

Filiación II
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación II
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las III y IV Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
14-16 de noviembre de 2005
y 13-15 de noviembre de 2006

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

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2007

ISBN: 978-84-8164-943-7
Depósito Legal: M-XXX-2007

Impresión
Closas Orcoyen, S.L.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas</i>	13

CULTURA PAGANA

La filiación en la política de sucesión imperial: <i>Hervé Inglebert</i>	17
La hija de la diosa, el hijo del rey y los iniciados en los misterios de Eleusis: <i>Paolo Scarpi</i>	33
Filiación y educación en la <i>paideia</i> griega: <i>Javier Laspalas</i>	47
Filiación y educación en el pensamiento pedagógico romano: <i>Javier Laspalas</i>	65
Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial: <i>Francesca Alesse</i>	87

RELIGIÓN DE ISRAEL

El Mesías como Hijo de Dios en la sabiduría y la apocalíptica: <i>Hermann Lichtenberger</i>	105
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijos de los hombres» e «Hijos de Dios» en los <i>Testamentos de los Doce Patriarcas</i> : <i>Harm W. Hollander</i>	125
Caín, el hijo del diablo. Investigación en torno a la historia de la tradición de 1 Jn 3, 12: <i>Jan Dochhorn</i>	145
La filiación divina de Jesús en el Evangelio de Marcos: <i>Francisco Pérez Herrero</i>	165

CONTENIDO

La filiación como categoría cristológica y antropológica en el Evangelio de Tomás: <i>Ramón Trevijano Echevarría</i>	183
La filiación de Cristo en el Evangelio de Mateo: <i>Luis Sánchez Navarro</i> ..	205
Filiación en Gálatas. Un estudio sociocientífico y teológico: <i>Philip F. Esler</i>	219
Filiación en el Evangelio de Juan: <i>Domingo Muñoz León</i>	237
Filiación y Espíritu Santo en los padres apostólicos (I): la Comparación quinta de <i>El Pastor</i> de Hermas: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i>	267
La filiación en algunas tradiciones judeocristianas primitivas: <i>F. Stanley Jones</i>	283
La filiación en Marción: algunos testimonios cruciales: <i>Enrico Norelli</i> ..	305
<i>Unigenitus filius factus est</i> . En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódoto: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	329
<i>Índice bíblico</i>	357
<i>Índice onomástico</i>	363

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

He aquí el segundo volumen dedicado a la «filiación en los inicios de la reflexión cristiana». La tarea que comenzamos en 2003 no ha hecho sino continuar. En este libro el lector encontrará, por ello, las Actas de las III y IV Jornadas de Estudio sobre el tema, que el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino organizó en 2005 y 2006 respectivamente.

Hemos dividido la materia —tal como se hizo en el primer volumen¹— en tres apartados, a saber: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. Se comprenderá fácilmente que tal división es más teórica que real y, de hecho, este dato es algo que no deja de generar su pequeña polémica en algún caso particular de este segundo volumen.

En el primer apartado, nos hemos acercado a la filiación desde la perspectiva de la historia, en concreto, de la historia de la *política de sucesión* en tiempos del Imperio (Inglebert). El panorama que se ofrece invita a profundizar en la relación entre filiación y poder, filiación y reinado, y se antoja fecunda por sus repercusiones en la cristología así como en la teología de la historia. No menos interés reviste la colaboración sobre las *religiones mistericas* (Scarpi), que descubre cómo lo humano y lo divino se relacionan precisamente a través de distintos módulos familiares o de filiación, que no son totalmente ajenos a algunas de las especulaciones cristianas. Las dos contribuciones consagradas a la *pedagogía* —de ámbito griego y romano— (Laspalas) pusieron de manifiesto sobradamente cómo las áreas de la filiación natural y la filiación positiva estaban interrelacionadas en la atmósfera pagana, sin darse puramente la primera sin la segunda. ¿Bastó alguna vez la filiación natural entre

1. *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), Trotta, Madrid 2005, que cubría las Actas de las I y II Jornadas de Estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana.

hombres? ¿Era habitual que una misma persona se hiciera acreedora, por varios títulos, de varias filiaciones? Por último, la disertación sobre el concepto filosófico de época imperial de *voluntad* (Alesse) y sus implicaciones en la generación (filiación) del cosmos, denuncia semejanzas con postulados cristianos y, simultáneamente, subraya por contraste lo más genuino y específico de la *voluntas* divina, libre y soberana por encima de toda ley natural, pensada por los cristianos.

Por lo que toca a la *religión de Israel*, tras haber explorado en los dos años primeros figuras como la de Filón alejandrino, analizado perspectivas veterotestamentarias o discurrido sobre las corrientes representadas por Qumrán o el rabinismo, restaba sin estudiar las variadas *representaciones mesiánicas* registradas en las distintas corrientes judías (Lichtenberger). Tal trabajo confirma la importancia que tuvo la exégesis de determinados pasos escriturísticos (como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1ss; Dt 33, 8-11; Sal 110...) de cara a comprender el significado cristiano de la «filiación divina» o también de la «filiación davídica» del Mesías esperado por Israel.

Por último, en la sección acerca de los *orígenes del cristianismo*, nos topamos con un documento como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (Hollander) de discutidísimo origen (si judío o cristiano), y cuyo análisis revela una vez más la rica gama de significados que entre judíos y cristianos albergaban expresiones como la de *hijo de Dios, sumo sacerdote*, aplicadas al descendiente de Leví, al descendiente de Judá. Continúa un análisis que rastrea el trasfondo judío que se esconde en 1 Jn 3, 12 acerca de la *filiación diabólica* de Caín (Dochhorn), algo que encontrará un particular impulso más tarde en la tradición johánica cristiana, consolidándose como el prototipo del *hereje*. La primitiva tradición cristiana de *logia* de Jesús cristalizó, gracias a un proceso que no siempre resulta fácil de discernir, en los escritos que conocemos como *evangelios*. Esta vez repasamos lo concerniente a la *filiación* (en general, de Cristo) en: el Evangelio de *Marcos* (Pérez Herrero), donde el título *Hijo de Dios*, exclusivo de Cristo, alcanza su máxima expresión en el acontecimiento de la *muerte* en cruz; el Evangelio de *Tomás* (Trevijano), que muestra singularmente la derivación gnóstica de muchos de los títulos de filiación judíos y «canónicos», así como la preferencia más característica por otros como *Hijo del Viviente* y postula como marco ideal hermenéutico de dicho evangelio un contexto gnóstico, al estilo del de Valentín o las futuras sectas de Bardesanes o Mani, es decir, algo más que un genérico cristianismo protognóstico sapiencial; el Evangelio de *Mateo* (Sánchez Navarro), que subraya el vínculo filial de Cristo con el Antiguo Testamento, Abraham, David y abre a una perspectiva de filiación divina, gracias, entre otras cosas, a una exégesis cristológica de los pasos del *Siervo* de Isaías; el Evangelio de *Juan* (Muñoz León), donde la expresión *Hijo de Dios* culmina —en numerosos lugares y también al final del evangelio— una presentación de Jesucristo interesada en la condición divina y

preexistente del Verbo encarnado. La sugerente contribución sobre *Gálatas* (Esler) denuncia toda la audacia de la argumentación paulina, sólo comprensible en el contexto cultural de su tiempo y, en particular, de la comunidad de Galacia, y ofrece la conexión íntima entre los envíos del *Hijo* y del *Espíritu* que afirman la identidad *filial* del bautizado, judío o griego, que clama *¡Abba, Padre!*

Salimos del marco estrictamente neotestamentario con el estudio acerca de la *Comparación V* de Hermas (Aroztegui), que examina y lleva adelante con éxito una vieja intuición del padre Orbe, según la cual los «dos hijos» de la comparación han de entenderse como el *Espíritu Santo* (Cristo, que se encarna) y la *carne* de Jesús (Cristo, que se bautiza), que comienzan a vivir en *comunión* su filiación y ministerio público a partir del Jordán. Como es sabido, el comienzo conoció (¿y cuándo no fue así?) muchos *cristianismos*, no siempre fáciles de describir ni antes ni ahora, en los que las fronteras de ortodoxia y heterodoxia no estuvieron siempre claramente delimitadas. Es el caso de las tradiciones *judeocristianas*. La ponencia dedicada a estas sectas (Jones), en el presente volumen, se centra en los llamados *elchasaitas* (y en su radio de influencia, como los *Viajes de Pedro*, subyacente a las *Homilias Pseudoclementinas*) y se inclina por concluir el uso no específicamente heterodoxo de las distintas tradiciones de filiación en el dominio del Cristo *preexistente*.

