lo ha cambiado en «hijos de Israel.» Ver E. Ulrich y otros, *Qumran Cave 4.IX: Deuteronomy, Joshua, Judges, Kings*, (DJD 14), Oxford 1995, 90. Sobre su sentido en el contexto del poema, cf. P. Winter, «Der Begriff 'Söhne Gottes' im Moselied Dtn 32.1-43»: ZAW 67 (1955) 440-481.

8. Tanto en textos hebreos (1QS 4:22; 11:8; 1QH 11:2; 2 i 10; 4Q181 1:2; 4Q416 1,12; 4Q418 2+2ca-c, 4; 69 ii 12), como en textos arameos (1Q20 2:5; 2:16; 5:3; 6:8; 4Q546 14,4).

los dioses» que se unen con las «hijas de los hombres» a los que alude Gn 6, 2-4. Los בני אלהים de los Salmos 29, 1 y 89, 7 aparecen en algunos textos (como 4Q381 15,4 que es una referencia directa al Sal 89, 7 y en un par de textos fragmentarios)<sup>9</sup> y son mencionados dos veces en el fragmento 2 de la edición de los *Hodayot* de Sukenik, un fragmento que forma probablemente parte de la columna 23 de la numeración actual. La primera de estas dos menciones (lin. 3: «y en tu tierra y entre los hijos de los dioses y entre los hijos de...») implica la presencia de estos ángeles en la tierra de Israel; la segunda (lin. 10) me parece importante puesto que el autor, que se ha identificado repetidamente como polvo en el poema, nos dice expresamente: «sobre el polvo extiendes tu espíritu... en el barro... los hijos de los dioses, para estar en comunidad con los hijos del cielo», lo que no sólo nos confirma la equivalencia de ambos nombres angélicos, sino que nos sugiere que es el espíritu divino el que lleva al autor a formar una comunidad con los ángeles (להחיד עם בני שמים)<sup>10</sup>. La expresión única del Salmo 82, 7 «hijos del Altísimo» (בני עליין) no se encuentra en plural en los textos qumránicos. Sí aparece dos veces la expresión בני אלהים, que la Biblia no emplea (en 1QH 2 ii 13 y en 11Q13 2:14<sup>11</sup>), aunque desgraciadamente en contextos fragmentarios.

Si en el Antiguo Testamento la «filiación» angélica era un eco de la pluralidad de seres divinos, representaba la adaptación del modelo cananeo del consejo divino<sup>12</sup> y era el residuo de una mitología ya sobrepasada, empleado como elemento de clasificación que subraya su pertenencia al orden celeste y su distinción del orden humano más que como elemento que indicase una relación de padre-hijo, su ocasional y mínima pervivencia dentro de la desarrollada angelología qumránica parece cumplir la misma función. Esto aparece claramente cuando se considera uno de los nombres empleados más frecuentemente (sólo מלאך le supera<sup>13</sup>) como nombre genérico de los ángeles: אלהים «seres divinos» (más de 50 veces, 20 de ellas en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*)<sup>14</sup>, un nombre que acentúa la naturaleza celeste del los ángeles dejando de lado completamente el tema de la «filiación». Aparecen igualmente en el em-

9. 4Q381 ha sido publicado por E. Schuller en E. Eshel y otros, *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts*, (DJD 11) Oxford 1998. Aquí aparece con artículo האלהים בני, un caso único. En las demás ocasiones se encuentra sin él, como en el texto bíblico. Las otras referencias se encuentran en 4Q491 24,4 «en alabanza junto con (יחד עם) los hijos de los dioses» (publicado por M. Baillet, *Qumrân Grotte 4. III*, [DJD 7], Oxford 1982, 43) y 5Q13 1,6: «tú has escogido entre los hijos de los dioses», publicado por J.T. Milik en M. Baillet y otros, *Les «Petites Grottes» de Qumrân*, (DJD 3), Oxford 1962, 183.

10. DSSSE 1, 198.

11. Editado en F. García Martínez y otros, *Qumran Cave 11. II*, (DJD 23), Oxford 1998, 225.

12. Ver T. E. Mullen, *The Assembly of the Gods. The Divine Council in Canaanite and Early Hebrew Literature*, (Harvard Semitic Monographs 24), Chico 1980.

13. En sus distintas formas la palabra aparece unas 115 veces.

14. Publicados por C. Newsom, en E. Eshel y otros, *Qumran Cave 4. VI: Poetical and Liturgical Texts*, (DJD 11), Oxford 1998, 173-401.

pleo como nombres de ángeles antiguas designaciones de la divinidad, sin detenerse siquiera ante el nombre divino אלהים. Es cierto que algunos de los empleos de אלהים como nombres de ángeles se podrían comprender como referidos a Dios, pero textos como «y contarán el esplendor de la gloria del rey de los dioses» (מלך אלהים)<sup>15</sup> o «los jefes de las alabanzas de todos los dioses alabad al Dios»<sup>16</sup> no dejan lugar a dudas<sup>17</sup>. En Qumrán los ángeles no son hijos de Dios, pero su naturaleza celeste es puesta fuertemente de relieve<sup>18</sup>. En este aspecto los manuscritos de Qumrán corresponden perfectamente a lo que encontramos en el resto de la literatura judía extra-canónica de la época, y forman parte del mismo desarrollo general de la angelología<sup>19</sup>.

Este rápido recorrido puede llevar a la conclusión de que los textos de Qumrán no sólo no añaden nada al empleo veterotestamentario de la «filiación» angélica, sino que, por el contrario, suponen un claro retroceso, y a deducir en consecuencia que la angelología qumránica no tiene nada que enseñarnos sobre este tipo de «filiación». Esta consecuencia me parece apresurada. En el *Génesis apócrifo* (en cuyas primeras columnas fragmentarias se nos han conservado cuatro referencias a los בני שמים) se nos cuenta la historia del nacimiento de Noé, que podemos completar gracias al paralelo con *1 Henoc* 106. La descripción de la apariencia del niño no se ha conservado en el *Génesis Apócrifo*, pero el paralelo nos muestra que el niño no tiene un apariencia humana, sino angélica («no es como los hombres, sino que se parece a los hijos de los ángeles del cielo, pues su naturaleza es otra, no como la nuestra: sus ojos son como rayos de sol, y su rostro luminoso»<sup>20</sup>). La reacción del padre, Lamec, en la primera línea conservada de la col. II es totalmente clara: «He aquí que entonces pensé en mi corazón que la concepción era obra de los Vigilantes, y la preñez de los Santos, y pertenecía a los Gigantes»<sup>21</sup>. Lo que

15. 4Q400 2:5, *ibid.*, 187.

16. 4Q403 1 i 32-33, *ibid.*, 269.

17. Ver C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice. A Critical Edition*, (Harvard Semitic Studies 27), Atlanta 1985, 23-29.

18. Sobre la angelología qumránica ver M. J. Davidson, *Angels at Qumran*, Sheffield 1992.

19. Ver G. Dellling, «Die Bezeichnung 'Söhne Gottes' in der jüdischen Literatur der hellenistisch-römischen Zeit», en *God's Christ and His People*, Universitetsforlaget i Aarhus 1977, 18-281 y B. Byrne, «Sonship of God in the Intertestamental Literature», en «*Sons of God*» - «*Seed of Abraham*». A Study of the Idea of the Sonship of God of All Christians in Paul against the Jewish Background, (Analecta Biblica 83), Roma 1979, 18-70. El panorama más completo es ofrecido por M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit*, Tübingen 1992.

20. 1 Hen 106: 5, en la traducción de F. Corriente — A. Piñero, «Libro 1 de Enoc», en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* IV, Madrid, 1982, 140. En 106:2 se le describe así: «La carne de éste era blanca y roja como las rosas; sus cabellos, blancos como la lana, y sus ojos, hermosos. Cuando abrió los ojos, iluminó toda la casa como el sol, y toda ella brilló mucho».

