

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOLOGÍA



**CARACTERIZACIONES ANGÉLICAS Y MESIÁNICAS EN
TEXTOS Y CONTEXTOS DE QUMRÁN :
PREFIGURACIONES DEL IMAM SHÍITA COMO
HERMENEUTA ESPIRITUAL**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR
PRESENTADA POR**

Laura Navajas Espinal

Bajo la dirección del doctor

Andrés Piquer Otero

MADRID, 2013

Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones
Universidad Complutense de Madrid



Caracterizaciones angélicas y mesiánicas en textos y
contextos de Qumrán: Prefiguraciones del Imam shiíta
como
hermeneuta espiritual

TESIS DOCTORAL

por
Laura Navajas Espinal

Director:
Andrés Piquer Otero

Madrid, 2013

*A mi padre, José Antonio Navajas Pelayo,
por estar presente en cada momento en la elaboración de esta obra*

Nacemos y morimos solos; no obstante, sin la colaboración de otros seres humanos seríamos incapaces de desprendernos por nuestra cuenta del vientre materno; del mismo modo, la preparación para una muerte adecuada (según la filosofía budista) depende en gran medida de las enseñanzas aprehendidas a lo largo del tortuoso camino vital, y todo aprendizaje requiere de un maestro. Esta tesis doctoral, a pesar de ser escrita por mi, no habría sido posible sin la ayuda y participación de muchas personas. Agradezco el apoyo económico del Banco Santander al ofrecerme un préstamo-renta para poder financiarme no solo mis estudios de doctorado sino también mi estancia en Madrid; al Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones de la UCM por contribuir a la proyección de proyectos interdisciplinarios como el que supone este programa de doctorado. Agradecer también al Instituto de Estudios Ismailíes por brindarme apoyo y ayuda a la hora de afrontar un terreno tan abstracto como novedoso como es el del pensamiento ismailí.

Agradezco el apoyo recibido por el Dr. Julio Trebolle Barrera y, por supuesto, de mi director de tesis, el Dr. Andrés Piquer Otero, cuya dedicación hacia mi tesis doctoral ha sido extraordinaria y exhaustiva, además de todo el respaldo que me ha prestado tanto personal como profesional. Agradezco a mi madre, Ramona Espinal Oliva, por estar siempre a mi lado en todos los aspectos imaginables y por ser el único apoyo incondicional que siempre he tenido y tendré en mi vida y a Tarek Halabi por creer siempre en mi y lograr que yo también lo hiciera en momentos en los que tal cosa parecía un milagro.

ÍNDICE

1. Introducción	5
2. Hermenéutica y angelomorfismo en la Comunidad de Qumrán y su contexto	9
La Comunidad de Qumrán	10
Introducción: Mundo angélico en el judaísmo del Segundo Templo	16
Antropología y figuras tradicionales	18
Angelomorfismo sacerdotal	31
Angelomorfismo sacerdotal en Qumrán	38
Humanidad divina en los manuscritos de Qumrán	58
Los <i>Cantos del Sacrificio Sabático</i>	70
El <i>Rollo de la Guerra</i>	88
3. Hermenéutica y angelomorfismo en el islam ismailí	104
Chiísmo (<i>Shi'a</i>)	106
Ismailismo (<i>Isma'iliyya</i>)	116
La rama imamí: historia	136
El Mesías islámico: <i>al-Mahdi</i>	142
El imamato	155
<i>Al-Insan al-Kamil</i>	168
Divinidad y humanidad (<i>lahut wa nasut</i>)	178
4. Aproximación comparativa	184
Hermenéutica del texto sagrado	185
Antropología-angelología	207
Templo y liturgia	224
Cosmología	245
5. Conclusiones	254
Bibliografía	262
English Summary	287

1

INTRODUCCION

‘Todo acercamiento a un texto significa ir al encuentro de otro, de un tú’. Con esta frase expresaba Gadamer, todo el contenido de su propuesta hermenéutica. Si Heidegger imprimió a la fenomenología hermenéutica del ser-ahí (*Dasein*) un ‘giro ontológico’ que la abría a la experiencia del ser como realidad temporal, Gadamer identificó el ser-en-el-mundo con el acto de comprender, siendo este último forma originaria de realización del primero. La comprensión, según Gadamer, se encuentra supeditada a la historia: ‘ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse, puesto que todo saber procede de una predeterminación histórica’. La conciencia de la historia es conciencia de una situación hermenéutica; es decir: de la vinculación de un pensamiento a un horizonte.

Heidegger ya apuntaba a lo que se ha venido a llamar una precomprensión que se realiza desde la realidad histórica del individuo, volcando así la fenomenología en la hermenéutica. La historia efectual es lo que determina *a priori* la manera en que vamos a entender y asimilar un texto; lo que constituye un horizonte hermenéutico. No solo se debe tener en cuenta el contexto histórico del ‘yo’ que produce el texto sino también el del ‘tú’ que lo lee, puesto que leer es ese espacio ‘vacío’ que se abre entre el horizonte del texto y el del lector; ese espacio es el que determina cuándo la obra está completa. De este modo, la comprensión se alcanzaría por una suerte de fusión de horizontes para sí mismos.

Si consideramos a la comunidad de Qumrán como ese ‘yo’ al que Gadamer alude, y a su producción literaria como fruto de un horizonte textual determinado y a ese ‘tú’ como la comunidad ismailí receptora indirecta (dada la diferencia temporal entre una comunidad y otra) podríamos obtener como resultado una fusión de horizontes que completa (tan solo parcialmente) la gran obra que subyace debajo y que responde a una cuestión más metahistórica que histórica; a saber: el misterio mismo de la divinidad y de la relación del ser humano con la misma. No la completa por entero puesto que tan solo forma parte de una cadena de horizontes que se van fusionando progresivamente siendo a un mismo tiempo creadores y receptores de horizontes textuales, y por tanto ideológicos, diferentes.

De este modo, la hermenéutica no consiste en la reconstrucción del momento original de la creación sino en intentar comprender la unidad de sentido que es un texto, entendiendo por sentido la dirección que toma y que se extiende más allá del tiempo. Esta forma de percibir la hermenéutica es la que vincula ambas comunidades, la qumranita y la

ismailí, y desde ese punto de vista he basado mi trabajo de tesis doctoral. A partir del horizonte que han marcado los estudios y análisis sobre los conceptos fundamentales del ismailismo que realizó Henry Corbin, he accedido a los textos de Qumrán y recreado el horizonte en el que fueron redactados observando ese vínculo dialógico que se podía establecer entre dos comunidades tan separadas en el tiempo pero con características muy similares fruto de su pertenencia a una ‘heterodoxia’ religiosa. Vínculo que además viene facilitado por el hecho de la ausencia de alusión directa a personajes históricos concretos (hacían uso de expresiones para referirse a ellos tales como ‘el sacerdote malvado’) que contribuían a universalizar el mensaje transmitido y a ubicarlo en una suerte de metahistoria que, en cierto modo, recupera el ismailismo ampliándola desde y con su horizonte particular.

Por consiguiente, el objetivo de esta tesis doctoral es tratar de hallar el modo en que se expresa esa hermenéutica sagrada/espiritual teniendo como ejemplos de análisis estas dos comunidades que suponen dos puntos distantes en la historia efectual pero que reflejan ambas, desde contextos sociales muy paralelos, cómo transcurre esa hermenéutica anclada en la metahistoria, en el *Urzeit* o tiempo primigenio a lo largo del tiempo limitado. ¿Por qué Qumrán? ¿Por qué el ismailismo? Frente a este tipo de preguntas, en ocasiones sucede que la respuesta es la que la antecede, de modo que la verdadera respuesta es la pregunta. Después de realizar los cursos de doctorado: apocalíptica y mesianismo y textos del monoteísmo-islam, me percaté de que tanto la comunidad de Qumrán como el chiísmo y su vertiente ismailí eran dos expresiones de un mismo hecho: dos movimientos de raíz heterodoxa¹ que se originan en momentos límite dentro de una ortodoxia. En el caso de la comunidad de Qumrán en torno al cambio de era como consecuencia de la corrupción del sacerdocio de Jerusalén, considerado ilegítima por ciertos sectores de la población y, en el caso del chiísmo, el ismailismo se presenta como grupo opositor a las fuerzas omeyas y, posteriormente, a las abasíes. Ambas comunidades comparten unas características determinadas tales como el pensamiento escatológico y místico (proto-místico en el caso de Qumrán y plenamente místico en el caso ismailí) que son fruto precisamente de su naturaleza heterodoxa.

He escogido la comunidad de Qumrán porque se considera la primera muestra de proto-misticismo de que tenemos constancia en el judaísmo y al ismailismo por ser un contrapunto muy útil y acertado, al pertenecer a una religión totalmente distinta y a un momento histórico muy alejado de Qumrán, para demostrar mi teoría de una

¹ Esto no implica la existencia en el período de un judaísmo “ortodoxo” en el sentido habitual del término; tan sólo alude a la presencia de grupos disidentes o alternativos frente al culto del Templo de Jerusalén.

hermenéutica sagrada que ejemplifica bastante bien esa fusión de horizontes que caracteriza al pensamiento hermenéutico gadameriano. Además, las similitudes que presentan ambas comunidades y tras observar el recorrido histórico del ismailismo (mucho más extenso en el tiempo que el de la comunidad de Qumrán) abre la posibilidad de preguntarse si, en el caso de haber tenido una duración temporal más considerable, la comunidad qumranita habría llegado a participar de algún modo activamente en la política como hizo el ismailismo fundando la dinastía fatimí gobernante en Egipto. A pesar de haber tenido un rol relevante en la actividad política en un momento determinado de la historia y del cariz violento de algunos grupos, el ismailismo formaba parte, ante todo, de una heterodoxia y, como tal, desarrolló un pensamiento místico bastante complejo.

A raíz de la publicación en 1960 por Strugnell de los *Cánticos del Sacrificio Sabático*² eruditos en misticismo acertaron a ver similitudes considerables con la literatura de Hekhalot. De este modo, lo que ya apuntaban autores como Johann Maier e Ithamar Gruenwald se fue confirmando y consolidando por otros como Bilhah Nitzan, Esther Chazon, Lawrence Schiffman y Elliot Wolfson³. No obstante, fue Crispin Fletcher-Louis⁴ quien presentó una obra extensa postulando la hipótesis de que el sacerdocio humano qumranita había sido objeto de un proceso de angelomorfismo que se refleja en manuscritos como *Hodayot* y los *Cánticos del Sacrificio Sabático*. Este proceso se enmarca dentro de un contexto litúrgico en el que el tiempo y el espacio común es trascendido, y por tanto también lo es la naturaleza humana puesto que el templo se presenta como un modelo del universo que ofrece a aquél que lo penetra acceder a la esfera celeste, a la inmortalidad. Ese retornar a la condición angélico-adánica perdida, de igual modo que en el ismailismo, entraña un proceso hermenéutico de decodificación de una capacidad latente expresada a modo de relevación divina.

Henry Corbin es el cristal desde el que contemplo todo este proceso de transformación expresada por Fletcher-Louis. Él fue quien mejor sintetizó el pensamiento místico-esotérico del ismailismo y quien definió toda una terminología filosófica aplicada a esta mística que yo retomo y, en la medida en que el contexto histórico me lo permite, aplico al pensamiento que transmiten los manuscritos del Mar Muerto. De este modo, conceptos como metahistoria, transformación ontológica, *mundus imaginalis*, *imago templi* son utilizados para definir ideas presentes en Qumrán y que podrían constituir expresiones

² Strugnell, J., 'The Angelic Liturgy at Qumran: 4QSerek Shirof 'Olat Hashshabat', *VTSup* 7, 1960, 318-45.

³ Puntos de vista que serán analizados a lo largo de la sección 2 de este trabajo.

⁴ Señaladamente en Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in Dead Sea Scrolls*, STDJ 42, Leiden, Brill, 2002

proto-místicas que se observan más desarrolladas en el ismailismo. El grueso de mi tesis doctoral se concentra en Qumrán más que en el ismailismo y en el análisis detallado de sus textos; esto se debe no solo a que la literatura qumranita es mucho más fragmentaria y ha sido estudiada con máximo detalle suscitando controversias en lo que a la interpretación de los textos se refiere sino también a que las corrientes heterodoxas siempre han sido perseguidas por la ortodoxia pero en el caso del Islam, tan sumamente literalista y legalista ha hecho que la comunidad chíí no haya tenido la libertad de publicar textos hasta hace muy poco. Hasta hace escasos años ha existido un gran desconocimiento del pensamiento religioso ismailí, en 1977 su Alteza el Aga Khan, actual Imam y líder de la comunidad ismailí fundó The Institute of Ismaili Studies ubicado en Londres. Eso facilitó el conocimiento no sólo de la historia social y política del Islam chiíta ismailí sino también su pensamiento religioso. Es muy complicado acceder a las publicaciones de esta sociedad y actualmente, salvo los excelentes estudios de Henry Corbin, la información que se encuentra es bastante divulgativa y no abarca con detalle el pensamiento místico ismailí. Es por ello que mi método de trabajo es comparativo pero desde un marco conceptual y terminológico trazado por Corbin.

La estructura de mi tesis doctoral consta de una introducción a la comunidad de Qumrán en la que pongo en antecedentes el origen de la formación de esta secta y de las causas que motivaron a ello, la producción literaria de la que consta, las principales polémicas en torno a temas como: el carácter sectario o no de sus producciones o su vinculación con la rama esenia descrita por Josefo, Plinio y Filón de Alejandría; de un marco teórico que contempla los temas más importantes a tratar en mi análisis comparativo, tanto pertenecientes a la comunidad qumranita como a la ismailí tales como el sacerdocio angélico, la humanidad angélica, los procesos de angelomorfización, la idea del tiempo absoluto y del limitado, la metahistoria, la teología del templo en relación con una antropología que contempla la posibilidad de trascender la naturaleza humana etc , junto con un análisis de los textos más relevantes que constituyen un ejemplo de esos conceptos. Por último, y lo que constituye el grueso de mi tesis doctoral, un análisis comparativo entre conceptos compartidos por ambas comunidades que abarcan los ámbitos de: antropología/angelología, hermenéutica, teología del templo y cosmología; todo ello enmarcado en el contexto que tiene como objetivo desentrañar los entresijos de una hermenéutica inspirada que se transforma en espiritual, en tanto que es capaz de operar una transformación ontológica- salvífica en el ser humano.