A falta de que se den las condiciones para una síntesis postharnaciana de *Marción*, urge continuar, hasta dónde se nos permita, con un minucioso análisis e intento de reconstrucción del sistema marcionita, al que no se le puede hurtar su parte de coherencia. Este principio guía la exposición hecha sobre Marción (Norelli) y su interpretación de varios pasajes cristológicos y antropológicos (Col 1, 15-19; Flp 2, 6-8; Ga 4, 21-26; 1 Co 4, 15; Ga 4, 5b-6) que evidencian la intervención sobre el texto así como la interpretación que el del Ponto hizo, dejando ver la incompatibilidad radical entre las dos esferas (la del Dios bueno y la del Creador), que generan, a su vez, sus respectivas filiaciones (la del Evangelio del Hijo totalmente gratuita predicada por el Apóstol; y la del yugo de la Ley, predicada por la parte católica). Finalmente, se continúa el examen de la doctrina valentiniana de la filiación (iniciada con su capítulo antropológico en el volumen anterior) con un examen de dos pasos cristológicos de Ptolomeo y Teódoto (Navascués), que han de insertarse en la tradición valentiniana de interpretación johánica. Curiosamente, las claves de comprensión de títulos típicamente johánicos —como *Unigénito* (único capaz de comprender por su *inmanencia*) o *Hijo* (único capaz de salvar por su *economía*)— que encontraremos en autores posteriores y tan lejanos de los presupuestos gnósticos —como Hipólito— nos las brindan, cada uno con sus propios perfiles, estos dos maestros, discípulos de Valentín.

En fin, Dios quiera que sigamos avanzando en esta empresa, en la que no habríamos podido dar los primeros pasos y mantenernos en cami-

no sin la ayuda prestada tanto por la Archidiócesis de Madrid como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Asimismo, es menester agradecer a la Facultad de Teología San Dámaso las facilidades ofrecidas a la hora de realizar las *Jornadas*.

El deseo de ser breve en esta presentación no me impedirá recordar a quienes este libro debe mucho. *Imprimis*, a J. J. Ayán, hasta hace bien poco director del Instituto San Justino y primer promotor de las *Jornadas*, y a M. Aroztegui, amigos y colaboradores; a Marta Soto y Carmen Gutiérrez por su labor inestimable de organización de las *Jornadas* y de preparación del libro llevada discretamente en la secretaría del Instituto; a los profesores del Instituto, Pilar Leganés, Pilar González, Jacinto González, Manuel Crespo, siempre disponibles; a la profesora Irene Szumlakowski, a los doctorandos Jesús M. Santiago y Andrés Sáez y a los alumnos Alfonso Díez, Jesús García de León, Jesús Silva y Pablo Escrivá de Romaní, por su ayuda generosa en la traducción y en los diversos trabajos que implica la celebración de las *Jornadas* y la publicación de las mismas.

De modo particular, aprovechamos la ocasión todos los que pertenecemos al Instituto para rendir con gusto agradecimiento a quien fue nuestro pastor, maestro y amigo: Eugenio Romero Pose (†), obispo auxiliar de Madrid, el cual, desde el comienzo de esta aventura en 2003, permaneció a nuestro lado aconsejando, animando y presidiendo las sucesivas *Jornadas*. Quien vivió con la unción del *hijo*, descansa ahora custodiado en la tierra, entre las manos del Padre.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AnGr	Analecta Gregoriana
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
Aug	Augustinianum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BK	Bibel und Kirche
BZNW	Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
EE	Estudios Eclesiásticos
EJ	Encyclopaedia Judaica
EstBib	Estudios bíblicos
FuP	Fuentes patristicas
FuP. Est.	Fuentes patristicas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Greg	Gregorianum
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JECS	Journal of Early Christian Studies
JR	Journal of Religion
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KEKNT.S	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NT.S	Novum Testamentum. Supplementum
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia graeca (Migne)
PL	Patrologia latina (Migne)
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RdQ	Revue de Qumrân
RET	Revista española de teología
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RivB	Rivista biblica
RSF	Rivista di storia della filosofia
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
Salm	Salmanticensis
SBL.TT	Society of Biblical Literature. Text and Translations
SC	Sources chrétiennes
SPB	Studia Post-Biblica
SSN	Studia Semitica Neerlandica
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. Von Arnim, 4 vols.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VC	Vigiliae Christianae
VC.S	Vigiliae Christianae. Supplementum
VetCh	Vetera Christianorum
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

RELIGIÓN DE ISRAEL

EL MESÍAS COMO HIJO DE DIOS EN LA SABIDURÍA Y LA APOCALÍPTICA

Hermann Lichtenberger

Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Alemania)

I. INTRODUCCIÓN

Hoy en día es indiscutido que para la formación de la cristología neotestamentaria las representaciones mesiánicas, tal y como nos salen al encuentro en el judaísmo temprano, son fundamentales. Para títulos cristológicos como «mesías», «Hijo de David», «Hijo del Hombre», este consenso fue fácil de obtener; para «Hijo de Dios», desde el tiempo de la Escuela de la Historia de las Religiones hasta las últimas décadas, la derivación greco-helenística ha sido muy importante. Sin duda eran bien conocidas las expresiones acerca del «Hijo de Dios» en referencia a Israel o al rey del Antiguo Testamento, pero sin embargo la falta de utilización del título «Hijo de Dios» en sentido mesiánico antes del tiempo neotestamentario impedía aceptar también aquí de manera decidida una tradición veterotestamentaria-judía¹.

A causa del descubrimiento de Qumrán ha sobrevenido aquí una situación completamente nueva: el florilegio publicado en 1958² (4Q174) refiere 2 S 7, 14 «Yo seré para él padre, y él será para mí hijo» al «Retoño de David».

Ahora por segunda vez³ han vuelto los textos mesiánicos del descubrimiento de Qumrán al centro de interés, por cuanto que no sólo se han divulgado textos del «mesías», sino también textos del «Hijo de Dios» hasta ahora desconocidos.

1. Ver M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975.

2. J. M. Allegro, «Fragments of a Qumram Scroll of Eschatological Midrashim»: JBL 77 (1958) 350-354.

3. Fundamental para la primera fase A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán* (SSN 3), Assen 1957.

1) Ya uno de los primeros textos completamente divulgados, 1QS⁴, habla «del mesías de Aarón y de Israel» (1QS 9, 22) y documenta, de un modo sorprendente y al mismo tiempo sugestivo, una doble expectación mesiánica, una sacerdotal y una real.

2) En el curso de la plena accesibilidad del descubrimiento completo de Qumrán desde 1991 han sido divulgados numerosos textos que hacen aparecer una imagen todavía más llena de color y diversa. A semejanza de los primeros textos en los tempranos años cincuenta, algunos de ellos son fuertemente discutidos, y eso tanto en su interpretación como también en su encasillamiento en la expectativa mesiánica judía y la cristología cristiana primitiva⁵.

Anticipadamente se puede constatar: los descubrimientos de Qumrán representan los casi clásicos tipos básicos del *munus triplex*⁶ (aun cuando algunos textos entre otros, debido a su estado fragmentario, sólo pueden ser clasificados con dificultad): rey, sacerdote, profeta.

Antes de entrar en nuestra presentación del tema, se suscita una cuestión discutida de forma polémica: ¿cuándo podemos hablar de un texto mesiánico, de una figura mesiánica?

Se oponen dos tipos básicos, y para ambos pueden aducirse en cada caso buenos argumentos:

1) Sólo podemos hablar de «mesías» (etc.) cuando aparecen *māšīah* resp. *Meših'a* o traducciones equivalentes (χριστός, unctus)⁷.

2) Frente a ello una definición más general está orientada al carácter escatológico: «Es mejor reservar el término inglés 'messiah' para figuras que desempeñan papeles importantes en la esperanza futura del pueblo»⁸.

4. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, II, New Haven 1951.

5. Fundamental ahora J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriften von Qumran*, (WUNT 104), Tübingen 1998; presenta el estado de la investigación J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger y G. S. Oegema (eds.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998; S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin 2000, lo vi después de la terminación del manuscrito.