21. 1QApGen 2: 1, publicado por N. Aviga y Y. Yadin, *A Genesis Apocryphon*, Jerusalem 1956, 2. *Textos de Qumrán*, 280.

le lleva a dirigirse a su padre, Matusalén, y a enviarlo a Henoc, que tiene su «heredad con los Santos y ellos le manifiestan todo»<sup>22</sup>, para que le explique el significado del portento. En otro texto arameo, publicado originalmente como un horóscopo del Mesías<sup>23</sup>, pero del que se piensa que contiene un relato del nacimiento de Noé, se narra igualmente el nacimiento de un niño de apariencia prodigiosa, del que se dice «será con él el consejo y sutileza, y conocerá los secretos de los hombres, su sabiduría llegará a todos los pueblos, conocerá los secretos de todos los hombres» (4Q534 1 i 7-8)<sup>24</sup>.

Este texto no emplea el lenguaje de «filiación» sino el de la «elección» puesto que califica al protagonista como בְּחִיר אֱלֹהִים «elegido de Dios». Estos textos nos muestran claramente que un personaje humano (excepcional, por supuesto<sup>25</sup>) puede ser equiparado a los seres angélicos, los «hijos de Dios», lo que da una nueva dimensión a la «filiación angélica» tal y como era comprendida en Qumrán, donde se extiende a seres de carne y hueso.

Este elemento aparece de manera más clara al considerar otros aspectos de la angelología qumránica en los que el motivo de «filiación» no es prominente. Uno de ellos es la atribución del significado de «ángel» a la palabra hebrea polisémica רִיחַ, y la alternancia de este significado con el de «espíritu» del hombre<sup>26</sup>. El comienzo de un himno de la columna XI de los *Hodayot* puede servir de ejemplo:

Te doy gracias, Señor,  
 porque has salvado mi vida de la fosa,  
 y del Sheol Abadón tú me has alzado  
 a una altura eterna,  
 para que marche en una llanura sin fronteras.  
 Y sé que hay esperanza  
 para quien tú has modelado de la arcilla  
 para ser comunidad eterna (לְסִדֵּר עוֹלָם).  
 Al espíritu perverso (רוּחַ נְעוּדָה) lo has purificado del gran pecado  
 para que pueda ocupar su puesto  
 con el ejército de los santos (עַם צְבָא קְדוּשִׁים),

22. 1QApGen 2: 22, *ibid.*

23. J. Starcky, «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», *Mémorial du cinquantenaire 1914-1964. École des Langues Orientales Anciennes de l'Institut Catholique de Paris*, (Travaux de l'Institut Catholique de Paris 10), Paris 1964, 51-66.

24. El texto ha sido publicado en DJD con el título de 4QNacimiento de Noé<sup>a</sup>. Ver E. Puech, *Qumrân Grotte 4. XXII: Textes araméens Première Partie*, (DJD 31), Oxford 2001, 132. *Textos de Qumrán*, 314.

25. Un par de textos qumránicos presentan de esta forma la figura de Moisés. En 4Q374 2 ii 6 se dice que «le hizo como dios» (יִתְנֶנּוּ לְאֱלֹהִים) (DSSSE 2, 740) y en 4Q377 1 ii 11 que Moisés «habló con su boca como un ángel» (דַּבַּר מִפִּי) (DSSSE 2, 744). En otras tradiciones literarias, por supuesto, encontramos el mismo fenómeno asignado a otros personajes como Adán, Set e incluso Caín.

26. Ver el estudio de A. E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran*, (SBLMS 110), Atlanta 1989.

y pueda entrar en comunión  
 con la congregación de los hijos de los cielos (לבווא ביחד עם עדת בני שמים).  
 Haces caer el lote eterno para el hombre  
 con los espíritus del conocimiento (רוחות דעת)  
 para que alabe tu nombre en comunidad de júbilo (ביחד רנה)  
 y cuente tus maravillas ante todas tus obras<sup>27</sup>.

En este texto «espíritus del conocimiento» está en paralelo con «hijos de los cielos» y con «ejército de los santos» y como estas expresiones es una designación angélica. El «espíritu perverso» es el espíritu del salmista, a quien Dios ha salvado de la fosa, ha purificado del pecado y ha exaltado para que pueda ocupar su puesto entre los ángeles. La misma palabra «espíritu» se emplea para hombres y ángeles.

Y lo mismo sucede con la palabra «santo», que se aplica a ambas categorías. En la *Regla de la Guerra*<sup>28</sup> podemos leer:

¿Y quién como tu pueblo Israel,  
 que te escogiste de entre todos los pueblos de la tierra,  
 pueblo de los santos de la alianza (עם קדושי ברית),  
 instruidos en la ley, sabios en el conocimiento, ...  
 atentos a la voz de la Gloria,  
 videntes de los ángeles santos (רואי מלאכי קודש),  
 de oído abierto, escuchadores de cosas profundas?<sup>29</sup>.

Pues hay una multitud de santos en el cielo  
 y un ejército de ángeles en tu morada santa  
 para alabar tu nombre.  
 Y a los elegidos de tu pueblo santo  
 los has establecido para ti entre ellos<sup>30</sup>.

Ambos títulos angélicos («espíritus» y «santos») tienen obvias raíces veterotestamentarias<sup>31</sup>, pero lo que aquí es interesante es la polisemia de unas mismas palabras empleadas para representar la realidad humana y la angélica. Si en estos dos casos la referencia veterotestamentaria que puede haber dado origen al desarrollo de ambas palabras como nombres de ángeles proviene de la esfera celeste, hay otros varios ejemplos en los que las palabras que se emplean para designar a los ángeles provienen de la esfera humana, como sucede en los *Cánticos para el Sacrificio Sabático*<sup>32</sup>. Los nombres más frecuentemente usados en esta composición

27. 1QH 11:19-23 (DSSSE 1, 164), *Textos de Qumrán*, 369-370.

28. Publicada por E. L. Sukenik, *The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University*, Jerusalem 1955.

29. 1QM 10: 9-11 (DSSSE 1, 128), *Textos de Qumrán*, 153.

30. 1QM 12: 1-2 (DSSSE 1, 132), *Textos de Qumrán*, 156.

31. Sal 89, 6; Jb 5, 1; 15, 15, Za 14, 5; Dn 4, 14; 8, 13, y Nm 16, 22 y 27, 16 respectivamente.

32. Publicados por C. Newsom en E. Eshel y otros, *Qumran Cave 4.VI: Poetical and Liturgical Texts*, Part 1, (DJD 11), Oxford 1998.

(a excepción de מלאך que es omnipresente, por supuesto) son los de «sacerdotes» (כהנים), «príncipes» (נשיאים) y «jefes» (ראשיה). «Sacerdote» proviene de la esfera del culto, «jefe» y «príncipe» de la organización tribal, militar y política. Los títulos aparecen generalmente en plural, como nombre de clase; en ocasiones se encuentran combinados unos con otros («jefes de los príncipes»), combinados con otras designaciones angélicas («príncipe santo», «jefes de las alabanzas de todos los dioses»), e incluso en una ocasión en una frase que une las tres designaciones con el abstracto «sacerdocio»: «jefes de los príncipes del sacerdocio maravilloso»<sup>33</sup>. Si en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* los ángeles son presentados como sacerdotes, los sacerdotes a su vez son equiparados a los ángeles en la bendición que les es atribuida en la *Regla de las Bendiciones*<sup>34</sup>:

Tú serás como un ángel del rostro en la morada santa para la gloria del Dios de los Ejércitos... Tú estarás alrededor sirviendo en el templo del reino, compartiendo el lote con los ángeles de la faz y el consejo de la comunidad... por el tiempo eterno y por todos los períodos perpetuos<sup>35</sup>.