**HERMENEÚTICA Y ANGELOMORFISMO EN LA COMUNIDAD
DE QUMRÁN Y SU CONTEXTO**

LA COMUNIDAD DE QUMRÁN

Desde su descubrimiento en 1948 los materiales textuales y arqueológicos hallados en el yacimiento de Khirbet Qumrán permitieron proponer la presencia de una comunidad judía de la época del Segundo Templo de características particulares⁵. Ya al poco del descubrimiento, se estableció la identificación de uno de los rollos como un manual de disciplina de un grupo sectario que podría corresponderse con los esenios descritos por Plinio el Viejo y por Flavio Josefo⁶. No obstante, esta identificación no ha obtenido el pleno consenso de la comunidad académica como bien detallaré más adelante; como tampoco lo ha obtenido el reconocimiento de la expresión ‘comunidad de Qumrán’ para referirse al grupo al que pertenecían los manuscritos hallados, puesto que éstos, como bien se observa en la *Regla de la Comunidad* (1QS)⁷ no solo eran utilizados en el asentamiento qumranita sino que existían otras comunidades. Este dato apoya la teoría de un posible origen esenio, ya que Filón de Alejandría nos informa de que los esenios se ubicaban en pequeñas aldeas y en ciudades en Judea y Josefo afirma que formaban auténticas colonias⁸. Además, en la cueva 4 se han encontrado varias copias de la *Regla de la Comunidad* que presentan diferencias entre ellas e incluso ideas contradictorias, lo que se explica si se acepta la posibilidad de la existencia de más de una comunidad que utilizara estos manuscritos que, en un momento determinado y crucial, fueron reunidos y adoptados en Qumrán. Otro hecho que apoya esta teoría es el descubrimiento en 1896 en la *genizah* de El Cairo de un documento, llamado *Documento de Damasco* por las constantes alusiones a esta ciudad que, en su momento, se catalogó como una ‘obra sadoquita’; posteriormente, sin

⁵ Consultar: VanderKam, J., *The Dead Sea Scrolls Today*. Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 6; VanderKam, J. y Flint, P., *El significado de los Rollos del Mar Muerto: Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo*, Colección Estructuras y Procesos (Serie Religión), Madrid, Trotta, 2010; Collins, J.J., *Beyond the Qumran Community: The Sectarian movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010. La identificación esenia fue propuesta por primera vez por Sukenik en 1948 y desarrollada posteriormente, en 1951, por Dupont- Sommer. Consultar: Sukenik, E.L., *Megillot Genuzot mi-Tokh Genizah Qedumah she-Nimse'ah be-Midbar Yebudah: Seqirah Risbonah*, Jerusalén: Bialik Institute, 1948; Dupont-Sommer, A., *Observations sur le Manuel de Discipline découvert près de la Mer Morte*, Paris: Maisonneuve, 1951.

⁶ Plinio, *Nat. Hist.* 5.73; Josefo, *Bellum*. 2.119-61; Beall, T.S., *Josephus's Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, SNTSMS 58, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

⁷ En 1QS 6:1-8 leemos: ‘in all their places of residence. Whenever one fellow meets another, [the junior shall obey] the senior in work and in mo[n]ey. They shall ea[t together,] to[ge]ther they shal bless and together they shall take counsel. In [eve]ry [p]lace where there are ten] men of the [Community council, there should not be missing] a prie[st]. Consultar: Collins, J.J., “Forms of Community in the Dead Sea Scrolls”, en Paul, S.M., Kraft, R.A., Schiffman, L.H. y Fields W.W. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*, VTSup 94; Leiden: Brill, 2003, 97-111.

⁸ Filón de Alejandría, *Ap.*, citada por Eusebio, *Praep. Ev.* 8.6-7, Traducido por Vermes, G. y Goodman, M. (eds.), *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989, 27; Josefo, *Bellum.*, 2.122; Vermes y Goodman, *Essenes*, 39.

embargo, con el descubrimiento de los rollos de Qumrán, que contenían secciones del mismo, se descubrió el nexo que unía ambos manuscritos⁹.

A pesar de existir ciertas diferencias entre CD y 1QS como la terminología aplicada a la comunidad (en el 1QS se emplea el término *yabad* que significa ‘comunidad’ mientras que en CD ‘*edab* ‘congregación’); la relevancia del rol del *maskil* en 1QS, que tan solo es mencionado en un par de ocasiones en el CD, siendo la figura del *mebaqer* la central en dicha obra; o en las diferentes actitudes que presentaban respecto al Templo. La cuestión central se orientaba alrededor de la cuestión del celibato. La teoría más aceptada es la que postula que CD presentaba una regla de convivencia para una comunidad que contemplaba el matrimonio mientras que 1QS era aplicada por una congregación célibe que tenía su residencia en Qumrán¹⁰.

Esta hipótesis, a pesar de ser la más extendida, también presenta problemas que deben tenerse en cuenta; a saber: 1QS nos proporciona información de la existencia de pequeñas comunidades aparte de la establecida en Qumrán y CD menciona diversas comunidades con características propias y diferentes entre sí; mientras que nos habla de comunidades célibes de hombres santos, también alude a aquellas en que los hombres contraen matrimonio con mujeres y forman familias. A pesar, pues, de que CD contempla, en general, la existencia de comunidades mixtas y de que 1QS tan solo parece mencionar comunidades célibes, como vemos, esta regla no es plenamente definitoria para establecer afirmaciones categóricas. Tanto CD como 1QS fueron copiados a lo largo del siglo I a.C.; por lo tanto, esto indica que ambos estaban en uso simultáneamente. No obstante, es plenamente factible que uno haya precedido al otro, tema que ha sido objeto de estudio y de polémica entre los académicos¹¹.

⁹ Aparte de hallarse en la cueva 4 contenido del *Documento de Damasco*, también presentaba este último fuertes vínculos con la *Regla de la Comunidad* en lo que concierne a la organización de la comunidad que ambos presentaba y en la utilización de epítetos tales como ‘hijos de Sadoq’, ‘hombre de la mentira’, ‘Maestro de Justicia’. Consultar: Rowley, H., *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Alden, 1952, 31-33; Schechter, S., *Fragments of a Zadokite Work edited from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection now in the possession of the University Library, Cambridge and provided with an English translation, introduction and notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910; Collins, J.J., *Beyond the Qumran Community*, 2.

¹⁰ Vermes, G., *The Complete Dead Scrolls in English*. Londres: Penguin, 2004, 26-48; Collins, J.J., “Forms of community” y “The *Yabad* and the Qumran Community”, en Hempel, C. y Lieu, J.M. (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, JSJSup 111; Leiden: Brill, 2006, 81-96; Collins, *Beyond the Qumran Community*, 5; Baumgarten, J.M., “The Qumran-Essene Restraints on Marriage”, en Schiffman, L.H. (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls*, JSPSup 8; Sheffield: JSOT Press, 1990, 13-24.

¹¹ J.J. Milik es partidario de considerar a 1QS anterior a CD argumentando que este último refleja influencias fariseas. Su tesis es apoyada por Eyal Regev, que observa en CD a una comunidad totalmente diferente a la del *yabad* de 1QS. Milik, J.J., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, traducción de J. Strugnell; SBT 1/26; Londres: SCM, 1963, 83-93; Cross, F.M., *The Ancient Library of Qumran*, 3rd ed.; BibSem 30; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995² (1ª ed. 1958), 71 n° 2.; Regev, E., “The *Yabad* and the *Damascus Covenant*: Structure, Organization and Relationship”, *RevQ* 21 (2003), 233-62. Sin embargo, existen detractores de esta

De acuerdo con Collins, la comunidad reflejada en los manuscritos qumránicos puede ser considerada una 'secta', según las propuestas de Weber sobre los movimientos sectarios¹². Este movimiento sectario tuvo sus orígenes alrededor del siglo II a.C. y, se dice, como consecuencia de un desacuerdo de la secta con la sucesión del sumo sacerdote del templo jerosolimitano. No obstante, tras el descubrimiento de la *Carta Haláquica* (4QMMT), en la que se detallaban las diferencias de la comunidad qumranita respecto al judaísmo de Jerusalén (interpretaciones legales y asuntos concernientes al calendario) y no se mencionaba en ningún momento el problema sucesorio, esta teoría fue perdiendo cada vez más peso¹³. La hipótesis esenia, a pesar de ser la más aceptada y probable, tampoco cuenta con una fiabilidad total, puesto que los conocimientos de que disponemos sobre los esenios proceden de fuentes griegas y latinas con serias discrepancias entre ellas.

En la biblioteca hallada en Qumrán encontramos 222 rollos que contienen textos bíblicos, manuscritos apócrifos o pseudoepígrafos y textos no bíblicos. Entre estos últimos textos debemos tener en cuenta que algunos son considerados sectarios y otros no, aunque este dato tampoco ha estado exento de polémica. De acuerdo con Flint y VanderKam, se propone la siguiente división de los textos no bíblicos: textos legales, de interpretación, calendarios, liturgias y oraciones, textos poéticos, textos sapienciales, textos escatológicos y documentos¹⁴. A continuación, me limitaré a resumir brevemente algunas ideas sobre los textos atestiguados de interés para mi estudio.

Dentro de los rollos bíblicos se ha encontrado abundante material profético y perteneciente al Pentateuco. La importancia de la profecía es capital en Qumrán puesto que va a constituir la base para una reinterpretación escatológica que realiza la comunidad a través de un método hermenéutico propio, el *pesher*. La relevancia del Pentateuco viene dada por contener textos legales que sustentan el desarrollo de todas las normas de pureza y de las propias reglas que se redactan dentro del *yahad*.

Entre los materiales apócrifos destaca la tradición apocalíptica escrita en arameo, como los fragmentos de los fascículos de Enoc (que darían en *1 Enoc* en la tradición

teoría como Philip Davies o Charlotte Hempel que son de la opinión que CD es anterior a 1QS y que esta última representa una ramificación de la primera. Davies, P., *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'*, JSOTSup 25; Sheffield: JSOT Press, 1983; Hempel, C., *The Laws of the Damascus Document: Sources, Traditions and Redaction*, STDJ 29; Leiden: Brill, 1998, 191.

¹² Chalcraft, D.J., "The Development of Weber's Sociology of Sects: Encouraging a New Fascination", en Chalcraft, D.J. (ed.), *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances*. Londres: Equinox, 2007, 27; cf. 33.

¹³ VanderKam, J.C., "Identity and History of the Community" en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty years: A Comprehensive Assessment*, 2 vols.; Leiden: Brill, 1998-99, 2507-23; Cross, *Ancient Library*, 88-120; Qimron, E. y Strugnell, J., "An Unpublished Halakhic Letter from Qumran", en Amitai, J. (ed.), *Biblical Archeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalén: Israel Exploration Society, 1985, 400-407; Collins, *Beyond the Qumran Community*, 11.

¹⁴ Flint y VanderKam, *El significado de los rollos del Mar Muerto*, 222.

apócrifa), el *Testamento de Levi*, *Jubileos* (que aunque no esté escrito en arameo pertenece al mismo grupo o tipo de acuerdo con sus contenidos e intereses) y que están relacionados con los personajes patriarcales tanto post como pre-diluvianos que conectan con los materiales de *Génesis*, los cuales se entienden si los contextualizamos en la tradición patriarcal en la que se insertan, otorgando autoridad, en última instancia, al sacerdocio¹⁵. Entre los textos no bíblicos destacan las reglas propias de la comunidad como el *Documento de Damasco*, la *Regla de la Comunidad*, el *Rollo del Templo*, la *Carta Haláquica*¹⁶. Estos materiales de carácter legal lo son porque detallan un código de conducta a seguir por los miembros de la comunidad y que se deben, en gran medida, a leyes contempladas en la tradición bíblica

Entre los textos no bíblicos de carácter apocalíptico y escatológico destacan el *Rollo de la Guerra*, el texto de la *Nueva Jerusalén* y el *Apocalipsis mesiánico*. No obstante, muchos más manuscritos hallados en Qumrán podrían caracterizarse como escatológicos puesto que la comunidad qumranita creía estar viviendo en la era escatológica; de hecho, muchos *pesharim* formarían parte de este grupo en tanto que consideran que el material de los libros proféticos se estaba empezando a cumplir. El *Rollo de la Guerra* describe la batalla final entre los Hijos de la Luz y los Hijos de la Oscuridad, mientras que el texto de la *Nueva Jerusalén* presenta grandes similitudes con el pasaje de Ezequiel 40-48, ofreciendo una visita guiada a la nueva ciudad de Jerusalén que aparecerá en el momento escatológico¹⁷.

Otro gran grupo de textos que se incluyen en el apartado de los no-bíblicos está constituido por los calendarios, las liturgias y las oraciones. La importancia del calendario

¹⁵ Flint y Vanderkam, *El significado de los rollos del Mar Muerto*, 214; Schiffman, L.H., y VanderKam, J.C. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols., Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 2000; Abegg, M.G., Jr., Flint, P.W. y Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls Bible*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999; VanderKam, *The Dead Sea Scrolls Today*; Wise, M., Abegg, M., Jr., y E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996; Dimant, D., “Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran”, *Dead Sea Discoveries* 1 (1994), 151-159; Kugler, R.A., *From Patriarch to Priest: The Levi- Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Society of Biblical Literature, Early Judaism and Its Literature, 9, Atlanta: Scholars Press, 1996; García Martínez, F., *Qumran and Apocalyptic: Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, Studies on the Texts of the Desert of Judah, 9, Leiden: Brill, 1992.

¹⁶ García Martínez, F., “The Temple Scroll”, en *Enciclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 927- 933; Metso, S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Studies on the Texts of the Desert of Judah, 21, Leiden: Brill, 1997; Knibb, M., ‘Rule of Community’, en Schiffman y VanderKam, eds., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 793-797.

¹⁷ Dimant, D., “Apocalyptic Texts at Qumran”, en Ulrich, E. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Christianity and Judaism in Antiquity, 10. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1994, 175-191; Flint y VanderKam, *El significado de los rollos del Mar Muerto*, 249; Broshi, M., “Visionary Architecture and Town Planning in the Dead Sea Scrolls”, en Dimant, D. y Schiffman, L.H. (eds.), *Time to prepare the way in the Wilderness, Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*. Studies on the Texts of the Desert of Judah, 16, Leiden: Brill, 1995, 9-22; Collins, J.J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Londres/Nueva York: Routledge, 1997; Davies, P.R., *1QM, the War Scroll from Qumran: Its Structure and History*, Biblica et Orientalia 32. Roma: Biblical Institute Press, 1977; García Martínez, F., ‘New Jerusalem’, en *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 606-610.

es vital para la comunidad de Qumrán; de hecho, como he mencionado anteriormente, se dice en la *Carta Haláquica* que fue una de las causas de la separación de la secta respecto al judaísmo del Templo. Esa centralidad del calendario explica el interés de la comunidad qumranita por el libro de *1Enoc*, puesto que seguían el mismo calendario solar que se describe en *1Enoc* 72-82 consistente en 364 días, junto con una disposición lunar de 354 días. Dentro del material perteneciente a los calendarios es de primer orden resaltar los llamados turnos sacerdotales, en los que se detalla que grupo sacerdotal serviría en el Templo durante una semana, para luego ser relevado por el siguiente que figurase en la lista¹⁸.