6. Así también la estructura de Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5).

7. Así la posición de J. A. Fitzmyer; expresado con precisión en su interpretación de 4Q246: «Por tanto sigo cuestionando la importación del mesianismo a la interpretación de este texto [scil. 4Q246], y continúo insistiendo en que hasta ahora no hay nada en el Antiguo Testamento o en la tradición judía palestina precristiana que conocemos para mostrar que 'Hijo de Dios' tenía connotación mesiánica. Consecuentemente, considero que este texto apocalíptico habla con seguridad de un soberano judío venidero, quizá un miembro de la dinastía asmonea, el cual es un sucesor del trono davídico, pero que no es imaginado como un Mesías», J. A. Fitzmyer, «4Q246: "The 'Son of God' Document from Qumran"»: Bib 74 (1993) 153-174, aquí 173ss; ver también J. H. Charlesworth, «Challenging the *Consensus Communis* Regarding Qumran Messianism (1QS, 4QS MSS)», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 120-134, aquí 124 n. 19.

8. Así la posición de J. J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 12ss; ver además Íd., 'Messianic Expectation', *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997, 71-90; Íd., «'He Shall not Judge by What His Eyes See': Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls»: DSD 2 (1995) 145-164; 146:

Se propone una definición más general de esta índole, referida a la escatología, pues *māšiah* también puede ser referido, por ejemplo, a figuras proféticas. Por otra parte, en perspectiva escatológica «mesías» nos sale al encuentro de distinto modo: ya señalamos rey, sacerdote y profeta.

Todavía debería hacerse una observación previa: los textos de Qumrán ciertamente nos ofrecen una mirada insospechada e inesperadamente rica de las expectativas mesiánicas del judaísmo entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C., pero no podemos decir con seguridad, cómo de representativa o mejor dicho extendida es la imagen aquí obtenida.

Sin embargo dos perspectivas nos hacen tener mayor seguridad:

1) Los textos genuinamente qumrán-esénicos están relacionados con textos no qumránicos⁹;

2) Una parte de los textos mesiánicos de los descubrimientos de Qumrán son no-esénicos o mejor dicho pre-esénicos¹⁰ (para los textos arameos esto probablemente vale en todos los casos), es decir, la comunidad qumrán-esénica no era la autora, sino la bibliotecaria de estos textos. Hasta qué punto era también lectora, no lo podemos decir con seguridad, ni siquiera allí donde se han conservado varios ejemplares. Eso significa que podemos contar con una difusión de las expectativas mesiánicas más amplia de la que tenía lugar según la antigua hipótesis, ampliamente superada, de que la comunidad qumrán-esénica había sido un grupo cerrado en sí mismo («secta»)¹¹.

El hallazgo de los descubrimientos de Qumrán sale todavía más a la luz si tenemos presente que para el tiempo anterior al 70 d.C. en los apócrifos y pseudoepigráficos sólo pueden ser documentados muy pocos pasajes mesiánicos precisos¹², el más seguro y expresivo en PsSal 17 y 18 acerca de un mesías real o mejor dicho rey mesiánico, acerca de cuyo tiempo se dice: «Dichoso quien viva en aquellos días, para ver las buenas obras del Señor, que él manifestará a la generación venidera» (19, 6). La invocación de las citas de TestLevi y Hen.et 37-71 es problemática, dada su discutida datación; podemos datar con seguridad antes del 70 d.C. el sugestivo texto *De praemiis et poenis* 165s., también singular en Filón,

«Por ‘mesías’ quiero decir un agente de Dios en el final de los tiempos, de quien se dice en algún lugar en la literatura que está ungido, pero que no es necesariamente llamado ‘mesías’ en cada pasaje». Cf. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 17.

9. Ver al respecto en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism* (ver n. 5), las contribuciones de H. Lichtenberger, «Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period», 9-20, y J. H. Charlesworth, «Messianology in the Biblical Pseudepigrapha», 21-52.

10. Ver la discusión sobre los distintos textos en Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), y *passim*; sobre los criterios para textos genuinamente esénicos ver A. Lange, «Qumran. 1. Die Textfunde von Qumran», en A. Lange-H. Lichtenberger, «Qumran», TRE 28 (1997), 45-78, aquí 46.

11. Por eso el engañoso concepto «Escrito sectario» ya no debería emplearse para *Serek hay-yahad*.

12. Al respecto Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), 21-52.

donde el título de mesías no es nombrado¹³, pero claramente se traza una figura mesiánica, que trae para Israel el tiempo de la salvación, pero para los enemigos castigo y juicio.

«Cuando ellos hayan obtenido la tan inesperada libertad, los antes dispersados en Hellas y en tierra bárbara, en las islas y en los continentes, se elevarán de golpe y desde todos los lados se apresurarán a un lugar a ellos indicado, conducidos por una aparición divina, sobrehumana, que es para los otros invisible y sólo visible para los que han vuelto a ser salvados»¹⁴.

Sin embargo, debemos incluir en el cuadro de conjunto realizaciones de representaciones mesiánico-proféticas que pertenecen al tiempo de antes y en torno al 70 d.C.¹⁵:

1) Josefo refiere que después de la caída de Jerusalén, muchos de los sicarios han huido a Egipto, donde continúan su resistencia y su lucha contra el dominio romano y los colaboracionistas. En este contexto menciona una figura profética (-mesiánica), Jonatán, un tejedor:

«Entretanto se extendió la locura de los sicarios realmente como una enfermedad por las ciudades de Cirene. Es que había venido allí un cierto Jonatán, un hombre muy malo (πονηρότατος ἄνθρωπος), tejedor de oficio. Indujo a no pocos de entre los pobres (οὐκ ὀλίγους τῶν ἀπόρων) a seguirle. Con la promesa de mostrarles milagros y fenómenos (σημεῖα καὶ φάσματα) los sacó al desierto».

Jonatán parece haberse arrogado el papel de un *Moisés redivivus*: supuestamente un nuevo éxodo por el desierto acompañado de signos y milagros traería la redención (Fl. Josefo, *Bel. Jud.* VII, 437-442)¹⁶.

Sabemos además de toda una serie de tales figuras profético-mesiánicas que formaron o atrajeron en torno a sí un grupo de gente que habría sido parecido al grupo en torno a Jonatán. Llamemos la atención sobre algunos más:

2) El profeta judío mesiánico Theudas (después del 44 bajo Fadus; cf. Hch 5, 36), condujo un gran número de partidarios hasta el valle del Jordán con la promesa de que las aguas del río se partirían milagrosamente como cuando el paso de Josué (Jos 3; Fl. Josefo, *Antiq.* XX, 97). Supuestamente quería conducir como un *Moisés redivivus* a sus partidarios al desierto de la Transjordania, para introducir con este Éxodo el tiempo mesiánico (cf. Mt 24, 23-26).

3) Otra de estas figuras apocalíptico-escatológicas fue el llamado Egipcio (cf. Hch 21, 38), que llamó a sus partidarios al monte de los Olivos con la promesa de que a su mandato las murallas de Jerusalén se desplomarían —como antaño en Jericó— y podrían instalarse en la ciudad (Fl. Josefo, *Antiq.* XX, 169-172).

13. Por eso y porque no está en los apócrifos y pseudoepigráficos de Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), no mencionado.

14. Traducción al alemán [N. del T.], citada según L. Cohn, *Ueber Belohnungen und Strafen*, en L. Cohn *et alii*, *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, II, Berlin ²1962, 379-426.

15. Ver para lo siguiente M. Hengel, «Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der 'jüdisch-hellenistischen Diaspora'. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr.», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 655-686; D. R. Schwartz, «Temple and Desert: On Religion and State in Second Temple Period Judaea», en Íd., *Studies in the Jewish Background of Christianity*, (WUNT 60), Tübingen 1992, 29-56.

16. Ver M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, (AGJU 1), Leiden ²1976, 239.

4) En la tradición del profeta como Moisés (Dt 18, 15) se sitúa un samaritano del cual Josefo en *Antiq.* 18, 85, hablando del tiempo de Pilato (ca 36 d.C.), refiere:

«Tampoco el pueblo de los samaritanos quedó libre de motines. Los congregó un hombre a quien las mentiras no le importaban nada y que todo lo urdía astutamente para obtener el favor de las masas; y les mandó que fueran con él al monte Garizim, el cual es para ellos el más santo de (todos) los montes y les aseguró que a los que vinieran con él les mostraría los vasos sagrados allí enterrados después de que Moisés los hubiera llevado allí».

5) Simon bar Giora «se aparece» con una vestidura blanca y con un manto púrpura en el lugar en el que había estado el Templo, iquizá para presentarse como Mesías real! (Fl. Josefo, *Bel. Jud.* VII, 29).