Estas reflexiones sobre los nombres de los ángeles en Qumrán nos apuntan un elemento clave del pensamiento de la secta: la comunión entre ángeles y miembros de la secta, que estos textos (y otros muchos) ponen de relieve. Esta comunión del mundo humano y angélico es expresada aquí como participación en el mismo «lote» (גורל), un término que aparece más de cien veces en los textos conservados y que nos revela claramente el origen último de esta creencia. Este no es otro que las ideas dualistas del grupo en las que la humanidad se halla radicalmente dividida en dos campos, el de los «hijos de la luz» y el de los «hijos de las tinieblas». Esta división humana corresponde directamente a la división del mundo angélico, tal y como se halla expresada en el Tratado de los Dos Espíritus<sup>36</sup>. «En mano del Príncipe de la luzes (שר אוריה) está el dominio sobre todos los hijos de la justicia; ellos marchan por caminos de luz. Y en mano del Ángel de las tinieblas (מלאך חושך) está todo el dominio sobre los hijos de falsedad; ellos marchan por caminos de tinieblas»<sup>37</sup>. Ángeles y hombres forman parte del mismo «lote».

33. En 4Q403 1 i 21 = 4Q405 8-9 5-6.

34. Publicada por J. T. Milik en D. Barthelemy y J. T. Milik, *Qumran Cave 1*, (DJD 1), Oxford 1955.

35. 1Qsb 4:24-26, *ibidem*, 126. *Textos de Qumrán*, 449.

36. Que forma parte de la Regla de la Comunidad, 1QS 3:14 – 4:26. Este texto ha sido muy estudiado, puesto que constituye el tratado sistemático más completo de las ideas dualistas del grupo. El último estudio aparecido es el de J. Duhaime, «Cohérence structurelle et tensions internes dans l'Instruction sur les Deux Esprits (1QS III 13 - IV 26)», en F. García Martínez (ed.), *Wisdom and Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls and in the Biblical Tradition*, Leuven 2003, 103-131, con referencias a los estudios anteriores.

37. 1QS 3:20-21, *Textos de Qumrán*, 52.

La asociación íntima de los «hijos de la luz» con el ejército angélico<sup>38</sup> se manifiesta particularmente en el contexto de la guerra escatológica, en la que los ejércitos angélicos combaten junto a los «hijos de la luz»<sup>39</sup>:

En este (día) se enfrentarán para gran destrucción la congregación de los dioses y la asamblea de los hombres. Los hijos de la luz y el lote de las tinieblas guerrearán juntos por el poder de Dios, entre el grito de una multitud inmensa y el clamor de los dioses y de los hombres, en el día de la calamidad<sup>40</sup>.

Pero esta comunión está destinada a durar por siempre. En el himno que concluye la redacción de la *Regla de la Comunidad* de la cueva 1 podemos leer:

A quienes Dios ha escogido, se las ha dado  
como posesión eterna (לאיחות עולם);  
hace que las hereden  
en el lote de los santos (בגורל קדושים).  
Él une su asamblea a los hijos de los cielos (בני שמים)  
para (formar) el consejo de la comunidad  
y el fundamento de la construcción de santidad,  
para ser una plantación eterna (למשעת עולם)  
durante todos los tiempos futuros (עם בול קץ נהיה)<sup>41</sup>.

El lenguaje de elección y de heredad, así como las referencias a estructuras comunitarias, en éste (y en otros varios textos) nos indican sin lugar a dudas que esta comunión con el mundo angélico es una prerrogativa exclusiva de los miembros de la comunidad (los «escogidos», los «hijos de la luz») en el tiempo presente, pero está destinada a durar por siempre, es eterna. Nada tiene de extraño que los miembros de la comunidad lleguen incluso a apropiarse el lenguaje angélico en un himno famoso, conservado parcialmente en cuatro copias distintas, en el que el protagonista se presenta como alguien superior a los ángeles, cuya gloria es incomparable, que mora en los cielos y ocupa un trono en medio de la congregación de los dioses. Este personaje ha sido interpretado de formas muy diversas: un ángel, un hombre, un hombre «angelizado» o divinizado, el Mesías sacerdotal, el Mesías Rey, el Maestro de Justicia histórico o el Maestro de Justicia esperado al final de los tiempos. En un

38. La asociación de los impíos con el ejército demoníaco, aparece incluso expresada en términos de «filiación», ya que la expresión בני בלעל, «hijos de Belial», aparece cinco veces: 4Q174 1:8; 4Q286 7 ii 6; 4Q386 1 ii 3; 4Q525 25, 2 y 11Q11 6:3.

39. El motivo dado para excluir del campamento y de la batalla a todos los que no se encuentran en estado de pureza perfecta es precisamente la presencia «de los ángeles de santidad que están junto con sus ejércitos» (1QM 7:6).

40. 1QM 1:10-11, *Textos de Qumrán*, 145-146.

41. 1QS 11:7-8, *Textos de Qumrán*, 84.

estudio reciente<sup>42</sup>, yo creo haber probado que el protagonista original del poema en la forma en la que se nos ha conservado en uno de los manuscritos relacionados con la *Regla de la Guerra* de la cueva 4<sup>43</sup>, es el arcángel Miguel, el jefe del ejército celeste que interviene en el momento decisivo de la batalla escatológica. En la forma en la que nos ha sido transmitido en tres copias de los *Hodayot*<sup>44</sup>, el himno contiene ideas y expresiones comunes tanto con los himnos del Maestro como con los himnos de la comunidad, lo que nos indica que el protagonista angélico ha sido reinterpretado de manera que las palabras puestas en boca del arcángel en el momento de la guerra final pueden ser ahora recitadas por cada uno de los miembros de la comunidad que expresan de esta forma su comunión con el mundo angélico. El poema contiene una sutil alusión a la «filiación» angélica. Aunque tanto Miguel, como el Maestro de Justicia, como cada miembro de la comunidad que se apropia este himno, se expresan sobre todo con las imágenes míticas de la corte celeste [«un trono poderoso en la congregación de los dioses» (עוּ בַעֲדַת אֱלֹהִים) (בִּנְאָה), el himno se concluye con la afirmación rotunda: «Pues yo soy conrado entre los dioses, y mi gloria está con los hijos del rey» (עַם בְּנֵי הַמֶּלֶךְ) (כִּי־אֵינִי אֵם אֱלֹהִים מִעַמּוּדָא וּמִבּוּדִיא)]. En cuanto me es conocido, éste es el único caso en Qumrán en el que la «filiación» angélica es expresada con la imagen de los «hijos del Rey». Pero «Rey», «Rey de reyes» y «Rey de la gloria» es empleado cincuenta veces como título divino en las partes conservadas de los *Cánticos del Sacrificio Sabático*.

Resumiendo este primer punto: la «filiación» angélica en los textos de Qumrán queda prácticamente reducida a una indicación de la naturaleza celeste de los ángeles. Pero al mismo tiempo esta naturaleza angélica se hace en cierto modo extensiva a determinados seres humanos, los miembros de la comunidad que se hallan en comunión con los seres celestes, se asocian a su culto, participan con ellos en la batalla final, y se apropian el lenguaje angélico para expresar su identificación con el mundo angélico.

## II. ISRAEL, HIJO DE DIOS

La idea de que un clan, una tribu o un pueblo entero tiene una relación particular con su propio Dios, es común dentro del mundo semítico, y es muy frecuentemente expresada con la metáfora de la paternidad y de la filiación, sin pretender indicar ninguna relación genética<sup>45</sup>. En Jere-

42. F. García Martínez, «¿Ángel, hombre, Mesías, Maestro de Justicia? El problemático «yo» de un poema qumránico», en *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría*, (Bibliotheca Salmanticensis 249), Salamanca 2002, 103-131.

43. 4Q491 11.

44. 1QH 26:2-18; 4Q427 7 y 4Q431 1.