Un último grupo estaría constituido por las oraciones litúrgicas y los textos poéticos. A pesar de la separación respecto al templo de Jerusalén, la comunidad de Qumrán seguía celebrando culto en tanto que se consideraban ellos mismos ‘templo viviente’. Aparte de las *Oraciones Diarias* (4Q503) y de las *Palabras de las Luminarias* (4Q504-506), la obra a destacar son los *Cánticos del Sacrificio Sabático* (4Q400-407, 11Q17) que, no solo indican la celebración de los trece primeros sabbats del cuatrimestre del año solar sino que también reflejan toda una liturgia en la que la comunidad entra en comunión con la esfera celeste y con las entidades angélicas. Según Fletcher-Louis, autor que será referencia clave en mi presentación teórica, es a través de la liturgia celebrada a partir de los *Cánticos* como se alcanzaría la culminación de un proceso de angelomorfismo en el que el justo, el sacerdote, logra trascender su naturaleza humana corrupta y limitada¹⁹. La obra que cuenta con más ejemplares entre los manuscritos de Qumrán es el libro de los *Salmos*. No sólo se copiaban las producciones poéticas de lo que siglos después serían las Escrituras canónicas, sino que se compusieron muchos textos según este estilo. La producción más destacable es *Hodayot*, una serie de poemas que han sido identificados como expresiones en primera persona de la figura del Maestro de Justicia, quien afirma haber sido objeto de revelación de un conocimiento privilegiado y divino con el fin de transmitirlo al resto de la comunidad²⁰.

¹⁸ Flint y VanderKam, *El significado de los rollos del Mar Muerto*, 244; VanderKam, J.C., *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*. Londres/New York: Routledge, 1998.

¹⁹ Flint y VanderKam, *El significado de los rollos del Mar Muerto*, 246; Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in Dead Sea Scrolls*, STDJ 42, Leiden: Brill, 2002; Frennesson, B., ‘In a Common Rejoicing’. *Liturgical Communion with Angels in Qumran*, SSU 14; Uppsala: University of Uppsala Press, 1999; Newsom, C., *Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27; Atlanta, GA: Scholar Press, 1985; Schiffman, L.H., “Merkavah Speculations at Qumrán: The 4QSerek Shirot Olat ha-Shabbat”, en Reinharz, J. y Swetschinski, D. (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians. Festschrift for A. Altmann*. Durham NC: Duke University Press, 1982, 15-47; Maier, J., “Shire ‘Olat hash-Shabbat. Some Observations on their Calendric Implications and on their Style”, en Treballe, Barrera, J. y Vegas Montaner, L. (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress of the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March 1991*. Leiden: Brill, 1992, 543-560

²⁰ Schuller, E.M., *Non Canonical Psalms From Qumran: A Pseudepigraphic Collection*, HSS 28; Atlanta: Scholars Press, 1986; Nitzan, B., *Qumran Prayer and Religious Poetry*, traducido por J. Chipman; STDJ 12. Leiden: Brill,

Por último, y a modo de conclusión, cabe mencionar un aspecto muy destacado y vital para la comprensión de la ideología y el sistema de creencias de una comunidad apocalíptica como es la qumranita: la interpretación de las Escrituras. En Qumrán se atestiguan varios tipos de interpretación del texto bíblico, entre ellas destaca la legal (de hecho el Maestro de Justicia también recibía el título de Intérprete de la Ley y la comunidad creía firmemente en que eran receptores de una ley revelada por Dios), la interpretativa (también denominada ‘paráfrasis de las Escrituras’ y que consistía en resaltar algunos aspectos de un texto bíblico o bien modificarlo según el objetivo deseado) y la interpretación profético-escatológica (que es la que recibe el nombre de *pesher* y que contempla dos principios básicos; a saber: la proclamación profética tiene el final de los tiempos como contenido y que el momento presente es el final de los tiempos)²¹.

Las ideas de estos textos relevantes para mi estudio comparado se desarrollarán con detalle y, en la medida de lo posible (dada la interrelación orgánica de muchos de estos conceptos en el sistema de creencias atestiguado por la biblioteca de Qumrán), agrupadas temáticamente en el siguiente capítulo.

1994; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 111; Lange, A., “The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible, and Ancient Mesopotamian Literature, en Falk, D., García Martínez, F. y Schuller, E.M. (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies Published in Memory of Maurice Baillet*. STDJ 24. Leiden: Brill, 1999, 39-48.

²¹ Fishbane, M., “Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran”, en Mulder, M.J. (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Pertinentia 2.1, Assen: Van Gorcum / Minneapolis: Fortress, 1990, 339-377; Horgan, M., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 8. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1979; Bernstein, M., “Pentateuchal Interpretation at Qumran”, en Flint y VanderKam (eds.) *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years*, 128-159; Vermes, G., “Bible Interpretation at Qumran”, *Eretz Israel* 20 (1989), 184-191.

INTRODUCCIÓN: MUNDO ANGÉLICO

El monoteísmo acérrimo al que se creía se aferraba el judaísmo del cambio de era, caracterizado por el marcar una frontera totalmente delimitada entre el Creador y sus criaturas y cuya transgresión acarrea graves castigos reflejado en textos bíblicos (Gen 3:22; Ez 28:1-19; Num 23:19) se ha puesto en duda hace unos años con estudios que vienen a demostrar que las relaciones entre Creador y criatura no eran tan rígidas como se creía y que implicaban un proceso de interpenetración.²² Al mismo tiempo, obras judías del momento presentaban un patrón mucho menos dualístico de lo que se creía que se concebía en la época. Christopher Rowland²³ redefinió el concepto de apocalíptica haciendo hincapié en el aspecto de desvelamiento de conocimientos ocultos y en el interés por el mundo supraterráneo más que en el dualismo radical supuestamente contemplado. Martha Himmelfarb²⁴ ha recogido su teoría de la interpenetración versus un dualismo excluyente y exclusivo y concentró su estudio de la apocalíptica en las ascensiones celestes.

Tal y como analiza Fletcher-Louis en su libro *All The Glory of Adam: Liturgical Anthropology in the Dead Sea Scrolls*, que se erige como un intento de constatar la existencia de una creencia en una humanidad divina o con posibilidades de trascender su naturaleza humana y experimentar un proceso de metamorfosis o transmutación a un modo angélico, esta revisión de los presupuestos de la apocalíptica tiene su continuación en una reevaluación de la naturaleza de la mística judía.²⁵ Frente a los planteamientos de Gershom Scholem que reconocía en la primera mística judía (*Merkabah* y *Hekhalot*) un patrón gnóstico que proporcionaba una apertura del mundo celestial al ser humano, que podía llegar a participar de su gloria, pero sin la consecución de una *unio mystica*, se alzan los estudios de Moshe Idel²⁶ y de Morray-Jones²⁷, ambos apuntan hacia lo que se denomina un ‘misticismo transformativo’, en el que adepto, a través quizás de técnicas extáticas consigue alcanzar un estado similar al de la deidad.

²² Consultar Hurtado, L., *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia: Fortress, 1988 y Newman, C., C., Davila, J.R. y Lewis G.S. (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999.

²³ Rowland, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York: Crossroad, 1982.

²⁴ Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford: OUP, 1993, 90

²⁵ Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in Dead Sea Scrolls*, STDJ 42, Leiden, Brill, 2002, 4.

²⁶ Idel, M., *Kabbalah. New Perspectives*, New Have: Yale University Press, 1988, 59-73; *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York: State University of New York Press, 1988, 1-31.

²⁷ Morray-Jones, C., “Transformational Mysticism in the Apocalyptic Merkabah Tradition”, TJS 43 (1992), 1-31.

Estas teorías tienen como antecedente la teología samaritana que Jarl Fossum²⁸ ha estudiado en profundidad. De acuerdo con el pensamiento samaritano, los justos, especialmente reflejados en la figura de Moisés y en otros personajes de características similares, poseen una identidad divina puesto que son espejo directo de la Gloria de Dios en virtud de ser portadores de su Nombre. El enfoque de mi tesis está en profunda deuda con la obra de Fletcher-Louis²⁹ y con su intento de presentar el angelomorfismo como una característica definidora de la antropología del periodo del judaísmo del Segundo Templo basándose en las teorías iniciales de Charlesworth según las cuales en una gran variedad de textos del Segundo Templo los justos eran vistos como ángeles.³⁰

Ese estudio fue pionero y actualmente muchos eruditos aceptan la posibilidad de que, si bien no resulta clara una transformación ontológica de los justos en la literatura apocalíptica, en Qumrán o en la primera mística judía, sí se observa un acercamiento a una identidad angélica, la adquisición de un modo angélico en un contexto litúrgico. El Templo y su sacerdocio será el escenario, por lo menos durante sus fases iniciales, de esta antropología divina que tomará forma a lo largo del periodo del Segundo Templo. El número de personajes que han sido partícipes de esta superación de los límites de la naturaleza humana es extensa e incluso se podría trazar una especie de sucesión angelomórfica que se retrotrajese a la época anterior a la caída de Adán y que prosiguiese, en una suerte de cadena dinástica, a través de figuras como Enoc, Noé, Melquisedec, Jacob/Israel, José, Leví, Moisés etc., que ocuparon cargos distintivos de una relación de tipo personal o ritual-funcional con lo divino, como el de rey, sacerdote y profeta.³¹

²⁸ Fossum, J., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985; *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, NTOA 30; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.

²⁹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*. Fletcher-Louis, *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, WUNT 2.94; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997, 110-215.

³⁰ Charlesworth, J., "The Portrayal of the Righteous as an Angel", en Nickelsburg, G.W.E. y Collins, J.J. (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico, CA: Scholar Press, 1980, 135-151.

³¹ Esta suerte de sucesión o cadena dinástica aparece reflejada de alguna manera en *Sirácida* 44-50, pasaje que pretende legitimar la consideración del sacerdote como figura inspirada y cercana al conocimiento del misterio divino.

ANTROPOLOGÍA Y FIGURAS TRADICIONALES

Moisés

Esta figura ha sido objeto de atención en lo que concierne al tema del angelomorfismo y la antropología, sobre todo por dos pasajes bíblicos: Ex 7,1 y Ex 34,29-39. De este modo leemos³²:

Entonces dijo Yahveh a Moisés: “Mira, te he constituido como un Dios respecto a Faraón, y a Aarón, tu hermano, será tu profeta”.

(Ex 7,1)

Cuando Moisés bajó del monte Sinaí tenía en su mano las dos Tablas del Testimonio, al bajar él de la montaña; pero Moisés no sabía que la tez de su rostro se había puesto radiante en su conversación con Él. Ahora bien, Aarón y todos los hijos de Israel miraron a Moisés, y he aquí que la tez de su rostro resplandecía, por lo que temieron acercársele. Moisés, empero, los llamó, y Aarón y todos los príncipes de la comunidad se volvieron a él, y Moisés les habló. Después de esto acercáronse todos los hijos de Israel, y él les ordenó todo lo que Yahveh le dijera en el monte Sinaí. Cuando Moisés acabó de hablar con ellos, se puso un velo sobre el rostro. Mas al entrar Moisés a presencia de Yahveh para hablar con Él, quitábase el velo hasta su salida, y cuando salía, comunicaba a los hijos de Israel lo que se le había ordenado. Los israelitas miraban entonces el rostro de Moisés, porque la tez de su faz resplandecía; y luego Moisés volvía a cubrir su rostro hasta que entraba a hablar con Yahveh.

(Ex 34,29-39)

En el primer pasaje se habla de Moisés como “un Dios para el faraón” y en el segundo nos lo presenta como un ser divino de acuerdo a la iconografía del Próximo Oriente Antiguo. La Septuaginta interpretó este pasaje de Éxodo como una glorificación de Moisés. Un texto muy importante es *Sirácida*, no solo porque es un testimonio relevante para el estudio de la figura de Moisés como un ser humano que ha adquirido una identidad divina sino porque figura en la biblioteca de Qumrán, concretamente en la cueva 2 (2Q18). La importancia de *Sirácida* está basada en el hecho de que es, quizás, el primer testimonio de la combinación de la deificación de Moisés en el Sinaí, su transformación y su devenir ‘Dios para el faraón’. Esta combinación la comparten los escritos de Filón de Alejandría³³,

³² Las referencias bíblicas no incluidas contextualmente en textos de Qumrán citados están tomadas de Cantera Burgos, F., e Iglesias González, M., *Sagrada Biblia*. Madrid: BAC, 1979.

³³ Ver de Filón de Alejandría, *De Vita Mosis*, 1:155-8 consultar también el Pseudo-Filón, *Ant. Bib.*, 12:1.

los textos rabínicos, la teología samaritana y también la encontramos en Qumrán en el fragmento 4Q374 frag. 9.

En Qumrán, junto con restos de *Sirácida* encontramos también dos textos fragmentarios que describen a un Moisés con características angélico-divinas. Son 4Q274 frag. 2 col ii y 4Q377 frag. 1 recto col. ii³⁴.

and he made him like a God over the powerful ones, and a cause of reel[ing] (?) for Pharaoh ... [...] melted, and their hearts trembled, and [th]eir entrails dissolved. [But] he had pity with [...] and when he let his face shine for them for healing, they strengthened [their] hearts again, and at the time [...] and no-one knew you, and they melted and trembled, they staggered at the so[und ...][...] for them [...] for salvation ... [...] [...] ... [...]

(4Q274 frag. 2 col ii)

En este pasaje observamos cómo se combinan los dos núcleos temáticos: el ser ‘Dios para el faraón’ expuesto en Éxodo 7:1 junto con el descenso de Moisés y su rostro transfigurado por la Gloria divina en Éxodo 34.³⁵ En este fragmento se presenta a Moisés como un guerrero divino, causa directa del vértigo del faraón y del estremecimiento de aquellos que se suponen enemigos de su causa que, al sentir pena de ellos Moisés y al contemplar ellos su rostro se reconfortan. Que Moisés produzca un efecto teofánico a otros seres humanos es acorde con su carácter de agente teofánico y su presencia es comparable a la de un ángel.³⁶ El carácter teofánico de Moisés en este fragmento viene determinado por el temor que causa a los que han presenciado su identidad angélica y ese temor aparece subsanado por la contemplación de su rostro, en el que la Gloria divina se ve reflejada y ejerce un poder curativo y fortalecedor para el espíritu. En este fragmento, además, se nos dice que “nadie lo reconoció”; esta falta de reconocimiento, que es común en las entidades angélicas cuando entran en contacto con los seres humanos, se transfiere a los seres humanos angelomórficos.³⁷

³⁴ Salvo cuando se citen traducciones de autores que ofrecen diferentes interpretaciones del texto original, se usa el texto de García Martínez, F. y Tigchelaar, E., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Leiden: Brill, 1997-98.