6) Finalmente, la Primera Guerra Judía parece haber recibido el último impulso a causa de una profecía¹⁷. Tácito y Suetonio confirman a Josefo acerca de que había una antigua profecía en las «escrituras sacerdotales» de que el dominio del mundo se obtendría desde Judea (Tácito, *Historiae* V, 13, 2). Sin embargo, esta profecía debería ser referida, según Tácito, a Vespasiano y Tito. Probablemente se trata de la profecía de Balaam (Nm 24, 17)¹⁸.

Fl. Josefo, *Bel. Jud.* VI, 312ss: «Pero lo que más los aguijoneó para la guerra fue una profecía ambigua, que se encontraba igualmente en las sagradas escrituras, de que en aquel tiempo uno de su tierra dominaría sobre la tierra habitada. Esto lo referían ellos a uno de su pueblo, y muchos sabios se engañaron en su juicio. El oráculo denota mas bien la soberanía de Vespasiano, que fue proclamado emperador en Judea»¹⁹.

De vuelta a los apócrifos y pseudoepigráficos del Antiguo Testamento. Según la presentación de J. H. Charlesworth²⁰, en los 65 escritos de la obra de traducción por él editada, sólo en cinco textos judíos se encuentra el concepto «mesías, el ungido, cristo» u otros (PsSal, syrBar, 4Esdras, Hen.et 37-71, 3Henoc)²¹, de los cuales sólo son seguro de antes del 70 los PsSal. Este descubrimiento es llamativo y necesitaría ex-

17. Hengel, *Zeloten* (ver n. 16), 243-246.

18. No de Dn 7, 13s.; ver Hengel, *Zeloten* (ver n. 16), 243-246.

19. Traducción al alemán [N. del T.]: O. Michel, O. Bauernfeind (eds.), *Flavius Josephus, De bello Iudaico - Der Jüdische Krieg. Griechisch und deutsch*, 3 vols., München 1959-1969; cf. Suetonio, *Vespasianus* IV, 5: «En todo oriente se había extendido la antigua y pertinaz opinión, de que había sido predicho en los oráculos divinos que en este tiempo gente de Judea se apoderaría del dominio. Esto —como posteriormente se aclaró, una profecía acerca del emperador romano—, lo refirieron los judíos a sí mismos y se sublevaron», texto latino en C. *Suetoni Tranquilli opera*, Vol. 1: *De vita Caesarum libri VIII*, ed. M. Ihm, Leipzig 1908, ND Stuttgart / Leipzig 1997.

20. Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), 50-52.

21. SyrBar y 4 Esdras hay que situarlos en torno a 100 d.C.; en su datación de las parábolas en el período inicial del dominio de Herodes (37-20 a.C.), Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), 40s., me parece demasiado confiado. La inclusión de 3 Henoc es todavía más problemática: ya la atribución a Rabbi Ismael (muerto el 132 d.C.) debería precavernos para suponer en él tradiciones anteriores al 70, incluso cuando partes aisladas pudieran ser anteriores a Rabbi Ismael. Del hecho de que 3 Henoc ha tomado algún material de Babilí, hay que concluir con P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», en J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* I, Garden City 1983, 223-315, aquí 229: «entonces la redacción final apenas puede ser anterior al siglo v d.C. [...] una datación para su redacción final en el quinto o sexto siglo d.C. no puede estar lejos de la verdad».

plicación; en especial también por qué el título de mesías no aparece en obras como *Vitae Prophetarum* y el *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Otros textos como los Jubileos, el Testamento de Moisés, Test XII Patr y las Sibilas judías contienen ciertamente pasajes «mesiánicos», pero no emplean «mesías» (resp. equivalentes lingüísticos). Por otro lado, no debe excluirse —es más bien probable— que también textos posteriores contengan tradiciones del mesías que se retrotraen al tiempo anterior al 70; aquí hay que nombrar en primera línea textos como 4Esdras y syrBar, los cuales se han originado en tiempo relativamente próximo al 70 (ca. 100). También podría aproximarse a un tiempo próximo la oración de las 18 peticiones.

En conjunto queda el sorprendente resultado de que en textos judíos del tiempo helenístico-romano (apócrifos y pseudoepigráficos) antes del 70 d.C. «mesías» o equivalentes lingüísticos son documentados sólo aisladamente. Su contribución a la investigación del surgimiento del título neotestamentario de Cristo fue consecuentemente modesta; más importantes que mesías-christos eran, por ejemplo, el título de Hijo del Hombre (Dan, Hen.et) o la tradición del Hijo de David.

El resultado cambió de golpe con la divulgación de los primeros textos de Qumrán, con los testimonios de 1QS 9, 11 y 1QSa (2, 12.14.20). Se añaden las ocurrencias, desconcertantes y hasta entonces apenas consideradas, en CD (2, 12; 6, 1; 12, 23²²; 14, 29; 19, 10; 20, 1). La concordancia de Kuhn²³ registra además tres (1QM 11, 7; 1Q30 1, 2; 4QPB3) o mejor dicho cuatro (6Q D 3, 4) testimonios del mesías más.

En especial 1QS 9, 11 («hasta que el profeta venga y los mesías de Aarón y de Israel»), juntamente con los ya conocidos pasajes de CD condujeron a la elaboración de una teoría de dos mesías, la cual fue considerada determinante para la comunidad de Qumrán. Es característico, por ejemplo, K. G. Kuhn en RGG³ (1961): «Como figuras de salvación [...] la comunidad esénica espera no sólo al mesías de la tribu de David, como el judaísmo restante, sino tres personajes de salvación: el profeta (cf. Dt 18, 15), el ‘mesías de Aarón’, el sumo sacerdote ungido escatológico y el ‘mesías de Israel’, el rey escatológico de la tribu de Judá, el descendiente de David»²⁴.

Hoy la imagen se puede trazar de forma más diferenciada; el fundamento para ello es, no en último lugar, el aumento del material por la

22. Estado de las publicaciones en 1959/60: K. G. Kuhn en colaboración con A.-M. Denis *et alii*, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960.

23. Para CD ver el punto de vista tradicional en Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen* (ver n. 3), 78, según el cual en CD 12, 23; 19, 11; 20, 1 «משיח» debe ser entendido como una corrección secundaria de copistas medievales, que ya no han entendido el plural».

24. K. G. Kuhn, «Qumran», RGG³, V, 740-756, aquí 747; ver especialmente Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen* (ver n. 3), 75-89 (1QS 9, 9-11); las referencias historizantes del profeta al maestro de justicia y del Mesías de Aarón a Elías (= Juan el Bautista) no pueden ser mantenidas (op. cit. 86-89).

divulgación (completa) del descubrimiento. Así, ahora sabemos que el fragmento QS 9, 11, importante justo para la doctrina de los dos mesías, no está contenido en todos los manuscritos *Serek hay-yahad*²⁵. J. Zimmerman²⁶ cuenta aproximadamente 29 testimonios de *masiah*; de forma parecida M. G. Abegg/C. A. Evans: «Unos treinta textos hablan de personajes ungidos»²⁷, que a grandes rasgos son entonces clasificados y cuantificados: más o menos la mitad se refieren a un mesías político dentro de la tradición de David; la mayoría de los otros textos aluden a profetas (entre ellos también 4Q521), unos pocos se refieren a sacerdotes, uno a Moisés. Este aumento de la base del hallazgo para «mesías» da lugar a una imagen más diferenciada de las expectativas mesiánicas en el tiempo del segundo templo. Es todavía más variada si incluimos conceptos como «retoño de David», «príncipe de la comunidad», «elegido de Dios», «Hijo (de Dios)» y «mensajero de la alegría»²⁸. De qué manera son mesiánicas estas figuras, incluso cuando no son denominadas «mesías», debe ser determinado en cada caso.

II. FIGURAS APOCALÍPTICAS EN LA EXPECTATIVA DE LA COMUNIDAD DE QUMRÁN

1. *El profeta y los mesías de Aarón e Israel*

Estas tres figuras escatológicas están unidas en las disposiciones para la comunidad de 1QS 9, 10-11: los «hombres de la santidad, que caminan en la perfección», deben ser juzgados según las disposiciones precedentes, por las cuales han sido disciplinados los hombres de la comunidad al principio, «[...] hasta que vengan el profeta y los ungidos de Aarón e Israel»: «עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל». El profeta es ciertamente el «profeta como Moisés» según Dt 18, 15 (cf. 4QTest), los dos mesías de Aarón e Israel derivan de Za 4, 14; los dos «hijos del aceite» (בני היצחור); cf. 4Q254 4, 2.