45. El cántico de Moisés en Dt 32 es un buen ejemplo, con una gran concentración de empleos de la metáfora.

mías, en lo que parece una clara alusión a la *Ashera* y a la *Massebah*, Dios recrimina a los israelitas «que dicen al leño ‘Tú eres mi padre,’ y a la piedra ‘Tú me has parido,» (2, 27), les explica que él es «su dueño» (3, 14) y espera que terminen por llamarle «padre mío» (אבי הקראי לי) (3, 19). Esta idea de relación particular es expresada tanto en los nombres teóforos con el componente *ab-*, que más que expresar una relación de filiación-paternidad indica la pertenencia al grupo del que el dios es el «padre», como en las expresiones de posesión con las que se expresa la pertenencia de un pueblo a su propio dios («mi pueblo»). Oseas 1, 8; 2, 1 y 2, 25 nos proporciona un buen ejemplo de la alternancia de expresiones de posesión y filiación, precisándonos así el alcance de la metáfora. En 1, 8 Dios le ordena que imponga por nombre a uno de los hijos de la prostituta «No-mi-pueblo» (לא עמי) porque vosotros no sois mi pueblo ni yo seré vuestro Dios. 2, 26 nos presenta la transformación de la situación con la antítesis esperada: «Y diré a No-mi-pueblo, ‘Tú eres mi pueblo’ y él dirá ‘Mi Dios’». Pero en 2, 1 el equivalente esperado no aparece, sino que viene expresado con la metáfora de filiación: «Y ocurrirá que en vez de decirsele ‘vosotros sois No-mi-pueblo’ se les dirá ‘hijos del Dios vivo’» (בני אל חי).

Los temas con los que es representada esta relación especial de Dios con el pueblo de Israel en los textos que la expresan en términos de filiación son muy variados y todos ellos acentúan su carácter metafórico: el padre-creador<sup>46</sup>, el padre-reprovisor y corrector<sup>47</sup>, el padre-salvador en el peligro<sup>48</sup>, y el padre lleno de ternura<sup>49</sup>, son los más frecuentes. La motivación profunda es expresada en términos de elección, de alianza, y de promesa de heredad (la tierra de Israel). Ex 4, 23 la fórmula en términos de primogenitura: «Israel es mi hijo primogénito», y Jr 31, 9 anuncia la renovación de este tipo de relación «seré un padre para Israel, y Efraín será mi primogénito» en el contexto de la alianza nueva. Incluso en la expresión más solemne y poderosa de la «filiación divina de Israel» (en Dt 14, 1: יהוה אלהיכם בני אדם ליהוה אלהיכם «Vosotros sois hijos de YHWH vuestro Dios») el resto de la frase precisa que no se trata de una filiación genética, sino del estatuto particular de Israel como pueblo de Dios en el contexto de la elección y de la alianza: «pues eres un pueblo santo para YHWH tu Dios, y YHWH te ha escogido (בחר) para que seas para él un pueblo peculiar entre todos los pueblos (לעם סגולה מכל העמים) que hay sobre la faz de la tierra».

46. Por ejemplo, Is 64, 7: «YHWH nuestro padre eres tú, somos la arcilla, y Tú nuestro alfarero, porque obra de tus manos somos todos nosotros».

47. Por ejemplo, Dt 8, 5: «Reconoce pues, en tu corazón que, como suele un hombre corregir a su hijo, te ha corregido YHWH, tu Dios».

48. Por ejemplo, Sb 2, 18: «Ya que si el justo es hijo de Dios, éste le recompensará y le arrancará de manos de sus oponentes».

49. Por ejemplo, Os 11, 1: «Cuando Israel era niño, yo lo amé, y de Egipto llamé a mi hijo».

El empleo de esta metáfora se continúa, por supuesto, en los escritos de Qumrán. Entre los textos litúrgicos de Qumrán, se halla una composición preservada en dos ejemplares que contiene oraciones para cada día de la semana. La obra lleva el título de *Palabras de las Lumbreras* (aludiendo sin duda a las lumbreras celestes que rigen el ritmo de cada día) y tiene un origen probablemente pre-qumránico<sup>50</sup>. En la plegaria destinada a ser recitada el jueves podemos leer:

He aquí que todos los pueblos son como nada ante ti; son contados como el caos y la nada en tu presencia. Nosotros hemos invocado únicamente tu nombre. Para tu gloria nos has creado. Nos has establecido como hijos tuyos a la vista de todos los pueblos. Pues llamaste a Israel «mi hijo, mi primogénito» y nos has corregido como se corrige a un hijo<sup>51</sup>.

En estas pocas líneas, llenas de alusiones y de ecos veterotestamentarios, convergen una gran parte de los elementos constitutivos de la metáfora; pertenencia del pueblo a Dios, exclusividad de esta relación, creación, elección, corrección paterna, filiación y primogenitura.

Junto a esta reproducción de los datos del Antiguo Testamento, creo que en Qumrán pueden percibirse dos líneas de desarrollo de esta «filiación» de Israel. Por una parte se puede observar una interiorización de la metáfora a nivel personal: la filiación de Israel como colectivo, se emplea también como expresión del sentimiento individual, sea cual sea su estatuto social. Por otra, la extensión de la filiación divina de Israel tiende a reducirse a los solos miembros de la secta.

Como ilustración de la primera línea de desarrollo (junto a expresiones tan claras como la del poema citado al comienzo), puede servir de ejemplo una plegaria contenida en un fragmento de una composición conocida previamente como «Salmo de José» y publicada finalmente bajo el título de 4QComposición narrativa y poética<sup>52</sup>:

Y con todo esto José [fue entregado] en mano de extranjeros, devorando su fuerza y quebrando todos sus huesos hasta el tiempo de su fin. Y gritó [y su clamor] invocó al Dios potente para que lo salvase de sus manos. Y dijo: «Padre mío y Dios mío, (אֱלֹהֵי יְהוָה) no me abandones en manos de gentiles, haz conmigo justicia, para que no perezcan los pobres y afligidos. Tú no necesitas de ningún pueblo, ni de ninguna ayuda. Tu dedo es más grande y poderoso que cuanto hay en el orbe. Pues tú escoges la verdad y en tu mano no hay violencia alguna. Y tu ternura es grande, y es grande tu piedad con todo el que te busca; son más fuertes que yo y que todos mis hermanos que se juntan conmigo»<sup>53</sup>.

50. Publicado por M. Baillet, *Qumrán Grotte 4. III*, (DJD 7), Oxford 1982, 137-177.

51. 4Q504 1-2 iii 3-7, *ibid.*, 141, *Textos de Qumrán*, 429.

52. Publicada por E. M. Schuller, en M. Bernstein y otros, *Qumran Cave 4. XXVIII*, (DJD 28), Oxford 2001, 165-197.

53. 4Q372 1: 14-20, *ibid.*, 167-168, *Textos de Qumrán*, 278.

El personaje del relato, el antecesor epónimo de las tribus del Norte, se presenta en una situación de angustia, en exilio, asediado por sus enemigos, e invoca a Dios para que lo salve, recurriendo directamente al tema de la filiación. El contexto narrativo de la composición deja claro que el patriarca representa a las tribus del Norte, y contiene una clara polémica contra los Samaritanos, la comunidad judía en torno al Monte Garizín, y a su pretensión de ser los descendientes del Patriarca; los verdaderos descendientes de José se hallan aún en situación de destierro, y en esta situación cada uno de ellos, como José, puede invocar a Dios para que lo rescate. Esta plegaria, que invoca a Dios como «padre mío», contiene el primero y más antiguo empleo de la fórmula conservado en hebreo puesta en boca de un personaje otro que David<sup>54</sup>.