³⁵ Fletcher-Louis, C., “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology” *Dead Sea Discoveries* 3 (1996), 236-252; Davila, J., “Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls”, en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999, 472-73.

³⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 138.

³⁷ En las *Antigüedades Bíblicas* 61: 8-9 del Pseudo-Filón también se registra un caso similar; el de la transformación de la apariencia de David por parte del ángel al recibir de éste la fuerza necesaria para vencer al gigante Goliat. A su regreso, su gente no lo reconocía.

Carol Newsom³⁸ ha alegado que estos fragmentos no son de origen sectario y entre otros argumentos alega que el uso del Tetragramatón estaba prohibido en la comunidad de Qumrán, y éste aparece claramente en el 4Q374 frag. 9. Es muy probable que no fuese de origen sectario ya que, como he dicho anteriormente, la teología que se deriva de ellos no era nueva y era compartida por Filón, por los rabinos y, con toda probabilidad se atestigua ya en *Sirácida* 45. No obstante, la estima y el reconocimiento que tienen estos fragmentos para la comunidad de Qumrán es detectable, sobre todo por la similitud que presentan con el fragmento de Num 6,23-27 en el que se dice que Yahveh haga brillar su rostro sobre el de Aarón.

Habla a Aarón y a sus hijos para decir: Así habéis de bendecir a los hijos de Israel; les diréis: ¡Yahveh te bendiga y te guardel; ¡haga brillar Yahveh su rostro sobre ti y séate propicio!; ¡alce Yahveh su rostro hacia ti y te conceda la paz! Así invocarán mi nombre sobre los hijos de Israel, y Yo los bendeciré.

La comunidad de Qumrán, dado su carácter sacerdotal, estaba muy interesada en las Bendiciones de Aarón y ese interés se refleja sobre todo en los textos de naturaleza litúrgica.³⁹ El otro pasaje donde se presenta a un Moisés angelomórfico es 4Q377 frag. 1 recto col. ii

[...] and your signs ... [...] they understand the precepts of Moses [...] And Elyab[o (?)] began to speak, saying: He[ar,] congregation of yhw[ah], and pay attention, all the assembly ... [...] to a[ll his] wor[ds] and [his] rulin[g]s. Cursed is the man who does not persevere and keep and carry [out] all the la[w]s of y[h]w[ah] by the mouth of Moses his anointed one, to follow yhw[ah], the God of our fathers, who command[ed] us from the mountains of Sina[i]. He has spoken wi[th] the assembly of Israel face to face, like a man speaks to his neighbour. And like a man sees li[gh]t, he has appeared to us in a burning fire, from above, from heaven, and on earth he stood on the mountain to teach us that there is no God apart from him, and no Rock like him. [And all] the assembly {...}[...] ... and trembling seized them before the glory of God and the wonderful thunders, and they stayed at a distance. But Moses, the man of God, was with God in the cloud, and the cloud covered him because [...] when he sanctified him, and he spoke as an angel through his mouth, for who was a messen[ger] like him, a man of the pious ones? And he sho[wed ...] ... which were never created before or afterwards ... [...] ...

³⁸ Newsom, C., "4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition", en Dimant, D. y Rappaport, U. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Forty Years of Research*. STDJ 10; Leiden: Brill, 1992, 40-41.

³⁹ Sobre todo en el *Rollo de las Bendiciones* (1QSb) y en las bendiciones sacerdotales de la ceremonia anual de renovación de la alianza en la *Regla de la Comunidad* (1QS 2:1-4). Consultar Nitzan, B., *Qumran Prayer and Religious Poetry*, traducido por J. Chipman; STDJ 12; Leiden: Brill, 1994, 145-171 y Stegemann; H., "Some Remarks to 1QSa to 1Qsb, and to Qumran Messianism", *RQ* 17 (1996), 497.

Al igual que en el fragmento anterior, la escena es el monte Sinaí. El texto describe el acto mediante el cual Dios le ofrece la Torá a Moisés. En este fragmento, las características angelomórficas de Moisés destacan de varias formas. En primer lugar, se le denomina ‘the man of God’ (cf. Dt 33,1) y ‘a man of the pious ones’. Se dice que aparece cubierto con la nube teofánica (cf. Ex 24,18; 33,7-11)⁴⁰ y que no solo posee una identidad divina por el hecho de que Dios habla por su boca sino porque se dice santificado por Él. En este fragmento se lee: “he stood on the mountain to teach us that there is no God apart from him, and no Rock like him”, aunque pudiese ponerse en duda si el sujeto de esta oración es Dios y, aunque existan precedentes en Éxodo 17,6, pasaje en el que se dice que Dios permanecerá en la montaña del Horeb, es más indicado leer a Moisés como sujeto de la acción. La intertextualidad que se produce con Deuteronomio 5,4-6 es un claro testimonio de ello:

Cara a cara habló Yahveh con vosotros en la montaña desde en medio del fuego- en aquella sazón estaba yo entre Yahveh y vosotros para comunicaros las palabras de Yahveh, porque tuvisteis miedo a causa del fuego y no subisteis a la montaña-, y dijo: ‘Yo soy Yahveh, tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de los esclavos.

Aunque no se cite el pasaje del Deuteronomio como un *pesher* o un *midrash*, es evidente que ha sentado las bases estructurales de este fragmento de Qumrán, y esto es un indicativo que el sujeto de la acción es Moisés. De cualquier modo, el fragmento quiere crear ambigüedad respecto a ese tema. Existe una tensión entre las fuentes de las que bebe el fragmento; si bien en Éxodo 33,11 queda clara constancia de que la comunicación entre Dios y su pueblo está mediada por la figura de Moisés, que es quien habla ‘cara a cara’ con Dios en la cima de la montaña mientras el pueblo permanece en la ladera, Deuteronomio sugiere un contacto directo entre Dios y su pueblo (cf. Dt 4,12,15,32-33,36; 5,19; 10,4).

En este fragmento, no obstante, no queda claro quién es el que habla ‘cara a cara’ con el pueblo y el objetivo de ello es que 4Q377 pretende decir que en la presencia de Moisés reside la presencia de Dios. De esta forma se resuelven las tensiones entre los relatos de Éxodo 19 y de Deuteronomio 5,14 ya que, el discurso de Moisés está mediado por el discurso de Dios ‘cara a cara’ a su pueblo. A pesar de que el pueblo no ascendió a la montaña pudo ver el rostro de Dios a través del rostro de Moisés que, en aquel momento,

⁴⁰ El tema de la nube teofánica nos remite a ‘aquel como hijo de hombre’ en Daniel 7,13, al sumo sacerdote Simón rodeado por nubes de incienso que aparece en *Sirácida* 50,6 y, sobre todo, a Jesús transfigurado en un nuevo Moisés que aparece en Mc 9,2-13. Consultar Fletcher-Louis, C., “The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan 7:13 as a Test Case”, *SBLSP* (1997), 161-193.

reflejaba la Gloria divina.⁴¹

Es interesante apuntar la diferencia existente entre la figura de Moisés y la figura de Noé en los manuscritos de Qumrán. Así como Noé se presenta como un personaje cuyo nacimiento ya era de carácter sobrenatural confiriéndole así una identidad angelomórfica, Moisés deviene un personaje con identidad angélica debido a su ascenso al Sinaí y a su entrega de la Torá. A pesar de que hay divergencias por parte de *Sirácida* y de los fragmentos de Qumrán 4Q374 frag. 2 y 4Q377 respecto al momento en que Moisés deviene una figura angelomórfica (los fragmentos de Qumrán mencionan el pasaje del Sinaí pero no descartan una concepción previa) lo que sí no puede afirmarse es que existiese una doctrina que contemplase a un Moisés pre-existente. Moisés no se presenta en *Pentateuco* y en *Sirácida* como un sacerdote, a pesar de la estima de la que parece gozar en Qumrán, no es comparable a Noé, cuyas credenciales sacerdotales determinan su nacimiento maravilloso y su carácter divino innato.

Noé

La información que disponemos del patriarca Noé procede de diversas fuentes. Por un lado en el *Apocalipsis de los Animales* (1 Enoc 89:1) nos lo presenta como un rumiante que experimenta un proceso de angelomorfización al convertirse en un ser humano en el momento en que construye el arca.⁴² En 1Enoc 106, la *Epístola de Enoc*, el carácter angelomórfico de Noé se presenta con mayor claridad. Este pasaje ha quedado reflejado en Qumrán, en el *Génesis Apócrifo* (1QapGen 2) y en 1Q19 3 (1QLibro de Noé)

Behold, then, I thought in my heart that the conception was (the work) of the Watchers, and the pregnancy of the Holy Ones, and it belonged to the Nephil[in] and my heart within me was upset on account of this boy. Then I, Lamech, was frightened and turned to Bitenosh, my wife, [and said:] [Behold,] I adjure you by the Most High, by the Great Lord, by the King of all A[ges, ...] [...] the sons of heaven, that you tell me in truth everything, whether [...] [...] Tell me without lies whether this ... [...] by the King of all Ages that you are speaking to me frankly and without lies [...] Then Bitenosh, my wife, spoke to me very harshly, and ... [...] and said: Oh my brother and lord!

⁴¹ Para ver las similitudes que presenta la teología samaritana y los escritos de Filón con la teología que presenta este fragmento de Qumrán consultar: Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 148; Fossum, J., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1985, 125. Este fragmento de Qumrán vendría a confirmar la teoría de Fossum de que tanto el pensamiento de Filón como el de la teología samaritana tienen como origen un ambiente judío anterior en el que la figura de Moisés se contemplaba como poseedora de una identidad angélica.

⁴² Consultar: Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 157-59; Nickelsburg, G., "Patriarchs who worry about their Wives. A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon", en Stone, M.E. y Chazon, E.G. (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1998, 137-158.

Remember my sexual pleasure ... [...] in the heat of intercourse, and the gasping of my breath in my breast. I shall tell you everything accurately [...] [...] ... very much my heart within me and I was still upset. When Bitenosh, my wife, realized that my countenance had altered ... [...] then she suppressed her anger, speaking to me and saying to me: O my lord and brother! [Remember] my sexual pleasure. I swear to you by the Great Holy One, by the King of the hea[ven]s ... [...] that this seed comes from you, that this you by the Great Holy One, by the King of the hea[ven]s ... [...] that this seed comes from you, that this pregnancy comes from you, that the planting of [this] fruit comes from you, [...] and not from any foreigner nor from any of the watchers or sons of heav[en]. Why is the expression] of your face so changed and distorted, and your spirit so depressed? [... Behold I] speak truthfully to you. [...] Then I, Lamech, /ran/ to my father, Methuselah, and to[ld] him everything, [... Enoch,] his father and would know everything for certain from him, since he is the beloved and the favourite [of God, and with the holy ones] his inheritance is found and they show him everything. When Methusela[h] heard [these things] [he ran] to Enoch, his father, in order to know everything reliably ... [...] his will. And he left for the higher level, to Parvaim, and there he met Enoch, [his father ...] He said to Enoch, his father: O my father and lord, to whom I have co[me ...] [...] I say to you: Do not be annoyed with me because I came here to [...] you [...] fear (?) before you ... [...] ... [...]

(1QapGen 2)

and he wrote ... [...] And to you Methuselah [my] s[on ...] of this boy. Behold, when I, Enoch [...] and] n[ot] from the sons of heaven but from Lamech your son [...] and he does not resemble [... ... [...] and Lamech your son is afraid of his appearance ... [...] in veritable truth that ... Now I tell you my son, and I let you know ... [...] Go, tell Lamech, your son ... [...] his [...] on the earth, and every deed ... [...] his face has lifted to me and his eyes shine like [the] s[un ...] (of) this boy is a flame and he ... [...] ... [...] then they were confounded ... [...] eternal they give ... [...] using enormous violence, they will do until [...] ... and all the paths of ... [...] And now, I make known to you the mystery of ... [...] your son make known this mystery ... [...] ... [...] Praise the Lord of all ... [...] When Methuselah heard [...] and with Lamech, his son he spoke in secret [...] When Lamech ... [...] ... which he brought out of me ... [...] [...] book of the words of Noah [...] [...] ... [...]

(1QapGen 5)

[...] ... [...] [...] ... were aston[ished ...] [...] (not like the children of men) the fir[st]-born is born but the glorious ones [...] [...] his father, and when Lamech saw [...] [...] the chambers of the house like the beams of the sun [...] [...] to frighten the [...] [...] ... [...]

(1Q19 frag. 3)

Los capítulos 106 y 107 de *1 Enoc* parecen conformar una unidad literaria distintiva y particular, hecho que ha llevado a los eruditos a plantear la hipótesis de que estos

capítulos perteneciesen a una obra perdida anterior, un ‘Apocalipsis de Noé’ o ‘Libro de Noé’.⁴³ La relación existente entre el *Génesis Apócrifo*, *Jubileos* y *1Enoc* ha sido objeto de numerosos debates, sobre todo en lo que respecta a su posible fuente original, el supuesto Libro de Noé⁴⁴. En este fragmento observamos el estupor de Lamech al observar las características sobrenaturales que presenta su hijo recién nacido, Noé, y que le llevan a sospechar que pueda ser fruto de una relación de su mujer con algún Vigilante. Más adelante en el texto se comprueba que la naturaleza angelomórfica de Noé no es debida a un acto de impureza sino todo lo contrario, Noé vendría a representar un linaje espiritual en el que los justos logran trascender el reino de la carne y que tiene sus precedentes en *Sirácida* 45 y *Jubileos* 31 y que también se observa en los manuscritos del Mar Muerto, donde la comunidad de Qumrán se considera descendiente o partícipe de este linaje espiritual.⁴⁵ La consideración más importante respecto al nacimiento de Noé y el objetivo que posiblemente se pretendía alcanzar mediante este relato es la contraposición entre la pureza de Noé, con su pertenencia a este linaje espiritual, frente a , tal y como se dice en *1 Enoc* 106:17, los gigantes nacidos de la carne. La descripción de Noé y de sus descendientes como gente del espíritu pone en perspectiva el bando opuesto a la corrupción y a la maldad representada por los gigantes y los Vigilante y asegura la preservación de un testimonio de la gloria e imagen divina entre la humanidad.