Las tradiciones y funciones con ellos conectadas surgen de la propia comunidad, sobre todo de la anteposición del mesías sacerdotal (mesías de Aarón) por delante del mesías de Israel, el mesías terrenal resp. laico. A ello le corresponde la anteposición del sumo sacerdote escatológico por delante del mesías de Israel en el banquete escatológico en 1QSa 2, 18ss:

25. Charlesworth, «Challenging» (ver n. 7), 123: «Un fragmento muy importante de la Cueva IV, 4QS MS E, no contiene el célebre *locus classicus* sobre el mesianismo de Qumrán; no contiene la sección en la cual hallamos la cláusula «עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל». Ver P. Alexander, G. Vermes, *Qumran Cave 4*, XIX, (DJD XXVI), Oxford 1998, 148.

26. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 15.

27. M. G. Abegg, C. A. Evans, «Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema, *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 191-203, aquí 191.

28. Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 194-203.

«(el sacerdote, es decir, el mesías sacerdotal) debe extender la mano hacia el pan en primer lugar, y después debe extender su mano hacia el pan el mesías de Israel». Las tres figuras aparecen de nuevo en 4Q175 (Test), un texto en el que son citados textos mesiánicos básicos del Pentateuco juntamente con la expectativa de tres figuras escatológicas, a saber, el profeta como Moisés (Dt 18, 18-19), el mesías de Israel (estrella de Jacob, Nm 24, 15-17) y el sumo sacerdote escatológico, el mesías sacerdotal. Las tres presentan funciones judiciales y muestran así su rol en las expectativas escatológicas de la comunidad.

Los dos mesías de Aarón e Israel aparecen también en el Documento de Damasco (CD 12, 23-13, 1; 14, 10; 19, 10s.: משיח אהרון וישראל; y 20, 1: משיח מאהרון ומישראל), donde משיח puede referirse también a dos figuras; CD 14, 18s.: las disposiciones para la vida en campamentos rigen en este tiempo de sacrilegio (קץ הרשעה) hasta la aparición de los mesías de Aarón e Israel (עד עמוד משיח אהרון וישראל); cf. 14, 18s.; su función judicial es desarrollada en CD 19, 10: «Éstos (a saber, los pobres del rebaño [Za 11, 11]) serán salvados en el tiempo de la tribulación, pero los demás serán entregados a la espada, cuando venga el ungido de Aarón e Israel».

La aparición de los dos mesías de Aarón e Israel se manifiesta como acontecimiento final: «Asimismo todos los hombres que hayan entrado en la nueva alianza en la tierra de Damasco, pero hayan abandonado y se hayan desviado del pozo del agua viva, no serán contados para la reunión del pueblo, y en su registro no serán inscritos desde el día en que fue arrebatado el maestro de la comunidad hasta la aparición del ungido de Aarón e Israel» (19, 33-20, 1).

2. Representaciones reales-señoriales del mesías

a) El «retoño de David»²⁹

Según 4Q174 (Flor) 1-3, I, 11, 2 S 7, 11-14 habla del «retoño de David»³⁰ (צמח דויד), el cual al final de los días aparecerá en Sión juntamente con el «dispensador de la Torá» (דירש התורה) escatológico. En 4Q252 (PatrBend), Fragma. 1, V, 3-4, se encuentra también una figura acompañante para los «ungidos de la justicia» (משיח הצדק), la cual junto a/con los hombres del Yahad ha custodiado la Torá³¹.

29. Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 197s.: 5 testimonios; se deriva de Jr 23, 5 (cf. 33, 15) en conexión con Za 6, 12; 3, 8; Is 11, 1.

30. Para el «retoño de David» ver la 15.^a Beracha de la 18.^a petición: «Al retoño de David (דויד), tu siervo, hazlo retoñar deprisa, y sea su cuerno elevado por tu obra de liberación. Pues todo el día esperamos en la liberación por medio de ti. Bendito tú, oh Señor, que haces retoñar el cuerno de la liberación».

31. Si 4Q479 (Text Mentioning Descendants of David), (DJD XVII), 297-299, es o no «mesiánico» debe quedar indeciso, dados los pocos restos conservados.

b) El «Ungido de la justicia», el «Retoño de David» 4Q252 (PatrBend), Fragm. 1, V, 3-4³².

c) El «Dispensador de la Torá»

Como ya se sabía por 4Q174 (Flor) 1, 3, I, 11, el «dispensador de la Torá» (דִּירֵשׁ הַתּוֹרָה) es una figura escatológica. Eso queda todavía más claro si en CD 7, 18s. el «dispensador de la Torá», partiendo primero de Am 5, 26 (naturalmente el término no es citado), es interpretado como la «estrella de Jacob» (Nm 24, 17). Este viene, en exégesis de Nm 24, 17 (הַשִּׁבְטָה), con el «príncipe de toda la comunidad» (נְשִׂיא כָּל הָעֵדָה).

d) El «Príncipe de la comunidad»³³

El «príncipe de la comunidad» consumará el juicio (CD 7, 20-8, 3). En las bendiciones escatológicas de 1QSb se transmite un formulario de bendición completo para el «príncipe de la comunidad», el cual tiene todos los rasgos de un mesías davídico real (1QSb 5, 20-29)³⁴. Es de la mayor importancia, pero también sumamente discutido, el texto 4Q285³⁵ (4Q*Serek ham-milhamah*)³⁶. En primer lugar se encuentra en el fragmento 7, l. 1-2 una cita de Is 10, 34-11, 1; l.3 empieza tras una laguna: «el retoño de David (צִמְחַ דָּוִד), y ellos juzgarán sobre [...]»; l.4 dice así [דָּוִד צִמְחַ הָעֵדָה נְשִׂיא הָעֵדָה]: «y se le mata a él, el príncipe de la comunidad, el reto[ño de David...]³⁷. Que el «príncipe de la comunidad» es el que mata, no el que es matado, se infiere de Is 11, 4 («él mata al sacrílego con el aliento de su boca»), la tradición de la muerte del rebelde enemigo³⁸ y la índole global del texto, que presupone un tiempo de bendición³⁹.

32. Ver *supra*; interpretación de Gn 49, 10 como: «Pues a él y a su descendencia ha sido dada la alianza del reinado de su pueblo por generaciones eternas».

33. Ver testimonios en Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 194-197 (diez «testimonios mesiánicos», además hay otros cuatro).

34. Es cuestionable si en 1QM 5, 1 (נְשִׂיא כּוֹל הָעֵדָה) y 3, 16 (שֵׁם הַנְּשִׂיא) se alude a la misma figura escatológica.

35. Edición: P. Alexander, G. Vermes, «4Q285. 4Q*Sefer ha-Milhamah*», en *Qumran Cave 4*, XXVI, (DJD XXXVI), Oxford 2000, 228-246; ver el manuscrito paralelo 11Q14.

36. Ver al respecto Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 86; Alexander, Vermes, «4Q285» (ver n. 35), 240.

37. Para la discusión de la forma gramatical del verbo ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 86; Alexander, Vermes, «4Q285» (ver n. 35), 240.

38. Cf. SyrBar 39f (ver Zimmermann, *Messianische Texte* [ver n. 5], 86).

39. Ver 4Q285, col. I = 11Q14 (Ber).

e) El «Hijo de Dios»⁴⁰

Acerca de las discusiones en torno al texto sumamente controvertido en su interpretación 4Q246⁴¹, sobre si la adecuada es una interpretación mesiánica⁴², no-mesiánica⁴³, angelológica⁴⁴ o colectiva⁴⁵, casi se olvidó que hay un texto del «Hijo de Dios» inequívocamente mesiánico, 4Q174 (Flor) 1-3, I, 11, donde 2 S 7, 14 («Yo seré para él Padre, y él será para mí Hijo») se refiere al «retoño de David» [ver *supra* en a)]⁴⁶.

4Q174 es un testimonio inequívoco de que el título «Hijo de Dios» podía ser entendido mesiánicamente. Esto abre también la mirada hacia una interpretación mesiánica de 4Q246. Ahí no es sin más reconocible si se trata de una pretensión arrogante del anticristo⁴⁷, o si en realidad

40. Testimonios en Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 199-201, aquí 200. Para 4Q369 1, II, 6 ver C. A. Evansver, «Are the 'Son' Textes at Qumran 'Messianic'? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 135-153.