Otro texto en el que encontramos la misma expresión es 4Q460, donde al final de una sección se lee: «porque tú no has abandonado a tu siervo (לעבדך) [...] Padre mío y Señor mío (אבי ואדוני)»<sup>55</sup>. El «siervo» podría ser teóricamente el colectivo Israel, pero me parece más bien que se refiere al individuo que habla en primera persona en la línea 2 del fragmento, y que hace algo «en Israel» en la línea 3, y que se considera como siervo de Dios, a quien invoca en la línea 6. Aunque la fórmula empleada («Padre mío y Señor mío») es a primera vista diferente de la utilizada en 4Q372 («Padre mío y Dios mío») puede en realidad tratarse de una fórmula idéntica, ya que en los manuscritos qumránicos la tendencia a evitar no sólo el tetragrama sino sus sinónimos se halla muy avanzada.

Estos dos empleos y las referencias a la paternidad divina en los *Hodayot* nos manifiestan la primera de las dos tendencias que indicaba, la interiorización a nivel personal. La segunda, que la «filiación divina de Israel» tiende a reducirse exclusivamente a los miembros del grupo qumránico, es una deducción inevitable de las premisas sobre las que se articulan dos de los documentos fundamentales: el *Documento de Damasco* y la *Regla de la Comunidad*<sup>56</sup>. El mecanismo de reducción es distinto en ambos documentos, pero la conclusión a la que llegan es idéntica: sólo ellos, como los ángeles, son «hijos de Dios». En *Documento de Damasco* el mecanismo es la apropiación del nombre «Israel» como designación propia del grupo cuyos miembros se definen como «los convertidos

54. El origen de la expresión se encuentra obviamente en el וְיִצְחָק אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל del Sal 89, 27, que la pone en boca de David, y que corresponde al empleo de «padre» en el oráculo de Natán de 2 S 7, 14. Sobre la posición que ocupa este texto qumránico en el contexto de las plegarias de la época, ver E. Schuller, «The Psalm of 4Q372 1 within the Context of Second Temple Prayer»: *CBQ* 54 (1992) 67-79.

55. 4Q460 9 i 5-6. El texto ha sido publicado por E. Larson en P. Alexander y otros, *Qumran Cave 4.XXVI: Miscellanea, Part 1*, (DJD 36), Oxford 2000, 382.

56. Para un tratamiento detallado de este aspecto, puede verse mi ponencia «La memoria inventada: el 'otro' en el *Documento de Damasco* y en la *Regla de la Comunidad*» en el Congreso Internacional «Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas» (en prensa).

de Israel» o «los elegidos de Israel» y el concepto de la «Alianza Nueva» que no se extiende al Israel carnal, sino al «resto de Israel» que forma el grupo y al que se entra por decisión propia. La *Regla de la Comunidad* no emplea el concepto de «alianza nueva» pero transforma mucho más radicalmente el concepto mismo de «alianza» que se reduce a «su alianza», «la alianza de la comunidad», una «alianza» que parece desligada de todo principio de etnicidad, y en la que los miembros entran «para amar a los hijos de la luz, cada uno según su lote en el plan de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, cada uno según su culpa en la venganza de Dios»<sup>57</sup>. Por supuesto, en otros textos de carácter escatológico, como la *Regla de la Congregación*, o la *Regla de la Guerra*, después de la destrucción de todos «los hijos de las tinieblas», la «alianza nueva» y la «alianza de la comunidad» será co-extensiva con Israel y formará «toda la congregación de Israel». Los hijos de Israel serán todos hijos de la luz, y por consiguiente «hijos de Dios».

Resumiendo: la «filiación» de Israel en los textos de Qumrán mantiene el carácter metafórico y colectivo que tiene en el Antiguo Testamento. Simultáneamente comienza a utilizarse como expresión del sentimiento personal y nos proporciona los primeros empleos de la invocación «Padre mío y Dios mío», aunque reduciendo la extensión de esta «filiación divina» a los solos miembros de la secta, los mismos a los que han extendido la «filiación angélica» como veíamos en la primera parte. Únicamente al final de los tiempos Israel será coextensivo con los «hijos de la luz» y participará así de la «filiación divina».

### III. EL REY HIJO DE DIOS

En la Biblia hebrea el Rey es el único individuo al que se llama «hijo de Dios». Independientemente de si esta relación del Rey con la divinidad se explica como una concepción de la divinización del Rey, influida por el modelo de la religión egipcia<sup>58</sup>, o por la concepción de Rey como «imagen de Dios» asiro-babilónica<sup>59</sup>, o por la idea de la «adopción divina» del Rey al momento de su entronización<sup>60</sup>, o como la simple inten-

57. 1QS 1:9-11, *Textos de Qumrán*, 49.

58. Como H. Donner, *Adoption oder Legitimation: Erwägungen zur Adoption im Alten Testament auf dem Hintergrund der altorientalischen Rechte* (Aufsätze zum Alten Testament aus vier Jahrzehnten), Berlin 1994. H. Merklein, «Ägyptische Einflüsse auf die messianische Sohn-Gottes-Aussage des Neuen Testaments», en *Frühes Christentum*, Tübingen 1996, 21-48, aplica estas ideas al Nuevo Testamento.

59. Como J.-G. Heinz, «Royal Traits and Messianic Figures: A Thematic and Iconographic Approach», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, Minneapolis 1992, 52-66.

60. Como R. de Vaux, «L'adoption divine», en *Les Institutions de l'Ancien Testament I*, Paris 1958, 171-173.

sificación de la «filiación» israelita en el contexto de la alianza<sup>61</sup>, no hay duda alguna de que esta «filiación real» expresa una relación muy particular del Rey con la divinidad<sup>62</sup>. Las expresiones clásicas del tema de la «filiación real» son por una parte las que nos proporcionan los Salmos de entronización (el Sal 2, Sal 110 [al menos en la interpretación de la LXX] y para algunos Is 9, 1-6)<sup>63</sup> y por otra el oráculo de Natán sobre la dinastía davídica conservado en 2 S 7, 14, repetido en 1 Cro 17, 13-14; 22, 10-11, evocado claramente en el Sal 89, 27-30, y al que alude 1 Cro 28, 9-10, cuando David transmite a Salomón las instrucciones para construir el templo, y 2 Cro 7, 17-20 después de la dedicación del templo<sup>64</sup>.

Las expresiones utilizadas en los salmos de entronización nos presentan al Rey, «el ungido», como hijo de Dios engendrado por la divinidad: «Mi hijo eres tú, Yo mismo hoy te he engendrado» (Sal 2, 6); y el Sal 110 (que además promete al Rey un sacerdocio eterno «a la manera de Melquisedec») lo presenta sentado a la derecha de Dios, y utiliza probablemente en 110, 3 la misma expresión de «engendrar» que el Sal 2 (לִירוּחַ), aunque el texto masorético, que ofrece un hebreo difícil y probablemente corrupto, vocaliza la palabra diversamente<sup>65</sup>. La LXX (109, 3) lo ha comprendido como en el Sal 2, 6 y ha traducido por «del vientre antes de la aurora yo te he engendrado». Y el Sal 45 (un salmo real que no emplea el lenguaje de la «filiación») presenta al Rey como «divinizado» puesto que se dirige a él como a un divino, un אֱלֹהִים: «tu trono, Elohim, es por siempre jamás» (Sal 45, 7).

El oráculo de Natán se limita a utilizar el concepto de paternidad y de filiación («yo seré para él un padre y él será para mí un hijo»), aunque la filiación real así indicada podría no ir más allá de la evocada en Dt 8, 5 (la figura del padre corrector), ya que el texto continúa «que si él se pervierte, lo castigaré con la vara de hombre y con golpes habitua-

61. Como B. Byrne, «*Sons of God*» - «*Seed of Abraham*», 17-18.

62. El tema ha sido abundantemente estudiado, desde perspectivas muy diversas, ver T. N. D. Mettinger, *King and Messiah. The Civil and Sacral Legitimation of the Israelite Kings*, Lund 1976. El estudio de G. Cook, «The Israelite King as Son of God»: ZAW 73 (1961) 202-225, a pesar de su antigüedad sigue conservando su valor.