Por otro lado, es importante señalar la función de Noé como sacerdote angelomórfico porque esto explica la importancia que adquiere para una comunidad como

⁴³ La referencia a un supuesto libro de Noé se contempla en *Jubileos* 10:13 y 21:10 donde se dice que “Noé lo escribió todo en un libro” y que “todo está escrito en los libros de mis antepasados, en las palabras de Noé”. *Jubileos* también conocía la historia del nacimiento sobrenatural de Noé ya que nos proporciona el nombre de su madre (Bitenosh) y que los fragmentos de Qumrán también mencionan.

⁴⁴ Florentino García-Martínez sostiene la idea de la existencia de un Libro de Noé e incluso en su libro García Martínez, F., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, STDJ 9; Leiden: Brill, 1992, 27 proporciona una tabla en la que analiza los pasajes que podrían proceder de una fuente anterior. Consultar: VanderKam, J., *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 83. No obstante, esta teoría también ha contado con detractores como Steiner, R.C., “The Heading of the *Book of the Words of Noah* on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a ‘Lost’ Work”, *DSD* 2 (1995), 66-71; Bernstein, M.J., “Noah and the Flood at Qumran”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1998, 228 y Chazon, E., y Stone, M., *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Second International Symposium of the Orion Centre for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature 12-14 January 1997*, Leiden: Brill, 1998; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 36-8.

⁴⁵ De hecho, en el fragmento de *1Enoc* 106:2 se menciona como característica sobrenatural de Noé su cabello albino. Fletcher-Louis no lo ha analizado como una característica propiamente angélica sino más bien como un indicativo de que Noé es a imagen y semejanza de Dios y eso le otorga un privilegio superior al angélico y le hace poseedor de una identidad divina. Este dato, además, nos recuerda a Daniel 7,9 donde Dios es descrito como un anciano vestido con atuendos blancos y cuyo pelo era blanco y lanoso. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 38.

Qumrán, de marcado carácter sacerdotal. La importancia de Noé y de su nacimiento sobrenatural viene contextualizada en el marco del mito de los Vigilantes y se comprende en base a las luchas que tuvieron lugar en los siglos IV y III a.e.c. por crear una identidad sacerdotal.⁴⁶ A pesar de que la figura de Noé tiene claras reminiscencias de las narraciones y mitos reales mesopotámicos, la tradición sacerdotal contemplada en Génesis ha eliminado el carácter real del personaje. La figura del rey ha sido suplantada por la del sacerdote y Noé es presentado como Enoc, cuya naturaleza y caracterización angélico-divina viene determinada por su carácter sacerdotal. De hecho, hay estudios que han interpretado el arca de Noé como un templo⁴⁷. Michael Stone ha subrayado la forma en que los textos qumránicos señalan una línea de sucesión sacerdotal parecida a las genealogías reales que va de Noé, siguiéndole Qahat y Leví hasta Aarón⁴⁸. Disponemos de varias referencias textuales a la tradición sacerdotal de Noé y a sus enseñanzas. En *Jubileos* 21:10 se nos dice que Abraham apela a las ‘palabras de Noé’ en el contexto de una serie de instrucciones litúrgicas ofrecidas a su hijo Isaac, entre ellas el tipo de madera utilizado en el altar, las abluciones, el uso de sal en los sacrificios etc. (21:17-20). En el *Génesis Apócrifo* de Qumrán (10:17) también se hace referencia a Noé incluyendo la sal en los sacrificios y en el pasaje 12: 13-17 se afirma la importancia de Noé en el cumplimiento de la ley en lo que respecta a los primeros frutos⁴⁹. Existe una amplia evidencia tanto en *Jubileos* como en el *Génesis Apócrifo* de que la tradición noética está íntimamente relacionada con la *halakhab* sacerdotal y el linaje sacerdotal y de que Noé es visto como el ejemplo ideal de la actitud cúllica perfecta. Incluso en el relato de su nacimiento se han encontrado referencias sacerdotales. La luminiscencia que irradia Noé se ha comparado con la luz que desprende un sacerdote que ha experimentado un proceso de angelomorfización (cf. 1QSb 4:27; 4QTLevi d frag. 9; *Sirácida* 50,5-7). El nacimiento de Noé, tal y como se dice en *1Enoc* 106:2 tiene lugar en la casa de sus padres; no obstante, Fletcher-Louis sugiere que esa casa puede entenderse como el Templo que se menciona en *Sirácida* 50:1 y que el sumo sacerdote Simón glorifica.

Así como Enoc preconizaba la catástrofe que sucedería a la humanidad por el pecado de los Vigilantes y por la ruptura de los mandamientos divinos, Noé expiaría ese

⁴⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 36.

⁴⁷ Hendel, R., “The Shape of Utnapishtim’s Ark”, *ZAW* 107 (1996), 128-9; Holloway, S., “The Shape of Utnapishtim’s Ark: A Rejoinder”, *ZAW* 110 (1998), 617-26.

⁴⁸ Stone, M., “The Axis of History at Qumran”, en Chazon, E., y Stone, M., *Pseudepigraphic Perspectives*, 141; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 41.

⁴⁹ Creencia de que Noé no recogió el fruto de la vid hasta el cuarto año de su crecimiento, ya que en ese momento estaría dispuesto para un homenaje a Dios que tendría lugar el primer día del quinto año de acuerdo con *Levítico* 19:23-25. Para una información detallada de todos los ejemplos que resaltan las características sacerdotales atribuidas al personaje de Noé consultar: Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 44-48.

pecado y libraría al mundo de la corrupción. El sacrificio que se dice que ofrece Noé a Dios en *Génesis* 8,21 se interpretaría como la expiación salvífica por la ruptura del orden cósmico. De este modo, el relato del nacimiento sobrenatural de Noé vendría a exponer estas claves litúrgicas; a saber, el rol de Noé como recreador de la creación divina. Philip Alexander ha visto en la figura del *maskil* contemplada en los *Cánticos del Sabio* (4Q510-511) a un Noé intercediendo por su comunidad y defendiéndola de los embates de las hordas de Belial⁵⁰. La figura de Noé vendría a ser la inauguradora de un linaje, como he dicho, en que los justos son considerados como potencialmente angélicos y divinos en tanto que participan de la Gloria de Dios y son su fiel reflejo.

Enoc

Quizás el ejemplo más claro de un personaje que experimenta un claro proceso de angelomorfización lo represente la figura del patriarca Enoc, que también presenta claros rasgos sacerdotales. El *Libro de los Vigilantes*, texto más antiguo del ciclo enóquico, no apela explícitamente a la naturaleza divina o angélica de Enoc pero sí que hace alusión a su derecho de acceso al reino celeste (capítulos 14-15). En *2Enoc*, no obstante, sí que aparecen rasgos marcadamente angelomórficos: concretamente, en 22:8-10 se dice que tiene acceso a la presencia divina después de un ascenso a través de los siete cielos. Dios le dice al arcángel Miguel que despoje a Enoc de su vestidura terrenal, que lo unja con aceite y que lo cubra del ropaje de su Gloria; se dice que Enoc no requiere del sueño reparador (56:2; 23:3,6), que su rostro es incandescente (37:2). Todas estas características ponen en relieve el carácter angelomórfico de Enoc.⁵¹ Las *Parábolas de Enoc*, aunque no tan explícitas como *2Enoc* también parecen hacer referencia a Enoc como un ser humano justo cuyo rostro resplandece lleno de gracia de modo semejante al de los ángeles (1Enoc 46:1); en *Sirácida* 49,14-15 se hace alusión a la pre-existencia de Enoc y se dice que del mismo modo que no ha fallecido tampoco ha sido nacido de mujer sino creado, distinción que le hace pertenecer más al mundo angélico que al terrenal.

El testimonio más evidente de que disponemos para afirmar que el origen de la tradición enóquica pudo residir en círculos sacerdotales es el material enóquico de carácter sacerdotal que contemplamos en *Génesis* 5,18-24 y que ha sentado las bases para el posterior

⁵⁰ Alexander, P., “‘Wrestling against Wickedness in High Places’: Magic in the Worldview of the Qumran Community”, en Porter, S.E. y Evans, C.A. (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 322.

⁵¹ Orlov, A., *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Brill, Leiden-Boston, 2007, 246-60

material enóquico. No sería nada descabellado afirmar que el autor del material enóquico más antiguo es un descendiente directo del autor sacerdotal de Ge 5,18-24. David Suter y George Nickelsburg en su obra *Fall of the Watchers*, reinterpretan el mito de los Vigilantes convirtiéndose éstos en una metáfora de los sacerdotes que, al igual que los Vigilantes, tuvieron relaciones sexuales con mujeres no israelitas⁵². De este modo, Enoc es visto como un sacerdote-escriva a la usanza de Esdras. Martha Himmelfarb respalda esta hipótesis y apunta más datos que la esclarecerían todavía más, como, por ejemplo: la división tripartita del cielo tendría su equivalencia en las divisiones del santuario del Segundo Templo; la Gloria divina aparece reflejada con atuendos de naturaleza sacerdotal; el trasfondo de ciertas actividades como la escritura y la enseñanza es de carácter sacerdotal; y el papel que desarrolla Enoc como intercesor y su derecho a acceder al mundo celeste son atribuciones características del sumo sacerdote⁵³. En *2 Enoc* es donde observamos que esta influencia del mundo sacerdotal se presenta con más claridad. La transformación de Enoc no se entiende sin el marco contextual sacerdotal; la mención a la unción con aceite de Enoc, la referencia a los rayos luminosos que desprende y la investidura de Enoc que guarda claras reminiscencias del pasaje de Zacarías 3, escena en la que el sumo sacerdote también es investido con nuevos ropajes de luz y es atendido por ángeles. En *2Enoc* 22:6, se le concede a Enoc, del mismo modo que a Josué en Zac 3,7, el derecho de permanecer el tiempo que considerase oportuno en la sala del trono divino. Estos rasgos sacerdotales de Enoc también se observan en *Jubileos* (4:17), donde el conocimiento de Enoc acerca de los movimientos celestes y de los astros resulta útil para señalar los días de que dispone un año y el orden del calendario y en el hecho de que se mencione a Enoc haciendo la ofrenda vespertina de incienso (4:25) tal y como lo haría Aarón en Éxodo 30,8. En *3 Enoc*, a pesar de que las credenciales sacerdotales no se han perdido sí que se han omitido bastante respecto a las obras anteriores del ciclo enóquico. Una posible explicación viene dada por el hecho de que el contexto rabínico en el que se enmarca esta obra está muy alejado ya del ambiente fuertemente sacerdotal del que se nutrió la tradición enóquica.

No obstante, en *3 Enoc* 7 observamos que Enoc se posiciona frente a la *Shekinah* en aras a servir al trono de gloria y se le concede el privilegio de portar una corona que contiene el Nombre de Dios del mismo modo que la llevó el sumo sacerdote (12:4-5)⁵⁴.

⁵² Nickelsburg, G., "Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee", *JBL* 100 (1981), 575-600; Suter, D., 'Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch', *HUCA* 50 (1979), 115-135; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 22.

⁵³ Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 25-46.

⁵⁴ En *Números Rabbah* 12:12 Enoc-Metatrón es retratado como un sacerdote oficiando en el santuario celeste. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 24.

Eibert J.C. Tigchelaar ha formulado la hipótesis de que 1 Enoc 12-16 podría tener un origen samaritano. Para su demostración se basa en el pasaje de las *Antigüedades* (11:306-12) de Flavio Josefo en donde se relata el matrimonio de Manasés, hermano del sumo sacerdote Jadaa con Nikaso, la hija de Sanballat, gobernador de Samaria⁵⁵. Esta hipótesis se ve también respaldada por los últimos capítulos del libro de Esdras y por fragmentos del *Testamento de Leví* capítulos 2-7 y de *Jubileos* 30. Como consecuencia de este matrimonio, Manasés es expulsado de los círculos del Templo y se erige como fundador de un templo alternativo en el Monte Gerizim (lugar que se convierte de culto para el pueblo samaritano). Si Tigchelaar estuviera en lo cierto, eso significaría que el mito de los Vigilantes fue creado en círculos próximos al templo jerosolimitano a modo de sátira contra los sacerdotes del templo alternativo en Gerizim. En *Jubileos* 19:24-25 se menciona a Enoc en una suerte de linaje sacerdotal que hace referencia también a Shem y a Seth con el objetivo de señalar una línea de sucesión-continuación desde Adam hasta Enoc⁵⁶, sin embargo, no se menciona a José. Este olvido es totalmente deliberado y responde al hecho de que los samaritanos se proclaman descendientes de José y utilizan como argumento de legitimación para su templo erigido en el monte Gerizim el hecho de que el entierro del patriarca José tuvo lugar en Siquén. Para *Sirácida*, la figura de Enoc ejemplificaría los verdaderos justos representados por el sacerdocio contra los herejes samaritanos.

La importancia que tenía el sacerdocio en el periodo post-bíblico se vio reflejada en los textos que daban al sacerdote una relevancia por encima del rey y del mesías real y lo describían con características angelomórficas. Un texto muy importante y que se podría decir que sienta las bases para el desarrollo posterior de la creencia en un sacerdocio angelomórfico es Malaquías 2,5-7, que se conoce como ‘pacto de Leví’. En este texto, se describe al sacerdote como mensajero de Dios, pero dada la descripción que de él se hace y de la proximidad que tiene respecto a la divinidad se ha interpretado su identidad como de naturaleza angélica.

Mi alianza con él suponía la vida y la paz, y yo se las di; dile temor, y él me temió, y ante mi Nombre concibió miedo reverente. Enseñanza verdadera hubo en su boca y perversidad no se halló en sus labios; en paz y rectitud marchó conmigo y a muchos apartó de pecado. Pues los labios del

⁵⁵ Tigchelaar, E., *Prophets of Old and the Day of the End. Zechariah, the Book of Watchers and Apocalyptic*. OS 35. Leiden: Brill, 1996, 198-203.

⁵⁶ Consultar: Kugel, J., “Levi’s Elevation to the Priesthood in second Temple Writings”, *HTR* 86 (1993), 17-18; Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, traducido por H. Szold; 7 vols; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1909-38, 1:332; 5: 199 n. 79, 283 n. 89.

sacerdote deben guardar la ciencia y la enseñanza se ha de buscar en su boca, porque él es el mensajero de Yahveh Shebaot.