41. Edición E. Puech, «4Q246. 4QApocryphe de Daniel ar», en *Qumran Cave 4*, XVII, (DJD XXII), Oxford 1996, 165-184; ver Íd., «Some Remarks on 4Q246 and 4Q251 and Qumran Messianism», en D. W. Parry, E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovation, New Texts, and Reformulated Issues* (StTDJ 30), Leiden 1999, 545-565. Para las distintas interpretaciones ver por último Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 154-164; Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 153-158; Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 199s.

42. La interpretación mesiánica es la predominante, con lo cual aquí hay que distinguir si en el «Hijo de Dios» se contempla una figura de salvación o de calamidad.

43. Según J. A. Fitzmyer el «Hijo de Dios» es ciertamente una figura real de relieve («un soberano judío venidero, quizá un miembro de la dinastía asmonea, el cual es un sucesor del trono davídico»), pero no un Mesías; Fitzmyer, «4Q246» (ver n. 7), 173s.

44. Su principal representante es F. García Martínez, «The Eschatological Figure of 4Q246», en Íd., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (StTDJ 9), Leiden 1992, 162-179. Él lo refiere a Melquisedec. Ver también Íd., «Messianische Erwartungen in den Qumranschriften», en W. Breuning (ed.), *Der Messias*, (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 171-208. Reservado hacia la interpretación angelológica es Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 161-163.

45. Sugerido por M. Hengel ya tempranamente; M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 71: «Tampoco la interpretación colectiva referida al pueblo judío, a semejanza del Hijo del Hombre en Dn 7, 13, está del todo excluida». Al respecto Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 161: «En el texto de Qumrán una interpretación colectiva no es imposible, pero sin embargo parece improbable», pues no hay ningún paralelo en el cual el pueblo como colectividad juzga a la tierra y sólo unos pocos en los cuales el pueblo de Israel recibe el tratamiento de «Hijo de Dios».

46. Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 164: «La afirmación [scil. de Fitzmyer] de que 'Hijo de Dios' no tiene significado mesiánico en ningún texto de Qumrán pasa por alto la clara evidencia del Florilegio (4Q174)». *Ibid.*: «Dado que la rama es llamada explícitamente Mesías de Justicia en las Bendiciones Patriarcales [...], seguramente está justificado el hablar de él como de un mesías davídico».

47. Así D. Flusser, «The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran»: *Immanuel* 10 (1981) 31-39; E. Cook, «4Q246»: *BBR* 5 (1995), 43-66; ver Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 199.

se trata de una figura histórica concreta⁴⁸ o de un título de grandeza mesiánico⁴⁹.

4Q246 presenta «Hijo de Dios» en tres variantes:

4Q246 1, 9: ברה דאלהא רנבא יתקרא

4Q246 2, 1⁵⁰: ברה די אל יתאמר

4Q246 2, 1: ובר עליון יקרונה

La cuidadosa investigación del texto por parte de J. Zimmermann⁵¹ ha hecho probable que en «Hijo de Dios» haya de verse una figura positiva. En favor de ello hablan las conexiones con Lc 1, 32-35⁵², la estructura⁵³ y la proximidad lingüística⁵⁴ y estructural⁵⁵ con Dn 7. «A todos estos textos, Dn 7, 4Q246 y las interpretaciones tardías de Dn 7, les es común la tradición apocalíptica de la erección del señorío de Dios, en la cual hay una figura en el centro que con acentos en cada caso distintos vence a los enemigos y toma parte en el juicio final»⁵⁶. Es evidente una analogía entre el Hijo del Hombre de Dn 7 y el Hijo de Dios de 4Q246, ciertamente tiene también rasgos representativos⁵⁷. Como ya 4Q174 testimonia, el título «Hijo de Dios» es oriundo de la expectativa de salvación judía escatológica.

48. Alejandro Balas: J. T. Milik, «Les modèles araméens du Livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrán»: *RdQ* 15 (1991/92), 321-406, aquí 383s.: El título de Hijo de Dios acredita a Alejandro Balas como hijo del (divino) Antíoco IV Epifanes. *Antíoco IV Epifanes*: E. Puech, «Fragment d'une apocalypse en Araméen (4Q246 = pseudo-Dan d) et le 'Royaume de Dieu'»: RB 99 (1992), 98-131; ver *Íd.*, «Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 - 'le fils de Dieu'»: RB 101 (1994), 533-558; ver también *Íd.*, (DJD XXII) (ver n. 41), 165-184. La dificultad de la interpretación se documenta en la oscilación del editor E. Puech entre una figura negativa, identificable y una positiva; por último se refiere con vehemencia negativamente a Antíoco IV, excluyendo toda interpretación «mesiánica»: «4Q246 no puede ser utilizado para el estudio del mesianismo de Qumrán ni [sic!] del mesianismo judío» (Puech, «Some Remarks» [ver n. 41], 551). H.-J. Fabry, «Neue Texte aus Qumran»: BK 48 (1993), 24-27; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband*, Göttingen 1993, 109-113; H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, 341; A. Steudel, «The Eternal Reign of the People of God - Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM)»: *RdQ* 17 (1996), 507-525, aquí 511.

49. J. J. Collins, «The Son of God Text from Qumran», en M. C. de Boor (ed.), *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marius de Jonge*, Sheffield 1993, 65-82; *Íd.*, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 154-172; Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 128-170.

50. J. Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2: Die Texte aus Höhle 4*, München 1995, 190, refiere «su hijo» gramaticalmente al antecedente, pues el plural que sigue presupone por lo menos dos personas, y sigue traduciendo: «pues él [el Rey] será llamado 'Dios'». También en esta traducción resta el hecho de que una figura humana recibe un predicado divino, y en verdad no hay que registrar un «interés cristológico-mesiánico!» (así Maier para la interpretación tradicional «El será llamado hijo de Dios»).

51. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 128-170; *Íd.*, «Observations on 4Q246 - The 'Son of God'», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema, *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 175-190.

52. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 159.

53. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 134-138.162.

54. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 165.

55. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 165ss.

56. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 167.

57. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 166.

f) El «Elegido de Dios» (4Q534)⁵⁸

Frente a la comprensión mesiánica de 4Q534 que parte de J. Starcky⁵⁹ con la expresión *בְּחֵיד אֱלֹהִים הוּא* (3, I, 10), fue propuesta por J. A. Fitzmyer⁶⁰ una referencia al nacimiento de Noé⁶¹. Esta ha hallado buena acogida y renombrados defensores⁶², toda vez que hay puntos de contacto con Hen.et 106 y 1QGenap 2⁶³, aunque también diferencias⁶⁴. J. Zimmermann preferiría volver a una interpretación mesiánica, dado que «elegido de Dios» no está testimoniado para Noé «[...] 4Q534 puede explicarse por lo menos igual de bien como especulación sobre el nacimiento y consagración del Mesías, partiendo de Is 7, 14ss y textos veterotestamentarios similares, que anuncian el nacimiento de un rey de salvación»⁶⁵.

Este texto se sitúa al margen de las representaciones reales-mesiánicas del Mesías, en la medida en que apenas pueden reconocerse tradiciones de David⁶⁶, y en último término la referencia a Noé puede reclamar para sí una mayor plausibilidad.

3. Representaciones sacerdotales del mesías

Nos referimos a lo dicho arriba (II.1) en conexión con la doble expectativa mesiánica, la del mesías de Aarón y el mesías de Israel. A la anteposición del mesías sacerdotal por delante del mesías de Israel le corresponde que ungidos sacerdotales puedan también aparecer solos. En tales casos es apenas perceptible una función «mesiánica» en el sentido de una figura escatológica de salvación. Eso vale en especial para el primero de los textos que hay que nombrar aquí.

58. Sintético L. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, (TSAJ 63), Tübingen 1997, 214s.; Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 202; amplia discusión en Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 170-204.

59. J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân»: RB 70 (1969), 481-505, aquí 502-504 (504: «la génération divine du Messie»); primera edición Íd., «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», en *École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris: Memorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, 51-66.

60. J. A. Fitzmyer, «The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV»: CBQ 27 (1965) 348-372 (= Íd., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, 127-160).

61. Fitzmyer, «Elect of God' Text» (ver n. 60), 371: «En la literatura intertestamentaria hay cierta fascinación por el nacimiento de Noé». La conexión considerada por Fitzmyer con la tradición de los gigantes la considera Stuckenbruck, *Giants* (ver n. 58), 217, «poco más que una remota posibilidad».

62. Ver las listas en Stuckenbruck, *Giants* (ver n. 58), 214; Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 202; Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 190s.

63. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 194; existe también una especial proximidad con las parábolas del Hen.et.

64. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 194; no existe una conexión de género con los horóscopos (4Q186).

65. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 201s.

66. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 204.

a) 4Q375/376, el así llamado Apócrifo de Moisés⁶⁷

En 4Q375 1, I, 9 dice así: ה[ה] כוהה המשיח אשר יוצק על ר[ן] אשו שמן המשיח. Si una tribu se levantara contra la muerte de un falso profeta, entonces él debe venir a Jerusalén, «(y ciertamente) ante [el] sacerdote ungido, sobre cuya c[a]beza ha sido derramado el óleo de la unción»⁶⁸. «[...] una exégesis más prudente diría simplemente que este texto está dando prescripciones generales para cualquier caso de profecía que vaya a tener lugar. No tiene por qué referirse al surgimiento del profeta escatológico, sea el de la secta de Qumrán, o el esperado en otros lugares en el judaísmo»⁶⁹. Habría que añadir que aquí tampoco se trata de un sumo sacerdote escatológico ungido.

b) 4Q541 (4QAha)⁷⁰

J. Starcky⁷¹ había encontrado en este texto «un mesías sufriente, en la perspectiva abierta por los poemas del Siervo». Realmente la figura sacerdotal muestra rasgos del Siervo sufriente⁷², pero sin embargo, a mi juicio, E. Puech va demasiado lejos en su suposición de que se trata de un «asesinato violento del Sacerdote-Siervo»⁷³. Realmente la figura desempeña funciones sacerdotales (fragmento 9, 2: ויכפר על כול נבי דרה «y él hará expiación por todos los hijos de su generación»)⁷⁴, pero no se dice que

67. Edición provisional J. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q476, and Similar Works», en L. H. Schiffmann (ed.), *Archaeology and History in the Qumran Scrolls*, Sheffield 1990, 221-256; 233: «En su forma literaria y en su disposición pseudoepigráfica es un apócrifo de Moisés». Ver en contra Maier, *Qumran-Essener* (ver n. 50), II, 324: «El texto no contenía apócrifo alguno de Moisés, sino una Torah, aquí entre otros un rito de expiación seguido de un rito de juicio-revelación de la máxima instancia sacerdotal-judicial [...] debido a una controvertida pseudoprofecía». Edición J. Strugnell, «4Q375, 4Q376. Apocryphon of Moses», en *Qumran Cave 4*, XIV, (DJD XIX), Oxford 1995, 111-119 (4Q375) y 121-136 (4Q376); para la relación entre 4Q375, 4Q376, 1Q22 y 1Q29 cf. Strugnell, «4Q375, 4Q376» (ver n. 67), 129-136; para la interpretación de conjunto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 233-246.

68. Traducción al alemán [N. del T.], según Maier, *Qumran-Essener* (ver n. 50), II, 324; cf. el giro más breve 4Q376 1, I, 1 הכוהן המשיח; de Moisés 4Q377 2, II, 4-5 מושה משיחו (cf. Abegg, Evans, «Messianic Passages» [ver n. 27], 193).

69. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha» (ver n. 67), 234.

70. Referencia a este texto en Starcky, «Les quatre étapes» (ver n. 59), 492; edición provisional E. Puech, «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLevi^{c-d} (?) et 4QAJa», en J. Trebelle Barrera, L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March 1991*, Leiden 1992, 449-501. Para la interpretación de conjunto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 247-277; traducción y literatura en Maier, *Qumran-Essener* (ver n. 50), II, 712-716.

71. Ver la nota precedente.

72. Detalladamente al respecto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 247-277.

73. Puech, «Fragments» (ver n. 70), 500. Rechazado con razón por Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 126.

74. Texto y traducción al alemán [N. del T.], según Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 255.

esto ocurra mediante la entrega de su vida⁷⁵. Aún cuando el Fragmento 24 habla de una crucifixión⁷⁶, en cualquier caso no es la de una figura mesiánica. Por lo demás el título de Mesías no aparece en ningún caso en este texto. No se puede decir más⁷⁷ que de lo que se trata es «probablemente [...] del sumo sacerdote del final de los tiempos»⁷⁸.

4. Representaciones proféticas del mesías

También aquí podemos presuponer lo que se ha dicho arriba (II.1) en conexión con la doctrina de los dos mesías y la venida del profeta. Así como los dos mesías pueden aparecer solos según el caso, también puede el profeta. Nos limitamos a los textos en los cuales el profeta o una función profética son puestos en conexión con la unción.

a) 4Q270⁷⁹

Entre las faltas que suscitan la ira divina (4Q279 2, II, 13-18) se encuentra (l. 13s.): סרה על משיחי רוח הקדש «habla apostasía contra el ungido con el Espíritu Santo»⁸⁰. La disposición no presupone ninguna situación escatológica, de modo que la expresión puede ser referida a los «maestros inspirados de la comunidad»⁸¹.

b) 4Q521⁸²

En este texto se trata de uno de los fragmentos más citados de los descubrimientos de Qumrán de la última década, pues éste es el primer texto que testimonia de forma indiscutible la esperanza de una resurrección de

75. Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 125: «La figura descrita en 4Q541 se dice que expía por los hijos de esta generación. La consecuencia obvia es que es un sacerdote y que lleva a cabo la expiación por medio del culto sacrificial. No expía mediante su sufrimiento y muerte, como es el caso del siervo de Isaías». «Finalmente la figura en este pasaje padece sufrimiento, pero es una angustia mental causada por mentiras y calumnias, y así es una forma de sufrimiento bastante diferente del descrito en Isaías 53».

76. Vera la discusión en Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 264s.

77. Para 1QSb ver *supra*.

78. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 276; (cursiva mía).

79. Edición J. M. Baumgarten, «4Q270. 4QDamascus Document», en *Qumran Cave 4*, XIII, (DJD XVIII), Oxford 1996, 137-168.

80. Ver משיחי רוח קדש en CD 2, 12s.

81. Ver Baumgarten, «4Q270» (ver n. 79), 146.

82. Edición E. Puech, «4Q521. 4QApocalypse messianique», en *Qumrân Grotte 4*, XVIII, (DJD XXV), Oxford 1998, 1-38. Para sus anteriores ediciones (parciales) e interpretaciones ver ahí p. 1. Para la interpretación de conjunto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 343-389. Cf. también especialmente: García Martínez, «Messianische Erwartungen» (ver n. 44), 182-185; J. J. Collins, «The Works of the Messiah»: DSD 1 (1994) 98-112; H. Kvalbein, «Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p»: ZNW 88 (1997) 111-125; recientemente: Puech, «Some Remarks» (ver n. 41); una panorámica en E. Puech, «Messianic Apocalypse», English Dead Sea Scrolls Edition I, 543s.

los muertos en los descubrimientos de Qumrán⁸³. En este contexto esta cuestión sólo debe ser tocada de pasada, aunque se plantea la pregunta por el sujeto de las acciones del fragmento 2, II, 12: **יפרא חללים ומתים יחיה ענויים יבשר**. Si bien la curación del traspasado conviene tanto a Dios como también a una figura de salvación y el anuncio de la buena nueva más bien a una persona profética, en la tradición previa y contemporánea la resurrección de los muertos es exclusivamente acción de Dios. Dios es también expresamente el sujeto en l. 5-8 y la magnitud de referencia más probable de l. 9. Como mejor se entiende l. 11 es de manera que conduzca a l. 12 con Dios como consumidor de las acciones de salvación.

El pasaje decisivo está en l. 1 en el marco de la primera unidad del texto l. 1-3: **השמים והארץ ישמעו למשיח**, «cielo y tierra escucharán a su ungido»⁸⁴. Dado que el «ungido» —sea cual fuere el modo— tiene que ver con el tiempo de salvación descrito a continuación, lo más probable es que deba ser entendido como figura profética «mesiánica», toda vez que en el texto mismo Is 61, 1s.⁸⁵ desempeña un papel lleno de contenido. Lo todavía no sucedido (l. 11) de las acciones del tiempo de salvación (l. 12) se sitúa claramente en un horizonte escatológico: «Su [scil. de Dios] ungido» es el profeta «mesiánico»⁸⁶ del tiempo de salvación. Un origen supramundano no es sugerido por nada.

c) 11Q13 (Melch)⁸⁷

Este texto describe en columna II, por un lado, a Melquisedec como una figura celestial con funciones sacerdotales y judiciales en relación con acontecimientos escatológicos y, por otro lado, a un ungido del espíritu. Tras la cita de Is 52, 7 en l. 15s, se interpreta por l. 16 a partir de la cita de Is 52, 7: **המבשר הו[א]ה [משיח הר[ו]ח] כאשר אמר דנ[י]אל עלין עד משיח**

83. Detalladamente al respecto ver E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien II: Les données qumraniennes et classiques*, Paris 1993, 627-692.