63. El estudio clásico de la ideología real israelita en su contexto oriental es el de S. Mowinkel, *He That Cometh*, Nashville 1955, y en su *The Psalms in Israel Worship*, Nashville 1962.

64. El estudio más completo sobre el oráculo dinástico y su interpretación es el de K. E. Pomyka, *The Davidic Dynasty Tradition in Early Judaism*, (SBL Early Judaism and Its Literature 7), Atlanta 1998.

65. Es sintomática la traducción de M. Dahood en *Psalms III: 101-150* (The Anchor Bible 17A) New York 1970, 112: «In the battle with your foes he was your Strong One, your Valiant on the day of your conquest. When the Holy One appeared he was your Conforter, the dawn of life for you, the dew of your youth». Comparar con la traducción de Cantera-Iglesias en *Sagrada Biblia* (BAC, Madrid 1975, 667), que sigue una interpretación propuesta por R. Tournay; «Te acompaña el principado, el día de tu nacimiento, el esplendor sagrado desde el seno, desde la aurora <a modo de rocío > de tu infancia» y con la traducción de Alonso Schöckel en la *Nueva Biblia Española*, 1239: «Tu familia es de nobles; el día de tu nacimiento, en el atrio sagrado, te di a luz, como a rocío del seno de la aurora».

les entre humanos». El oráculo dinástico es transmitido en los libros de Crónicas en dos formas distintas: una que alude a la perpetuidad de la promesa sin emplear la terminología de filiación (1 Cro 28, 8-10 y 2 Cro 7, 17-20) y otra en la que este vocabulario sí se utiliza y de alguna forma se intensifica, puesto que la segunda parte de la frase, que alude a la reprensión paterna, ha sido suprimida (1 Cro 17, 13-14 y 22, 10-11), y todo el énfasis está en la afirmación de la paternidad divina de David. El énfasis es aún mayor en la forma en la que el oráculo es reflejado en el Sal 89, 27-30. David invocará a Dios como «mi padre eres tú, mi Dios, y la roca de mi salvación» y Dios lo constituirá incluso como primogénito (אֶף אֲנִי בְכוֹר אֱלֹהִים), mientras que la segunda parte del oráculo es explícitamente aplicada no a David sino a sus descendientes (89, 31-34).

En los textos de Qumrán encontramos algunos ecos de estos textos bíblicos en los que se expresaba la «filiación divina del Rey» pero en los que el motivo de «filiación» ha desaparecido. Así, por ejemplo, en las *Plegarias de las Lumberas* hay una clara alusión al oráculo dinástico, pero sin emplear el lenguaje de «filiación»:

Y tú escogiste la tierra de Judá, y tu alianza la estableciste con David, para que fuera como un pastor, un príncipe sobre tu pueblo, y se sentara ante ti sobre el trono de Israel por siempre<sup>66</sup>.

En otros como 4Q174<sup>67</sup>, sin embargo, el lenguaje de filiación del texto bíblico se ha conservado, pero el texto qumránico aplica la referencia no a un Rey existente, sino a un Rey esperado al final de los tiempos:

Y YHWH te anuncia que te construirá una casa. Yo haré alzarse tu semilla detrás de ti y estableceré el trono de su reino por siempre. Yo seré para él un padre y él será para mí un hijo». Esto (se refiere al) «retoño de David» que se alzarán con el Intérprete de la ley que surgirá en Sión en los últimos días<sup>68</sup>.

Este texto que cita e interpreta 2 S 7, aplicándolo directamente al «retoño» de David, el שִׁמְהָ de Jr 23, 5; 35, 15 y Za 3, 8 y 6, 12<sup>69</sup>, e identificándolo como una figura de carácter real del final de los tiempos. El manuscrito continúa con un comentario del Sal 2, pero desgraciadamente sólo se ha conservado en comentario al primer versículo. El persona-

66. 4Q504 1-2 4:6-8, DJD 7, 143-144, *Textos de Qumrán*, 429.

67. Publicado por J. M. Allegro, *Qumrán Cave 4.I*, (DJD 5), Oxford 1968, 53-57. Ver el estudio de G. Brooke, *Exegesis at Qumran. 4QFlorilegium in its Jewish Context*, (JSOTSup 29), Sheffield 1985. El texto es ahora considerado como parte de una composición más amplia, a la que también pertenecería 4Q177, ver A. Steudel, *Der Midrash zur Eschatologie aus der Qumrangemeinde (4QMidrEschat<sup>a,b</sup>)*, (STDJ 13), Leiden 1994.

68. 4Q174 1-3 1:10-12, DJD 5, 53, *Textos de Qumrán*, 184.

69. Ver W. Rose, *Zemah and Zerubbabel. Messianic Expectations in the Early Postexilic Period*, (JSOTSup 304), Sheffield 2000.

je real al que el texto alude es identificado en otros textos qumránicos (en 4Q285) con el «Príncipe de la Congregación», que es uno de los epítetos del Mesías en los textos qumránicos, y es descrito con las palabras de Is 11,1-5 interpretadas mesiánicamente en 4Q161. Otro texto, 4Q252<sup>70</sup>, que interpreta la bendición de Jacob a su hijo Judá de Gn 49, 10, llamará explícitamente «Mesías justo» al descendiente de David esperado:

No se apartará un soberano de la tribu de Judá. Mientras que Israel tenga el dominio, no faltará quien se siente sobre el trono de David. Pues la «vara» es la alianza de la realeza, «los millares» de Israel son los pies, hasta que venga el Mesías de justicia, el retoño de David. Pues a él y a su descendencia les ha sido dada la alianza de la realeza sobre su pueblo, por todas las generaciones eternas<sup>71</sup>.

Estos textos nos prueban que el lenguaje mitológico de los salmos reales y del oráculo dinástico de Natán, proporcionaron efectivamente la base textual del desarrollo de la idea mesiánica, y contribuyeron definitivamente a la formulación de la esperanza en la venida «al final de los tiempos» de un Mesías real. Pero lo hacen sin recurrir explícitamente al lenguaje de la filiación divina. Sin embargo, otros textos qumránicos sí emplean el lenguaje de filiación cuando hablan de un personaje esperado al final de los tiempos que presenta todas las características del Mesías esperado, y permiten sugerir que en Qumrán el título de «hijo de Dios» era una de las designaciones del Mesías, como veremos en esta última parte de la presentación.

#### IV. EL MESÍAS HIJO DE DIOS

La interpretación de estos textos en un sentido mesiánico es generalmente aceptada, aunque los autores se dividen a la hora de precisar el tipo de Mesías a los que se refieren, dentro de la pluralidad de esperanzas mesiánicas atestiguadas en los textos qumránicos<sup>72</sup>: ¿el Mesías Rey es el hijo de David que encontramos en ciertos textos?, ¿el Mesías sacerdotal o Mesías de Aarón que otros textos nos presentan y que representa el mesianismo bicéfalo característico de ciertos textos?, ¿o se trata del Profeta escatológico o del Intérprete de la Ley del final de los tiempos que en otros textos acompaña a las otras figuras mesiánicas?, ¿o nos ha-

70. Publicado por G. Brooke como «Comentario a Génesis A», en G. Brooke y otros, *Qumran Cave 4.XVI: Parabiblical Texts, Part 3*, (DJD 22), Oxford 1996) 185-207. El fragmento que nos concierne había sido previamente publicado como «Bendiciones Patriarcales» por J. Allegro, «Further Messianic References in Qumran Literature»: JBL 75 (1956) 174-75.

71. 4Q252 col. 5 frag. 6, *ibid.*, 205, *Textos de Qumrán*, 265.

72. Ver sobre este punto, F. García Martínez, «Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán», en F. García Martínez y J. Trebolle Barrera, *Los hombres de Qumrán*, Madrid 1993, 187-222.

blan del Mesías que yo prefiero designar como «Mesías celeste» que encontramos en 11QMelch? En nuestro contexto, estas diferencias de interpretación son secundarias, puesto que lo importante es el empleo de la terminología de «filiación» aplicada a esta figura mesiánica.