Jubileos 31:13-17 también se hace eco de este texto de Malaquías. En él se describen las bendiciones de Isaac sobre Leví y sobre Judá. De igual modo que en Ge 48, donde se describen las bendiciones sobre Efraím y Manasés y la prevalencia que tiene el segundo sobre el primero, Leví es superior a Judá. Aparte de que ambos textos presentan al sacerdote como una figura angélica, ambos hacen hincapié también en la función pedagógica que se le otorga, función que aparece descrita en Deuteronomio 33,8-11, texto cuya influencia sobre *Jubileos* 31 es clara⁵⁷. Ciertos eruditos no han querido ver en estos textos más que un paralelismo de acción entre el sacerdote y los ángeles. No obstante, como bien subraya Richard Bauckham, la diferencia entre ‘esencia’ y ‘acción’ no estaban bien demarcadas en el judaísmo de esa época.⁵⁸ Efectivamente, en *Jubileos* se dice que tanto Leví como sus descendientes fueron separados del mundo de la carne, y esta indicación no debería tomarse de forma figurada o metafórica. De hecho, el uso que se hace de esta frase en *Sirácida* 45,4 nos señala que la significación de la misma implica una transformación ontológica previa al acceso al reino celeste.⁵⁹

La creencia en un sacerdocio angélico tiene su más amplio desarrollo en la literatura de carácter místico y en los círculos apocalípticos del que la comunidad de Qumrán es un claro ejemplo. Del mismo modo que una teología de carácter sacerdotal interpreta las divisiones del Templo como espacios que pertenecen a realidades diferentes, la parte más interna del santuario donde la presencia divina se manifiesta se corresponde con un mundo intermedio entre el reino terrenal y el celestial. El sacerdote, para acceder a ese espacio debe experimentar un proceso de transformación que lo haga digno de ser portador del Nombre de Dios⁶⁰.

Por otro lado, la teología sacerdotal ha interpretado el paraíso como el templo y el sumo sacerdote como un reflejo del hombre primordial, del Adán anterior a la caída, de

⁵⁷ VanderKam, J., “Isaac’s Blessing of Levi and his Descendants in *Jubilees* 31”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls*, 497- 519.

⁵⁸ Bauckham, R., *God Crucified. Monotheism and Christology in the New Testament*. Carlisle: Paternoster, 1998, viii.

⁵⁹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 16

⁶⁰ Esta tradición que contempla al sacerdote como una figura ultramundana se verá reflejada también en las obras de Filón de Alejandría (*Rer. Div. Her.* 84) y en la tradición rabínica (*Lev. Rab.* 21: 12) y tienen como fuente directa el fragmento de *Levítico* 16:17 en el que se dice : “No habrá hombre alguno en la Tienda de reunión cuando él entre a celebrar el rito expiatorio en el Santuario hasta que él salga”. Consultar: Barker, M., “Temple imagery in Philo: an Indication of the Origin of the Logos?”, en Horbury, W. (ed.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*. JSNTS 48. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 70-102.

claros rasgos angelomórficos. Con toda probabilidad, y como analizaré en el apartado de sacerdocio angélico, este fue el punto de vista compartido por la comunidad de Qumrán así como se atestigua en varios textos conservados (*Jubileos* 3:8-14, 27; 8:19; 1QH^a 16:4-37; 4Q500 frag. 1; 4Q265 7 ii 11-17)⁶¹.

⁶¹ Consultar Brooke, G.J., “Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community”, en Ego, B., Lange, A. y Pilhofer, P. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalems Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. WUNT 118; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, 285-301; Baumgarten, J.M., “Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees”, en Brooke, G.J. (ed.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*. Leiden: Brill, 1994, 3-10; y García Martínez, F., “Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls”, en Luttikhizen, G.P. (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Chr.* Leiden: Brill, 1999, 95-115.

ANGELOMORFISMO SACERDOTAL: IDEAS BÁSICAS

En el judaísmo del Segundo Templo, el sacerdocio adquirió una relevancia especial al absorber la profecía y separarse de la monarquía y del pueblo laico.⁶² Se consideraba que el sumo sacerdote disponía de unos privilegios especiales que le otorgaban el derecho de acceder a Dios. Este fenómeno tiene sus bases en el hecho de que la profecía termino quedando reducida a los oficios del templo. Si ya los profetas eran normalmente sacerdotes (Ezequiel 1,3; Jeremías 1,1; Zacarías 1,1 y Esdras 5,1; 6,14), en los últimos años del periodo monárquico la capacidad profética del sacerdote se institucionalizó hasta el punto de que tan solo la figura del sacerdote se reconocía como lícita esta facultad.

Esta capacidad profética se veía reflejada en las fuentes literarias bajo la forma experiencias de ascensos celestes. En la corriente apocalíptica observamos que estos ascensos van ligados al desvelamiento de un conocimiento divino oculto y cuyo acceso podría estar sujeto (aunque no necesariamente) a una transformación identitaria o a la asunción de un modo angélico ligado al momento litúrgico. Lo que diferencia estos ascensos de algunos registrado en la profecía antigua es la concepción que en estos se percibe una concepción del templo muy determinada; a saber: como un espacio sagrado dividido en tres o siete ambientes cuyos correlatos pertenecen a diferentes estratos de la esfera celeste⁶³. Este predominio del sacerdocio por encima de la monarquía, por ejemplo, podría su razón de ser en el hecho de que en momentos del periodo del Segundo Templo fuera el quien gobernabase o aspirara a gobernar. El rol del rey ideal, el mesías real anhelado, queda relegado a las Escrituras y no se confía en la aplicación práctica de los presupuestos monárquicos. Por el contrario, el sacerdocio mantenía vivas las tradiciones y la Escritura al considerarse el fiel reflejo de las mismas, además de su más fiel aliado a la hora de preservar e interpretar los textos sagrados. Con todo, resulta natural y coherente que la figura que destaca a la hora de experimentar procesos angelomórficos sea la del sacerdote.

Este rol de mediador entre Dios y su pueblo que se otorga el sacerdocio se contempla en *Sirácida* 24 y sobre todo en 50, donde el Templo se convierte en el lugar donde reside la Sabiduría y cuyas dimensiones son cósmicas. De hecho, las figuras

⁶² Sacchi, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Colección Estructuras y Procesos, Madrid: Trotta, 2004; Thomas, S., *The "Mysteries" of Qumran: Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009, 188.

⁶³ Consultar: Himmelfarb, *Ascent to Heaven*, 9-20; Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 129-137.

angelomórficas lo son en virtud de la posesión de esa sabiduría divina; esta adquisición de una nueva identidad implica la investidura de estas figuras con atuendos y adornos característicos de los seres angélicos.⁶⁴ Las vestiduras y los complementos de los que hace uso el sumo sacerdote en la liturgia representan justamente esa condición del sacerdote de ser humano con capacidad para trascender su naturaleza, por lo menos durante el momento litúrgico. Es más, el sumo sacerdote, como representación directa del hombre primitivo limpio de pecado y anterior a la caída con plena posesión de la sabiduría y la gloria divina debe tener unos rasgos faciales y un físico determinado. Esto ya se observa en *José y Asenet* 22:7-8 y sobre todo en Qumrán, comunidad sacerdotal, y en sus escritos sobre fisiognomía (4Q561) en los cuales se ponía de manifiesto los requisitos físicos que debía tener un posible miembro para poder entrar en la comunidad y que lo distinguía como ser de luz en oposición a las hordas de Belial.

La influencia sacerdotal también se vio reflejada en una centralización del culto en torno al Templo de Jerusalén, único lugar en el que era posible que Dios residiese. Este dato es muy importante ya que las transformaciones tienen lugar en un contexto litúrgico que está restringido al ámbito del Templo. Esto no presentaba un problema para la comunidad de Qumrán, que, habiéndose exiliado del Templo de Jerusalén por considerarlo corrupto e indigno de la presencia divina, se erige como Templo vivo y único en el que moraba la Gloria de Dios debido al carácter puro y justo de sus miembros en detrimento de la corrupción del sacerdocio asmoneo. Esta antropología unida al Templo y, por tanto, al sacerdocio va a definirse según los límites marcados por los miembros de la comunidad qumranita. Las diferentes divisiones del Templo representan diferentes grados de acercamiento a la divinidad y, por tanto, de pureza. De este modo, el sumo sacerdote con acceso al santuario y a la parte más interna será considerado un ‘santo de los santos’ mientras que los que no tengan acceso a estas zonas tan internas se considerarán ‘espíritus inmundos’.⁶⁵

De este modo, el Templo se configuraba no solo como el espacio a entre el mundo

⁶⁴ De hecho, en 2 *Enoc* 22:8-10 observamos como el acto de investidura es señal de la existencia de un proceso de transformación o angelomorfosis previo. Es curioso que en el cristianismo esta tradición se conserva. De hecho lo observamos en pasajes como Mc 9,1-12 donde la vestidura gloriosa de Jesús es señal de una tradición sacerdotal previa.

⁶⁵ Consultar: Bryan, D., *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*. JSPS 12; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995; Stern, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. 2 vols. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974. Vol. 1, 39-42; 247-259. Para la concepción del templo como microcosmos consultar: Levenson, J.D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row, 1988, 73-99; Patai, R., *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*. London: Thomas Nelson and Sons, 1947, 105-138; Ego, B., *Im Himmel wie auf Erden*. WUNT 2.34. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989, 20-23; Meyer, B.F., “The Temple at the Navel of the Earth”, en Meyer, B.F. (ed.), *Christus Faber: The Master-Builder and the House of God*. Allison Park, Penn.: Pickwick Publications, 1992, 231.

terrenal y el mundo celestial, ese espacio intermedio en el que tenían lugar las transformaciones que permitían el paso de un reino a otro sino como el lugar en el ambos reinos se concentraban y encontraban. La cosmología del templo original del Próximo Oriente Antiguo tuvo un impacto importante en el judaísmo⁶⁶. La influencia de la teología sacerdotal se observa también en las correspondencias que el material sacerdotal post-exílico establece entre *Génesis* 1 y el Tabernáculo (*Éxodo* 25-40). Moshe Weinfeld ha subrayado estas analogías equiparando los siete discursos de Moisés con los siete días de la creación.⁶⁷ En el primer discurso se menciona a Aarón y a su ordenación sacerdotal junto con la obligación de atender la *menorah* en los servicio diurnos y nocturnos, asimilándose así a la creación del día y de la noche. De esta manera, Aarón interpreta el rol creador de Dios durante la liturgia y teniendo el Templo como escenario. Todo se circunscribe al ámbito de la liturgia como recreación de la creación y al Templo como microcosmos. El autor de *Sirácida* ha recuperado esta analogía entre *Génesis* 1 y *Éxodo* 25-31 para explorar con más detalle las relaciones que se establecen entre el Templo, el sumo sacerdote y la Sabiduría, tal y como se muestra en *Sirácida* 24 y 50.⁶⁸

La naturaleza cósmica del Templo también fue subrayada por el erudito Ben Zion Wacholder, que alude al *Rollo del Templo* hallado en Qumrán como contenedor de esa teología y resalta la esperanza de la comunidad en la reconstrucción de un santuario futuro que se correspondiese con la renovación de la tierra y el fin del mundo.⁶⁹ De hecho, en 11QT 29:9 observamos que se identifica la creación del santuario con el día de la creación.

I shall sanctify my [te]mple with my glory, for I shall make my glory reside over it until the day of creation, when I shall create my temple, establishing it for myself for all days, according to the covenant which I made with Jacob at Bethel.

⁶⁶ Consultar: Hurowitz, V., *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* JSOTS 115 JSOT/ASOR Monograph Series 5. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 335-7; Lundquist, J.M., “What Is a Temple? A Preliminary Typology”, en Huffmon, H.B., Spina, F.A. y Green, A.R.W. (eds.), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall*. Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1983, 205-19; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 63.

⁶⁷ Weinfeld, M., “Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord, The Problem of the *Sitz-im-Leben* of Gen. 1:1-2:3”, en Caquot, A. y Delcor, M. (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles*. AOAT 212. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 501-11; Kearney, P.J., “Creation and Liturgy: The P Redaction of Exodus 25-40”, *ZAW* 89 (1977), 375-87.

⁶⁸ Fletcher-Louis, C., “Wisdom Christology and the Partings of the Ways Between Judaism and Christianity”, en Porter, S.E. y Pearson, B.W.R. (eds.), *Jewish-Christian Relations Through the Centuries*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 52-68; Fletcher-Louis, C., “The Temple Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira”, en Evans C.A. (ed.), *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*. 2 vols. LSTS 50; SSEJC 9. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004, vol. 1, 69-113; cf. Hayward, *The Jewish Temple*, 38-84

⁶⁹ Wacholder, *The Dawn of Qumran*, 40; Barker, M., “The Temple Measurements and the Solar Calendar”, en Brooke, G.J. (ed.), *Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the T Scroll .Manchester, December 1987*. JSPS 7. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989, 62-66.

Vemos, por tanto, la importancia tan grande que tiene la teología que contempla al templo como un microcosmos para la antropología divina y los procesos angelomórficos. Esta teología concibe un templo de proporciones cósmicas ya que se podría decir que a través de la liturgia templaria la creación se purifica y se hace digna de comparecer ante la presencia divina a través de la estructura física del templo. Por otro lado, existe un aspecto de esta teología del templo que es muy importante para la antropología divina que de ella se deriva, y es la consideración del santuario como un Edén. El sacerdote, por tanto, al poder acceder a la parte más interna del templo donde reside la presencia divina recuperaría el estado puro del hombre primordial, de Adán, con anterioridad a la caída y destierro del Paraíso⁷⁰.

El algunos textos se observan figuras con marcados rasgos angelomórficos a las que se rinde adoración⁷¹. No obstante, en el judaísmo la adoración a las entidades angélicas se contempla como algo inadmisibles y como una clara afrenta al monoteísmo que lo distingue. El acto de rendir adoración es lo que nos permite diferenciar entre los diferentes órdenes angélicos y la auténtica divinidad que sí es digna de ser objeto de tal acción. Estas figuras angelomórficas que se corresponden con seres humanos cuya naturaleza humana ha sido trascendida son objeto de adoración porque, de alguna manera, encarnan o representan la Gloria divina en tanto que han sido creados a imagen y semejanza de Dios. Destaca sobre todo la adoración rendida a la figura del sacerdote. Podemos buscar un origen de este hecho en la adoración en el Próximo Oriente Antiguo a las estatuas cúlticas a través del ofrecimiento de joyas y piedras preciosas. De este modo, el sacerdote desempeñaría el rol de esta estatua engalanándose con los adornos y las joyas que representan la Gloria divina⁷². Por otro lado, como he comentado anteriormente, el sacerdote, en tanto que re-creador de

⁷⁰ Un claro ejemplo de ello lo obtenemos en *José y Asenet*, capítulo 16, donde Asenet, tras su transformación, come de un panal celestial, comida de dioses. Para más información sobre este tema consultar: Burchard, C., *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*. WUNT 1.8; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1965, 128-9; Collins, J.J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish IdENTITY in the Hellenistic Diaspora*. Nueva York: Crossroad, 1983, 213-4; Chesnutt, R. D., *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*. JSPS 16. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995, 128-135.