84. Naturalmente hay que conceder que el sufijo puede ser leído también como una forma plural (-aw) (así optó Puech, «Some Remarks» [ver n. 41], 554s.), con grandes repercusiones sobre la interpretación, cf. Puech, «Some Remarks» (ver n. 41), 564: «En resumen, 'sus mesías' de 2 II 1 se interpreta mejor como un plural que abarca al rey y al sacerdote como los intérpretes escatológicos». La grafía del manuscrito no autoriza un juicio seguro sobre la escritura plena o defectiva, pero es llamativo que en la reproducción del Sal 146, 7ss aparece, frente al TM, la escritura plena. La más indicada es una lectura en singular.

85. Ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 378.

86. Contra Puech, «4Q521» (ver n. 82), 12 n. 16, e Íd., «Some Remarks» (ver n. 41), 557, no se trata por tanto ni de dos figuras (ver *supra*) ni de una figura sacerdotal. Para probarlo mediante Is 61,1, Puech supone que ahí se trata de un diálogo del Sumo Sacerdote con su co-sacerdote. Aun cuando esto sea correcto, no se podría aplicar sin más a 4Q521. Lc 4, 18-21 testimonia una comprensión profética de Is 61,1s.

87. Edición F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, A. S. van der Wuode, *Qumran Cave 11, II*, (DJD XXIII), Oxford 1998, 221-241; ahí también las anteriores ediciones e interpretaciones. Detalladamente Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 389-412; ver también ahora A. Steudel, «Melchizedek», EDSS I, 535-537.

נגיד שבועים שבעה (l. 18). El complemento de la cita de Daniel viene sugerido por el término משיח⁸⁸, por la referencia de מבשר a este ungido del espíritu viene sugerida para 11QMelch la referencia a una figura profética escatológica⁸⁹.

5. Resumen

El poliédrico hallazgo en lo concerniente a las representaciones del Mesías en los textos del Mar Muerto puede hacernos conscientes de que un discurso sobre la representación judía del mesías no se corresponde con la realidad. La diversidad de Qumrán puede, por un lado, estar relacionada con que a la comunidad le corresponde una historia de 200 años largos y con que en ese tiempo naturalmente deben suponerse desarrollos en las representaciones mesiánicas⁹⁰; por otro lado, con que sólo una (pequeña) parte de los textos pueden ser atribuidos a la producción teológica de la comunidad qumrán-esenia, sin que pueda obtenerse en todos los casos una valoración unánime por parte de los investigadores. Para el hallazgo en su globalidad este factor de incertidumbre es de poca importancia, pues —como muestra la bien surtida «biblioteca»— no se debería aislar a los qumrán-esenios de los otros grupos y corrientes del judaísmo de la época.

Aún deben señalarse dos circunstancias:

a) En escritos aislados de los descubrimientos de Qumrán, genuinos qumrán-esenios y pre- o extra-esénicos, la expectativa escatológica puede desarrollarse del todo sin figuras mesiánicas: así en la regla de la guerra según el manuscrito de la cueva 1 (1QM) o en el Rollo del Templo de la cueva 11. El santuario escatológico, que Dios mismo creará para sí, viene sin intervención o aparición de mediador de salvación alguno (11QTS 29).

b) A pesar de la riqueza de figuras escatológicas de salvación en los hallazgos de Qumrán, no fue recogido todo patrimonio de tradición disponible; así falta por ejemplo una representación explícita del Hijo del Hombre, que partiendo desde el libro de Daniel y la tradición de Henoc debería emprender una marcha triunfal en los Evangelios. Esto vale de un modo todavía más notable para el empleo del título de Hijo de Dios, que en el Nuevo Testamento ha llegado a ser el título de grandeza cristológica más importante.

88. Llena estupendamente las lagunas, ver García Martínez *et alii*, *Qumran Cave 11* (ver n. 87), 232.

89. Para el pasaje מבשר en 4Q377 2, II, 11-12 ver Aebeg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 201.

90. Eso confiere legitimidad al intento de Starcky, «Les quatre étapes» (ver n. 59), aun cuando sus resultados han encontrado poca adhesión.

III. CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS

Es evidente que el desarrollo de la mesianología judía se debe a la interpretación de la Escritura. La Escritura proporciona también el material de lenguaje e imágenes con el cual desarrolla el Nuevo Testamento su cristología y soteriología. Los descubrimientos del Mar Muerto son por ello muy importantes para la mesianología, porque ofrecen, para el tiempo anterior al 70 d.C., frente a apócrifos y pseudoepigráficos, una insospechada abundancia de testimonios del Mesías y de figuras «mesiánicas». La multiplicidad de los presupuestos bíblicos conlleva al mismo tiempo una diversidad de la imagen de figuras «mesiánicas». Incluso si de cuando en cuando textos aislados pueden ser situados en un marco histórico, no se ha logrado (todavía) una historia concluyente de la historia del desarrollo de las representaciones del mesías. En los hallazgos de Qumrán la figura escatológica de salvación o del salvador pueden aparecer en distintas imágenes y con distintos nombres, con lo cual en algunas de las tradiciones se cuenta con una pluralidad de figuras escatológicas. Pero precisamente esta pluralidad de figuras se basa en la Escritura.

Igualmente la cristología neotestamentaria sólo puede ser entendida a partir del presupuesto de la Escritura. Esto concierne en primer lugar a la diversidad de imágenes y nombres («títulos») cristológicos, que sin excepción se deben a la tradición veterotestamentaria-judía⁹¹. A diferencia de los descubrimientos de Qumrán, estos son referidos a *una* persona, de modo que una y la misma figura, Jesús, puede conciliar en sí representaciones fuertemente divergentes, pero éstas apenas son percibidas como contradicción⁹².

Es sugestivo que en una serie de escritos del judaísmo temprano y del cristianismo temprano un determinado grupo de textos juega un papel sobresaliente. Estos son en cierto modo los textos mesiánicos clásicos como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1s. Además cada ambiente tiene sus textos «propios», como para Qumrán la tradición del sacerdote de Levi Dt 33, 8-11, para el Nuevo Testamento Sal 110. Entre las referencias a la Escritura recogidas en los descubrimientos de Qumrán y en el Nuevo Testamento, Is 61, 1 ofrece en especial una posibilidad de relacionar una figura de salvación ungida del espíritu con el tiempo de salvación: en los descubrimientos de Qumrán esto sucede en 4Q521 y 11QMelch, en el Nuevo Testamento en la presentación de la autoridad divina de Jesús, por ejemplo en Lc 4, 18-21 y en la así llamada pregunta del bautista en Lc 7, 18-23/Mt 11, 2-15⁹³.

91. Para el controvertido título de Hijo de Dios, ver *supra* II.2.e).

92. Una (remota) analogía con la mayoría de figuras escatológicas testimoniadas en Qumrán se encuentra en la vinculación de Juan el Bautista a Jesús como precursor suyo (ver la tradición de Elías).

93. Ver al respecto H. Lichtenberger, «Die Texte von Qumran und das Urchristentum»: *Judaica* 50 (1994) 68-82, aquí 78-80.

La comunidad qumrán-esénica en sentido estricto, el hallazgo en su conjunto de los textos judíos tempranos en sentido más amplio y el cristianismo primitivo se sitúan en una corriente común de tradición. Este flujo es ciertamente todavía más amplio que lo conservado y representado en Qumrán y fuera de Qumrán. Por eso las tradiciones deben ser ubicadas en su contexto judío global. Las diferenciaciones obtenidas en la investigación del judaísmo temprano y del Nuevo Testamento deben mantenernos lejos de contraponer entre sí judaísmo y cristianismo primitivo como si fueran magnitudes monolíticas. Esto vale también para la Sabiduría y la Apocalíptica, cuyas formas y tradiciones se tocan y entrecruzan de diversas formas. Ambas participan en la formación de la tradición que ha llegado a ser presupuesto y elemento estructural de la cristología neotestamentaria y así no sólo la tradición judía temprana de la Apocalíptica y la Sabiduría puede contribuir a la clarificación de la teología y cristología neotestamentarias, sino que también el Nuevo Testamento puede ayudar a la comprensión del judaísmo temprano en la Sabiduría y la Apocalíptica.