El primero de los textos es el documento conocido como *Regla de la Congregación*, una composición que nos describe una reunión de la comunidad del final de los tiempos y que seguía a la *Regla de la Comunidad* en el manuscrito de la cueva 1:

Esta es la asamblea de los hombres famosos [los convocados] a la reunión del consejo de la comunidad, cuando engendre [Dios] al Mesías con ellos. Entrará [el sacerdote] jefe de toda la congregación de Israel y todos [sus hermanos, los hijos] de Aarón, los sacerdotes [convocados] a la asamblea, los hombres famosos, y se sentará an[te él cada uno] de acuerdo con su dignidad. Después entra[rá el Me]sías de Israel y se sentarán ante él los jefes...<sup>73</sup>.

De acuerdo con esta lectura y reconstrucción del texto, la terminología de la «filiación» es aplicada directamente al Mesías, de quien se dice que es «engendrado» o «hecho nacer» por Dios dentro de la Comunidad. Pero la palabra clave, יוֹלֵד, es de lectura incierta y muy disputada<sup>74</sup>. En mi opinión, ésta es la mejor lectura, y a la vista del empleo de (יִלְדוּךָ) en el Sal 2 me parece completamente normal, y nos proporciona la prueba explícita de que la terminología de la «filiación» del Rey ha sido transferida al Mesías esperado.

El texto siguiente no presenta problemas de lectura, pero su carácter fragmentario nos impide estar seguros del personaje al que se aplica el lenguaje de «filiación» expresado mediante el empleo del término בְּכוֹר לְבִנוֹ, «hijo primogénito» y de la expresión «como un padre a su hijo» (כְּאִבֹּתָם). De este fragmento sólo se nos ha conservado la parte derecha, con el comienzo de las líneas. El texto es designado por los editores como *Ple-*

73. 1QSb 2:11-15. El texto fue editado por D. Barthélemy en D. Barthélemy y J. T. Milik, *Qumran Cave 1*, (DJD 1), Oxford 1955, 108-118. Texto en p. 110, *Textos de Qumrán*, 178.

74. La lectura יוֹלֵד es la del primer editor Barthélemy, y las excelentes fotografías que yo poseo la confirman. Pero Barthélemy, siguiendo una sugerencia de Milik, entiende la palabra como un error del copista por יוֹלֵךְ, con lo que la frase original significaría que Dios «traerá» o «conducirá» al Mesías entre ellos (DJD 1, 117). Y. Yadin, «A Crucial Passage of the Dead Sea Scrolls»: JBL 78 (1959) 238-241, lee יוֹנֵד, y J. Licht, *The Rule Scroll. A Scroll from the Wilderness of Judaea*, Jerusalem 1965 (en hebreo) 27, enumera ocho lecturas diferentes entre las que prefiere יוֹנֵד «reunirá», que es la lectura seguida por L. Schiffman, *The Eschatological Community of the Dead Sea Scrolls. A Study of the Rule of the Congregation*, (SBLMS 38), Atlanta 1989 53-54. E. Puech, «Présence sacerdotale et Messie-Roi dans la Règle de la Congrégation (1QSa ii 11-12)»: RevQ 63 (1996) 351-365, propone leer יוֹנֵד e interpreta la frase «quand sera révéle le Prince Messie parmi eux». H. Stegemann, «Some Remarks to 1QSa, to 1QSa and to Qumran Messianism»: RevQ 65-68 (1996) 478-505, ha propuesto leer יוֹנֵד, traduciendo «When they eat together, and the messiah is together with them». Estas lecturas me parecen paleográficamente muy difíciles, por no decir imposibles, y claramente inferiores a la lectura del primer editor.

garia de Enosh, en base a la genealogía que aparece en la primera columna del manuscrito y que permite suponer que es Enosh el protagonista:

[...] a su semilla por sus generaciones posesión eterna. Y todos [...] y tú le has explicado tus buenos juicios [...] en luz eterna. Y tú lo hiciste para ti un hijo primogénito [...] como él, para príncipe y gobernante en toda tierra habitada [...] la corona de los cielos y la gloria de las nubes. Colocaste sobre él [...] y el ángel de tu paz en su congregación. Y él [...] le diste normas justas, como un padre a su hijo [...]75.

Han sido propuestas dos interpretaciones fundamentalmente distintas de la identidad del protagonista del fragmento. Una lo considera una figura individual, que se alzaría para guiar como príncipe y gobernante al Israel de los últimos tiempos<sup>76</sup>; la otra, lo considera como una expresión colectiva del pueblo de Israel<sup>77</sup>. El argumento más fuerte de esta interpretación colectiva es el empleo de בני בכרי en Ex 4, 22 así como la aplicación a Israel en la literatura judía antigua de algunos de los motivos que resuenan en el texto. El argumento más concluyente de la interpretación individual y mesiánica son las resonancias del Sal 89, 27-28, donde encontramos aplicados al Rey tres de los elementos de nuestro texto: Dios lo hará «primogénito» (בכיר), lo establecerán como el más excelso de los reyes de la tierra, y el Rey llamará a Dios «padre». Si a estos elementos provenientes del Sal 89 añadimos el posible paralelo de un texto qumránico fragmentario en el que aparece la misma expresión בני בכרי<sup>78</sup>, creo que la interpretación individual y mesiánica es claramente preferible. En este texto, publicado como 4QNarrative A<sup>79</sup> la expresión

75. 4Q369 (Plegaria de Enosh) 1 ii 4-10. El texto ha sido editado por H. Attridge y J. Strugnell, en *Qumran Cave 4.VIII: Parabiblical Texts Part 1*, (DJD 13), Oxford 1994, 356-357, traducción adaptada de DSSSE 1, 731.

76. Los editores comentan: «The prayer or prophecy mentions a place, most likely Jerusalem, and a 'prince' or 'ruler' (cf. line 7) whose identity remains obscure. If there is only one figure involved, he is to 'establish God's name' in a special place (line 1); have descendants who will have an eternal possession (line 4); be purified by God's judgements (line 5); enjoy the status of God's son (line 6), as well as heavenly glory (line 8). Such an individual may be either a biblical figure such as Abraham or David, or, more likely, an eschatological messianic figure» (DJD 13, 358). La interpretación mesiánica ha sido defendida con fuerza por C. A. Evans, en «A Note on the 'First-Born Son' of 4Q369»: DSD 2 (1995) 185-201 y en «Are the 'Son' Texts at Qumran Mesianic? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls», en J. H. Charlesworth y otros (eds.), *Qumran-Messianism*, Tübingen 1998, 135-153; por M. Philonenko, «De la 'Prière de Jésus' au 'Notre Père' (Abba, targum du Psaume 89,27; 4Q369 1,21-12; Luc 11,2)»: RHPR 77 (1997) 133-140, G. Xeravits, *King, Priest, Prophet. Positive Eschatological Protagonist in the Qumran Library*, (STDJ47), Leiden, 2003, 89-94.

77. Defendida con la misma fuerza por J. Kugel, «4Q369 'Prayer of Enosh' and Ancient Biblical Interpretation»: DSD 5 (1998) 119-148.

78. 4Q458 15,1.

79. 4Q458 ha sido publicado por E. Larson en P. Alexander y otros, *Qumran Cave 4.XXVI: Miscelanea, Part 1*, (DJD 36), Oxford 2000, 353-365.

se encuentra sin un contexto preciso, pero en los fragmentos mejor conservados encontramos otra expresión, «el amado» (הידיד) (4Q458 1:1 y 2), que podría referirse al mismo personaje, y la expresión «ungido con el óleo de la realeza» משיח שמן מלכות (4Q458 2 ii 6), que se refiere claramente al Mesías real, puesto que el establecimiento de su reino está relacionado con la destrucción de los incircuncisos y con el establecimiento de los justos. A pesar, pues, de las incertidumbres debidas al estado fragmentario de estos textos, creo que nos muestran el empleo del lenguaje de «filiación» aplicado al Mesías real a partir de los empleos del lenguaje de «filiación» originalmente aplicado al Rey.