⁷¹ Por ejemplo destacamos *Jubileos* 40:7, *Genesis* 41,42-43; *José y Asenet* 3:4; 4:7; 18: 1f.; 21:21, donde se menciona el hecho de que José sea considerado un Dios o que su hermano se postre delante de él y de su mujer. Esta postración es un claro reflejo de que tanto Jacob como José y Leví pertenecen a esa estirpe de seres humanos que, por su distinguida pureza han alcanzado procesos de angelomorfización y de alguna manera son objeto de adoración. Esto abre la puerta a la consideración de que la verdadera humanidad pueda participar, en cierta forma, de la trascendencia del Dios único. Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 120-125, 141-43, 149-153, 178-80; Fletcher-Louis, C., "The Worship of Divine Humanity and the Worship of Jesus", en Newman, C.C., Davila, J.R. y Lewis, G. (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. JSJSup 63. Leiden: Brill, 1999, 112-128.

⁷² Oppeheim, A.L., "The Golden Garments of the Gods", *ANES* 8 (1949), 172-193.

la creación en el momento litúrgico se configura como portador de la imagen física de Dios a diferencia del resto de cosas por Él creadas. Es la teología que contempla al ser humano como receptáculo de la divinidad y, por tanto, bajo esta perspectiva es aceptable que sea objeto de veneración y adoración, en tanto que implica, en última instancia, una adoración de Dios⁷³. Existen dos textos de capital importancia para esta antropología ligada al sacerdocio y que contempla al sacerdote como representación de la Gloria divina: *Sirácida* 50 y *Sirácida* 24. Estos dos textos sentarán las bases para un análisis posterior de los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, texto hallado en Qumrán y que constituye el más claro ejemplo de angelomorfización de un ser humano, especialmente del sacerdote.

Sirácida 50 es el clímax de un himno al sumo sacerdote Simón que se inicia con una oración a los patriarcas de Israel y presenta al sacerdote como una encarnación de la Gloria divina.⁷⁴ A lo largo del himno queda patente la idea de que los justos (la verdadera humanidad), de alguna manera encarna la Gloria divina por representar la imagen de Dios (44,1-2,19; 45,2; 45,7; 45,23; 46,2; 47,6; 48,4). *Sirácida* 50 es la parte final de este himno que culmina con la alabanza de Simón como figura en la que se ejemplifica la identidad del pueblo de Israel. Como sacerdote está investido con los atuendos que denotan la presencia de la divinidad. La Gloria de Dios se comprende como una “hipóstasis” de Él mismo.⁷⁵ Este fragmento tiene como fuente principal el pasaje de *Éxodo* 28:2, donde se dice que se le harán a Aarón “vestiduras sagradas para honor y ornamento” y se cita en *Sirácida* 45:8. El sacerdote se presenta como encarnación de la Gloria de Dios, pero también de la Sabiduría, como observamos en *Sirácida* 24 y su rol como re-creador de la creación en el momento de la liturgia se observa en *Sirácida* 50 de forma paralela al pasaje de *Génesis* 1. El sacerdote no solo es objeto de adoración por su papel como encarnación de la Gloria de Dios sino también por el de representación de la Sabiduría, siendo ambas (Gloria y Sabiduría)

⁷³ Zenger, E., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*. SB 112. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983, 87-88; Smith, M.S., “Divine Form and Size in Ugaritic and Pre-exilic Israelite Religion” *ZAW* 100 (1988), 424-27; Niehr, H., “In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple”, en Toorn, K. v.d. (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Leuven: Peeters, 1997, 93-94; Watson, F., “In the Image of God”, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Edinburgh: T&T Clark, 289; Kutsko, J., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in Ezekiel*. Biblical and Judaic Studies. UCSD 7. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000.

⁷⁴ Consultar: Perdue, L.G., *Wisdom and Cult*. Missoula: Scholars Press, 1977, 188-211; Stadelmann, H., *Ben Sira als Schriftgelehrter. Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makkabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*. WUNT 2.6. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1980; Hayward *The Jewish Temple*, 38-84; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 72.

⁷⁵ Esto se puede observar en la tradición apocalíptica (*1 Enoc* 14:20) y en la posterior tradición mística (en *2 Enoc* 22: 8 Enoc no solo experimenta un proceso de angelomorfización sino que se dice que es investido con los ropajes de la Gloria de Dios; se puede observar el correlato con *Sirácida* 50: 11 “ Cuando se ponía vestidos de gala y se revestía de soberbia perfección, al subir al altar santo, llenaba de gloria el recinto del Santuario”). Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam*, 73.

diferentes aspecto de la divinidad.

Esta identificación de Simón tanto con la Sabiduría como con la Gloria de Dios se entiende si se enmarca en el contexto de una teología que contempla el templo como un microcosmos en el que el sacerdote interpreta el rol de Dios para con la creación. Hayward ha establecido una conexión entre *Sirácida* 50 y *Genesis* 1 afirmando que el pasaje de *Sirácida* recrea y completa la creación divina narrada en *Génesis* 1⁷⁶. Además, ha señalado una intertextualidad entre *Sirácida* 24 y *Sirácida* 50 por un lado y *Génesis* 1 y *Éxodo* 25- 31 por otro. Si bien tanto en *Génesis* 1 como en *Éxodo* 25-31 (donde los siete discursos a Moisés se interpretan como correlatos de los siete días que ocupan la creación) se afirma el papel de la Sabiduría como co-creadora junto con Dios, en *Sirácida* 50 la Sabiduría penetra en la historia terrenal a través de su identificación con la figura del sacerdote, quien encarna su papel en el momento litúrgico.

Sirácida es una obra fundamental para entender la antropología teológica que nos presentan igualmente los manuscritos del Mar Muerto en dos aspectos: en primer lugar porque nos presenta a Moisés como una figura angelomórfica (45,1-5) y, en segundo lugar, porque desarrolla la creencia en el sacerdote como portador de la Gloria de Dios, encarnación de la Sabiduría y objeto de adoración por parte de la creación y de las entidades angélicas por su papel como imagen o aspecto visible de Dios. La importancia de esta obra es capital para comprender la categoría de sacerdocio angélico que se nos presenta en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, donde la identificación de la comunidad sacerdotal con la Gloria divina es claramente perceptible. El rol del sacerdote como guerrero divino también tendrá una función determinante en la comprensión de obras como *Hodayot* o el *Rollo de la Guerra*.⁷⁷

El hecho de que los seres humanos puedan trascender su naturaleza y adquirir una identidad angélico-divina abre la posibilidad de que la creación pueda llegar a poseer dimensiones espirituales. Esto no representa un problema para el pensamiento monoteísta ya que los seres humanos trascendidos, del mismo modo que los ángeles, poseen una dimensión divina que no tiene su origen en entidades sujetas a los designios divinos, sino que es otorgada por Dios mismo. Por otro lado, la designación de estos seres humanos como dioses puede ser fruto del influjo helenístico.⁷⁸ El hecho de que esté presente en obras como *Sirácida*, *Jubileos*, textos de Filón de Alejandría y obras pertenecientes a la

⁷⁶ Hayward, C.T.R., "The New Jerusalem in the Wisdom of Jesus ben Sira", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992), 127.

⁷⁷ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 84.

⁷⁸ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 71

posterior tradición rabínica son indicativos de que el uso de este lenguaje está ampliamente aceptado en la última fase del judaísmo del Segundo Templo. *Sirácida*, *Jubileos* y *José y Asenet* son obras de un marcado carácter sacerdotal que atestiguan una mentalidad contemporánea a la que se expresa en los manuscritos de la comunidad qumranita.

ANGELOMORFISMO SACERDOTAL EN QUMRÁN

Como he dicho anteriormente, en el periodo del Segundo Templo la figura del sacerdote adquiere una relevancia especial y tiene cierta prevalencia sobre la figura del rey o del profeta (habiendo absorbido en su persona las funciones del mismo), no obstante, la comunidad de Qumrán constituye un ejemplo muy claro no solo de esa prevalencia sino del rol cosmológico que se le otorga y, por tanto, de la posibilidad de trascender su naturaleza humana y experimentar procesos de angelomorfosis sujetos a un escenario litúrgico determinado. En Qumrán se han encontrado varios textos que son un claro testimonio de esta creencia compartida por la comunidad; entre estos destacan: la bendición del sumo sacerdote (1QSb 4:24-28); la fundación de un sacerdocio angélico (4Q511 35); 4Q418 frag. 81 (*4QInstrucción*); el *Himno de Autoglorificación* (4Q491 11) y 11*QMelquisedec* (11Q13).⁷⁹

En el primer texto de los mencionados leemos:

he has chosen you [...] to raise above the heads of the holy ones, and with you to [...] ... of your hand the men of the council of God and not by the hand of the prince of ... [...] one to his fellow
May you be like an angel of the face in the holy residence for the glory of the God of the Hos[ts ...
You shall] be around, serving in the temple of the kingdom, casting the lot with the angels of th face
and the Council of the Community [...] for eternal time and for all the perpetual periods. For [all]
his [ju]dgments [are truth.] And may he make you hol[y] among his people, like a luminary [...] for
the world in knowledge, and to shine on the face of the Many [... And may he make you] a diadem
of the holy of holies, because [you shall be made ho]ly for him and you shall glorify his name and his
holy things.

(1QSb 4:24-28)

Este texto, conocido como 'la bendición del sumo sacerdote', nos sitúa frente a dos cuestiones; en primer lugar: ¿Cuál es la identidad de la figura descrita en este pasaje? Y, en segundo lugar, ¿Pertenece esta figura a un tiempo futuro o responde a un personaje real presente en la comunidad de Qumrán? En lo que concierne a la primera cuestión, en el fragmento se describe al sacerdote como un Ángel de la Presencia, cosa que nos lleva a

⁷⁹ Estos textos mencionados son los que he considerado más relevantes para mi estudio, no obstante, Fletcher-Louis hace referencia a otros más como: 4Q*Aarón A* frag. 9 (4Q541); 4Q468b; 4Q513 frag. 1-2 (4Q*Ordenanzas*) y 4Q369 1 ii. Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam*, 150.

preguntarnos acerca de la naturaleza de este sacerdote. La mayoría de eruditos observan en la figura descrita a un sumo sacerdote sadoquita, a pesar de que esta teoría cuenta con sus detractores⁸⁰. Fletcher-Louis no ve en la comparación del sumo sacerdote con los ángeles de la presencia una relación de simetría funcional sino una identificación en lo que concierne a la naturaleza angélico-divina, puesto que el sumo sacerdote no parece estar ubicado en el reino terrenal sino en el celeste. El primer verso del fragmento (“he has chosen you [...] to raise above the heads of the holy ones”) nos ubica en un contexto similar a otros textos de ascenso celeste y posterior transformación del justo escogido y el verso “You shall] be around, serving in the temple of the kingdom, *casting the lot* with the angels of the face and the Council of the Community” nos indica una actividad (repartir las porciones) que es exclusiva de Dios. ¿Cómo es posible, pues, que se le atribuya tal función al sumo sacerdote? En 1QS-1QSa-1QSB se afirma que esta función es característica de Dios, quien dirime basándose en los dos espíritus que gobiernan el cosmos (1QS4:26, cf. 4Q181 1 ii 5; 1QM 13:9-10)⁸¹. Sin embargo, es posible que en la Ceremonia de Renovación de la Alianza (1:18-2:26) las maldiciones y las bendiciones que los sacerdotes y los levitas arrojan sobre los miembros de la comunidad se interpreten (en un contexto litúrgico) como un correlato del acto divino anteriormente expresado. Del mismo modo que el sumo sacerdote en un contexto cúllico representa la Gloria de Dios e interpreta un rol de cocreador en compañía de Dios, también tiene la capacidad, en ese momento litúrgico, de otorgar una orientación cosmológica a sus miembros según el espíritu que predomine en cada uno.

En este fragmento también encontramos el motivo del ‘rostro resplandeciente’ que nos remite a *Números* 6,25 (“ ¡Haga brillar Yahveh su rostro sobre ti y séate propicio”) y a 4Q374 frag. 9 donde Moisés representa el rostro resplandeciente de Dios, tal y como comentábamos más arriba. *Jubileos* 31:14 (bendiciones de Leví) y *Malaquías* 2,2, que asienta las bases del angelomorfismo sacerdotal, se contemplan bajo la superficie de este fragmento. En este texto también se nos dice que el sumo sacerdote debe glorificar el Nombre de Dios. Con esta acción él mismo es sujeto de esa glorificación en tanto que es él

⁸⁰ Como señala Fletcher-Louis (*All the Glory of Adam*, 151), el editor de 1QSB, J.T. Milik afirmó que estas bendiciones tenían como destinatario a un sumo sacerdote sadoquita; no obstante, se alzaron detractores a esta teoría tales como Stegemann (“Some Remarks”, 495-500) que afirma la imposibilidad de tal hipótesis alegando que si las bendiciones se ordenan según la importancia del objeto de veneración, la bendición del sumo sacerdote debería figurar a continuación de la del mesías davídico y no a la inversa. Por el contrario, Fletcher-Louis considera que la bendición del mesías davídico se sitúa a continuación de la del sumo sacerdote a modo de apéndice para una referencia futura puesto que era la única bendición que se supone no era utilizada por la comunidad de Qumrán debido a su carácter escatológico.

⁸¹ Dupont-Sommer, A., *The Essene Writings from Qumran*. Oxford: Blackwell, 1961, 112 n. 1.

quien otorga Gloria al Nombre divino en virtud de su capacidad de ser poseedor del tal Nombre y su manifestación visible⁸². Por todo esto y por el lenguaje densamente relacionado con *Éxodo* 28, se infiere que el sacerdote descrito posee la categoría de sumo sacerdote y no es un sacerdote de rango inferior. Por otro lado, la bendición al sumo sacerdote que se contempla en este fragmento nos presenta una sacerdocio angelomórfico que, lejos de ser una característica o rasgo aislado de la comunidad de Qumrán, parece ser una tendencia ampliamente aceptada en el judaísmo del Segundo Templo. El sumo sacerdote, en virtud de los *urim* y *thummim* (supuestos instrumentos oraculares o manifestaciones de la Gloria divina) en el momento litúrgico se lo consideraba como una figura ultramundana.