El texto con el que termino aplica el lenguaje de «filiación» al Mesías (se trate del Mesías Rey hijo de David o del Mesías celeste, como yo pienso); se trata de 4Q246, el famoso «hijo de Dios», texto publicado ahora con el título oficial de 4QApócrifo de Daniel arameo<sup>80</sup>:

Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas de una visión, así será su reino; reinarán algunos años sobre la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad. Hasta que se alce el pueblo de Dios y todo descansa de la espada. Su reino será un reino eterno y todos sus caminos en verdad y derecho. La tierra (estará) en la verdad, y todos harán la paz.

En este texto la palabra «Mesías» no aparece, pero la interpretación mesiánica del personaje al que estos títulos excelsos son aplicados es generalmente aceptada<sup>81</sup> (incluso por el editor Puech, que en un principio dejaba abierta la opción de una interpretación negativa del personaje, pero que en su último estudio sobre el texto<sup>82</sup> acepta el carácter mesiánico del personaje). Y este texto arameo nos ofrece un paralelo perfecto a los títulos empleados en el evangelio de Lucas 1, 32. Puesto que yo me he ocupado repetidamente de este texto<sup>83</sup>, no añadiré aquí nada más. Junto con los otros dos textos citados, 4Q246 nos ofrece la prueba, en mi opinión, no sólo de que la terminología de la «filiación» del

80. Publicado por E. Puech en G. Brooke y otros, *Qumran Cave 4. XVII: Parabiblical Texts, PArt 3*, (DJD 22), Oxford 1996, 165-184.

81. Ver la presentación de parte de la amplísima bibliografía suscitada por este texto, antes y después de su publicación oficial, en J. Zimmermann, «Observations on 4Q246 - The 'Son of God'», en J. H. Charlesworth y otros (eds.), *Qumran Messianism*, Tübingen 1998, 175-190. En el mismo volumen J. J. Collins hace una fuerte defensa del carácter mesiánico del texto en la sección «Messias and Son of God» (pp. 107-112) de su contribución «Jesus, Messianism and the Dead Sea Scrolls», 100-119.

82. E. Puech, «Le 'Fils de Dieu' en 4Q246»: *Eretz Israel* 26 (1999) 143-152 (Fest. F. M. Cross): «Ceux-ci conviennent mieux, il faut le reconnaître, au roi messie, ainsi que la séquence en rapport avec la victoire eschatologique du roi à la tête de son peuple, car il n'y a pas de royaume sans roi» (p. 149).

83. Últimamente en F. García Martínez, «Two Messianic Figures in the Qumran Texts», en D. W. Parry y S. D. Ricks (eds.), *Currents Research and Technological Developments on the Dead Sea Scrolls*, (STDJ 20), Leiden 1996, 14-40.

Rey había sido transferida al futuro Mesías, sino que el título «hijo de Dios» podía ser aplicado al Mesías sin necesidad de especificar su carácter de «ungido».

Si al final de este recorrido alguien se pregunta qué es lo que los textos qumránicos entienden por «hijo de Dios», debo responderle sinceramente que los textos no nos ofrecen un respuesta clara a esta pregunta, puesto que no nos permiten precisar el alcance del significado de la metáfora en ninguno de los cuatro tipos de «filiación» que hemos estudiado.

Un último ejemplo, procedente de los *Hodayot*, como el primer ejemplo que les citaba al comienzo, puede ilustrarles esta dificultad de precisar el significado concreto de las metáforas de «filiación». 1QH<sup>a</sup> 11:6-18 (3:6-18 de la numeración de Sukenik) nos ha conservado un poema que puede ser interpretado (y lo ha sido) de maneras muy diversas<sup>84</sup>. Desde quienes han visto en él una descripción del nacimiento del Mesías y del antimesías, a la de quienes ven en él una descripción del nacimiento de la comunidad y de sus oponentes, pasando por quienes ven en la serpiente un eco del Edén, y en la doble mujer la Eva primordial de la que surge tanto el bien como el mal:

Yo estaba angustiado  
 como una parturienta primeriza  
 cuando le llegan los dolores del parto  
 y un dolor atormenta su útero  
 para hacer comenzar el nacimiento en el «horno» de la preñada,  
 ya que los hijos llegan de los bordes de la muerte.  
 Y la que está encinta del hombre está angustiada en sus dolores,  
 porque de los bordes de la muerte  
 da a luz a un varón,  
 y surge de los dolores del Sheol,  
 del «horno» de la preñada,  
 un admirable consejero con su fuerza,  
 y el hombre es librado del útero.  
 En la que está encinta de él se precipitan todas las convulsiones  
 y los dolores desgarrantes en su nacimiento;  
 el espanto (se apodera) de las parturientas,

84. Ver, entre otros, A. Dupont-Sommer, «La mère du Messie et la mère de l'aspic dans un hymne de Qumran (DST iii,6-18)»: RHR 147 (1955) 174-88; L.H. Silberman, «Language and Structure in the *Hodayot* (1QH 3)»: JBL 75 (1956) 96-106; M. Delcor, «Un psaume messianique de Qumran», en *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur d'André Robert*, Paris, 1957, 334-40; O. Betz, «Das Volk seiner Kraft. Zur Auslegung der Qumran-Hodayah III,1- 18»: NTS 5 (1958-59) 65-75; P.S. Brown, «Deliverance from the Crucible: Some Further Reflections on 1QH III,1-18»: NTS 14 (1967-68), 247-59; E. M. Laperrousaz, «La mère du Messie et la mère de l'aspic dans les 'hymnes' de Qumrán: Quelques remarques sur la structure de '1QH' III,1-18», en *Mélanges d'histoire des religions offerts à H.-C. Puech*, Paris, 1974, 173-85. Para una bibliografía completa de este poema, ver E. M. Schuller y L. Di Tomasso, «A Bibliography of the *Hodayoth*, 1948-1996»: DSD 4 (1997), 70-72.

y en su nacimiento vienen a una todos los dolores  
 al «horno» de la preñada.  
 Y la que está preñada de la serpiente  
 está con un dolor desgarrante;  
 y los bordes de la fosa  
 (producen) todas las obras del espanto<sup>85</sup>.

El lenguaje de la «filiación» es muy concreto en este caso, tanto cuando nos habla del parto de la mujer que da a luz «a un admirable consejero con su fuerza», como cuando se refiere al parto de la mujer que está encinta de la serpiente y que da a luz a «todas las obras de espanto».

El poeta deja totalmente claro (en la última línea 11:18) el carácter demoníaco de la serpiente con su cohorte de espíritus malignos, puesto que nos precisa que está encinta de la impiedad y da a luz a demonios:

Y se cierran las puertas de la fosa  
 sobre la que está encinta de la impiedad,  
 y los cerrojos eternos  
 sobre todos los espíritus de la serpiente.

A esta mujer, encinta de la serpiente, y que da luz a demonios, el poema contrapone la mujer encinta del «varón» que da a luz al «admirable consejero», una alusión clara a Is 9, 5-6, un texto que ha sido interpretado mesiánicamente y que permitiría ver en el texto una alusión al nacimiento del Mesías. ¿Podemos concluir del carácter puramente metafórico de esta «maldad» de la que nacen los «espíritus de la serpiente» que la «filiación» del «admirable consejero» es igualmente metafórica no sólo aquí sino en los otros textos que nos hablan de la «filiación divina del Mesías»? ¿O la sombra de Shama'el introduce aquí las mismas dudas que en la interpretación de la primera carta de Juan?

85. DSSSE 1, 166, *Textos de Qumrán*, 368-369.