En lo que concierne a la cuestión acerca de si la figura sacerdotal retratada en el pasaje de 1QSb 4:22-28 pertenece a una figura futura o a un sumo sacerdote histórico ha habido bastante polémica. Por un lado, existen eruditos como Philip Alexander o E. Eshel, que afirman que esta bendición pertenece a un momento escatológico futuro en el que se recitará y formará parte de la liturgia. Entre los argumentos de que hacen uso destaca el hecho de que la bendición al sumo sacerdote figura en una posición cercana a la bendición del Príncipe de la Congregación (clara figura futura), por otro lado, la combinación de la *Regla de Bendiciones* con la *Regla de la Congregación Mesianica* nos inducen a pensar en ese sumo sacerdote como una figura escatológica⁸³. No obstante, eruditos como Nitzan, aunque reconocen la orientación futura de este texto, sí que son de la opinión de que éste refleja una práctica existente en Qumrán⁸⁴. Además de desconocer con exactitud cuál era la comprensión que la comunidad de Qumrán poseía de su situación respecto a la era escatológica, tampoco tenemos conocimiento o evidencia de que la utilización de las bendiciones sacerdotales en una liturgia reservada al futuro impliquen una escatología por completo ultramundana⁸⁵.

Sin embargo, también existen eruditos que apoyan la tesis que confirma el uso de este texto en la comunidad qumranita. Stegemann y Fletcher-Louis sostienen que, en

⁸² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 156.

⁸³ Alexander, P.S., "The Redaction-History of *Serekh Ha-Yahad*: A Proposal", *RQ* 65-68 (1996), 442; Eshel, E., "The Identification of the 'Speaker' of the Self-Glorification Hymn", en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 634.

⁸⁴ Nitzan, *Qumran Prayer*, 141. Para más información acerca de la polémica mencionada consultar: Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 159-60.

⁸⁵ De hecho, en 1QS-1QSa-1QSb no se contempla la escatología trascendente que sí que observamos en otros textos del judaísmo del Segundo Templo.

primer lugar, la creencia en un sacerdocio angelomórfico no exigía una expectativa futura⁸⁶. El sumo sacerdote se consideraba portador o encarnación de la Gloria divina; en segundo lugar, la comunidad de Qumrán ciertamente se veía a sí misma viviendo los tiempos finales y, a pesar de que el sumo sacerdote se ubicase en las esferas celestes, éstas eran el campo de actuación de la comunidad qumranita, de hecho, Johannes Zimmerman establece una comparación entre este texto y los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, donde se contempla claramente que el escenario en el que se ubica el sumo sacerdote o la comunidad se encuentra en el mundo angélico⁸⁷; en tercer lugar, las primeras cuatro columnas de 1QSb no contienen ningún elemento de carácter escatológico. La bendición aarónica no se encuentra en la bendición del Príncipe de la Congregación, cosa que indica que ambas tenían diferentes contextos litúrgicos. En la comunidad de Qumrán, de marcada naturaleza sacerdotal, se utilizaron las bendiciones sacerdotales mientras que las de carácter real se reservaron para un momento escatológico determinado. No obstante, en las bendiciones sacerdotales se dice que el sumo sacerdote reina en el ‘templo del reino’. El uso de lenguaje real para referirse a todo lo concerniente al sumo sacerdote le otorga una posición privilegiada frente a la figura del príncipe escatológico y, no solo eso, sino que equilibra la falta de una personalidad davídica en la comunidad qumranita. Estas bendiciones al sumo sacerdote son un claro ejemplo de que la teología del sacerdocio angelomórfico estaba presente en la comunidad de Qumrán y de que el uso litúrgico de estas bendiciones no se limitaban a un momento escatológico determinado sino que existía una práctica presente.

El segundo texto a analizar es 4Q511 fragmento 35; texto perteneciente a los *Cánticos el Sabio* (4Q510-511) y que, al igual que 1QSb está atribuido al *maskil*. Estos *Cánticos* son de carácter profiláctico y teúrgico y constituyen una ayuda para la batalla contra todo lo demoníaco. El fragmento 35 dice así:

God against all flesh, and a judgment of vengeance to exterminate wickedness, and to ven[t] God's wrath against those (who have been) purified seven times. Among the holy ones, God makes (some) holly] for himself like an everlasting sanctuary, and there will be purity amongst those purified. And they shall be priests, his just people, his army and servants, the angels of his glory. They shall praise him with fantastic marvels. And as for me, I spread the fear of God in the ages of my generations to exalt the name [... and to terrify] with his power al[l] spirits of the bastards, to subjugate them by [his] fear, [not for all] [eternal t]imes, [but for] the time of their dominion [...] [... wi]cked[ness ...]

⁸⁶ Stegemann “Some Remarks”, 500; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 160.

⁸⁷ Zimmerman, J., *Messianische Texte aus Qumran*. WUNT 2.104. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998, 284.

En este fragmento hay varios aspectos que tener en cuenta y a analizar. En primer lugar, el texto parece informar, según la teoría de Fletcher-Louis, de la formación de un círculo de sacerdotes angelomórficos en el seno de la comunidad de Qumrán. No obstante, Fletcher-Louis es consciente de que la traducción que él realiza de este fragmento es de vital importancia a la hora de valorar si los sujetos de los que se habla son entidades angélicas o seres humanos trascendidos. A continuación aporto la traducción que Fletcher-Louis realiza porque va a ser de gran ayuda en el análisis de ciertos aspectos destacados del fragmento.

[*A indictment for God*] against all flesh, and an avenging judgment to destroy wickedness, for the rag[ing] anger of God. Among those seven times refined and among the holy ones God will sanctify for Himself for an eternal sanctuary, (and for) purity amongst the cleansed. And they will be priests, His righteous people, His hosts and servants, the angels of His Glory. They shall praise Him with marvellous prodigies. And I, a god, causing fear [] in the ages of my generation, to exult the Name is my wo[rld to terrify] by His might al[l] the spirits of the bastards, subduing them, causing fear [

Fletcher-Louis sostiene que el *maskil* es la persona que está hablando en la frase “I, a god causing fear” o “I spread the fear of God” y que se observa a sí mismo como poseedor de rasgos divinos. Este texto para Fletcher-Louis ejemplifica la elección de entre el pueblo de Israel (“the holy ones”) de un grupo de sacerdotes que encarnarían la presencia divina entre el pueblo y cuyas funciones serían equivalentes las de un santuario de pureza. Esta interpretación implica que los sujetos de este fragmento son seres humanos, por el contrario, James Davila sostiene una opinión bastante diferente. Según Davila, este texto hace referencia a dos tipos de entidades, a saber: humanas y angélicas. Mientras que aquellos que han sido ‘siete veces purificados’ son hombres, los ‘holy ones’ hacen referencia a seres angélicos. Fletcher-Louis rebate esta teoría afirmando que si, en efecto, los ‘holy ones’ y los ‘angels of His Glory’ fuesen seres angélicos no tiene ningún sentido que sean santificados por Dios en aras a prestar servicio en el santuario eterno. No hay constancia en ningún texto contemporáneo de que los ángeles experimenten un proceso de santificación previo al servicio templario. Por el contrario, sí que está ampliamente atestiguado este rol en la humanidad, sobre todo en 4Q377 donde Dios aparece santificando a Moisés cuya representación en ese texto es claramente angelomórfica, como expresaba en la sección dedicada a dicho personaje. Por otro lado, en varios textos

hallados en Qumrán se ha hecho mención a los ‘holy ones’ como aquellos justos que se apartan o que destacan del resto de Israel por su pureza y que constituyen el famoso ‘resto’ bíblico⁸⁸. Tanto André Caquot como Maxwell Davidson se resisten a contemplar a los justos como ángeles. El primero se aferra al dualismo que separa el mundo terrenal con sus sacerdotes y su liturgia del mundo celestial con sus huestes angélicas. No obstante, y como Fletcher-Louis alega, si se refiere a los sacerdotes humanos como “siervos de los ángeles de su Gloria” se puede incurrir en el riesgo de venerar a seres angélicos, siendo la veneración exclusiva de Dios. A pesar de que Caquot intenta desambiguar el contexto estableciendo una asociación entre el servicio que ofrecen los sacerdotes a los ángeles con el servicio que ofrecen los sacerdotes a los levitas, el tema parece bastante confuso⁸⁹. Por otro lado, el sacerdocio, a pesar de no ser contemplado como ‘ángeles de su Gloria’ ya expresa rasgos angelomórficos por el simple hecho de su designación como ‘holy ones’ o ‘his host’. Maxwell Davidson, consciente de la problemática que presentaba la tesis de Caquot presenta una traducción del fragmento que contribuye a un grado mayor de desambiguación. Davidson propone: “His righteous people, his host. And ministers, angels of his glory shall praise him”. Mediante esta solución, Davidson ciertamente opina que las referencias a ‘his host’ y ‘his holy ones’ aluden a un sacerdocio humano, y es este mismo el que ofrece sus plegarias a Dios y ejerce de ministro de la divinidad. Para Davidson existe una simetría funcional del sacerdocio humano con el angélico pero no considera que existan pruebas en el corpus de Qumrán que expliciten la idea de que la comunidad se ubicará en el reino divino o que podría experimentar procesos de angelomorfosis⁹⁰.

Para Fletcher-Louis este texto es una clara muestra de la existencia de la creencia en un sacerdocio angelomórfico y refleja un lenguaje doxológico según el cual los sacerdotes terrenales se convertirían en ángeles de la Gloria divina en tanto que encarnan la gloria de Dios. Mientras que en *Jubileos* 31:14 Leví debía servir en su santuario como los ángeles de la Presencia, ahora, en 4Q511 35 son los sacerdotes quienes se configuran como santuario de Dios.

Según Fletcher-Louis este fragmento describe la formación de un grupo sacerdotal (los siete veces purificados) santificados por Dios dentro de la comunidad qumranita. Esto nos recuerda a un leitmotiv en la literatura qumranita que es la distinción entre los laicos (Israel) que se configuran como los justos/ santos y los sacerdotes (Aarón), que serían los

⁸⁸ En 4Q511 2 i 7 se describe a las doce tribus de Israel como ‘His holy ones’. Consultar: Nitzan, *Qumran Prayer*, 261, Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 164.

⁸⁹ Caquot, A., “Le service des anges”, *RQ* 13 (1988), 425.

⁹⁰ Davidson, *Angels at Qumran*, 284; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 165.

más santos de entre los santos. Juntos conformarían lo que es el Templo de Dios, correspondiéndose el grupo sacerdotal con el santuario o la parte más interna del Templo y los laicos con el resto de las dependencias.

Otro aspecto destacado de este fragmento es la referencia al sumo sacerdote o *maskil* que Fletcher-Louis traduce como “a god causing fear” y que en el texto de Florentino García Martínez y Eibert J.C.Tigchelaar aparece traducido como “and as for me, I spread the fear of God”. Este punto es muy importante porque se puede entender a través de un lenguaje doxológico. Encontramos tres textos en Qumrán donde se hace un uso similar de esta expresión: 4Q511 35, 8Q5 y 4Q444. El lenguaje que se emplea en estos textos hace gala de una terminología técnica perteneciente al campo semántico de la guerra espiritual teúrgica. 8Q5 frag. 1 línea 1 dice así: “In your name, [O H]ero, I spread fear” y en 4Q444 o 4Q^{Encantamiento}, texto cercano a los *Cánticos del Sabio*, en las cuatro primeras líneas leemos:

And I belong to those who fear God; he opened my mouth with his true knowledge, and from his holy spirit [...] ... [...] and they became spirits of dispute in my build. The precept of [...] [...] the innards of the flesh. A spirit of knowledge and understanding, truth and justice, did God place in [my] hea[rt ...] [...] ... and be strong in the precepts of God, and in battling the spirits of iniquity, and not ... [...]

En la traducción de Florentino García y Tigchelaar observamos “I belong to those who fear God”, no obstante, Fletcher-Louis opta por la siguiente traducción:

And I (am?), a god causing fear (ג) in the knowledge of his truth; he opened my mouth and from his holy spirit [... truth to a[]] I [the]se. They became spirits of controversy in my (bodily) structure; law[s of God... ... in] blood vessels of flesh. And a spirit of knowledge and understanding, truth and righteousness, the Name of God in [my] he[art... ... and strengthen yourself by the laws of God, in order to fight against the spirits of wickedness, and not [...]⁹¹

A pesar de que, según la traducción de Florentino García Martínez, 4Q444 no pueda tener una lectura angelomórfica, el hecho de que las de 4Q511 frag. 35 y 8Q5 frag. 1 línea 1 sí la tengan y todos estos textos se enmarquen en un contexto teúrgico puede ser un indicador de que la lectura angelomórfica podría ser correcta. A través del uso del Nombre de Dios, el *maskil* es capaz de conseguir un poder especial para vencer a los demonios. En ese momento el *maskil* es portador de la Gloria y del Nombre de Dios y puede actuar como

⁹¹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 163.

tal. Además, la tradición que sostiene la teoría de una humanidad divina también respalda la visión del *maskil* como objeto de pavor en tanto que representa la divinidad en su omnipotencia. En 4Q374, el Moisés transfigurado es como un ‘Dios para el faraón’ y causa de terror para el resto de los mortales. Del mismo modo, en el *Testamento de Moisés* 11:16-17 también aparece caracterizado como el maestro perfecto, el gran ángel, el portador del espíritu de Dios que hace que las naciones enemigas tengan respeto y miedo a Israel. El Moisés trascendido es la imagen visible de la faceta de Dios como guerrero⁹².

Philip Alexander ha afirmado vislumbrar una relación entre la figura de Noé y la del *maskil* en los *Cánticos del Sabio*. Tanto en 4Q444 i 8 como en 4Q511 frag. 35 7 y en más partes de este fragmento se designa a los espíritus como bastardos. Esta asimilación podría deberse a una relación de continuidad de los *Cánticos del Sabio* con la tradición enóquica de los Vigilantes y el linaje corrupto que se crea fruto de la unión de éstos con las hijas de los hombres. En ese caso, el *maskil* adquiriría marcados rasgos afines a Noé, al representar a su comunidad, interceder por ella y defenderla frente a los ataques demoníacos.⁹³ La figura de Noé se concebiría, por tanto, como el arquetipo del sacerdote y el portador angelomórfico de la imagen de Dios⁹⁴.

Es importante señalar el contexto litúrgico en el que opera esta transmutación o esta asimilación de la divinidad por parte del *maskil* y la autoconciencia que éste tiene tanto sobre el hecho en sí como sobre su identidad.

En 4Q511 2 encontramos los mismos parámetros que hemos observado en el fragmento 35. En este texto se habla de la elección del pueblo de Israel por parte de Dios, de su división en doce tribus y de la institución de las fiestas religiosas anuales. De este modo leemos:

Of the Sage. Song [... Praise] his holy [name] and extol him, all those who know [...] [He has re]moved the chief of dominio[ns,] without [...] [et]ernal, and everlasting life to make the light shine [...] His [I]ot is Jacob’s best, and the inheritance of G[o]d [...] ... [...] Israe[l ...] those who [kee]p the way of God and his [h]oly pat[h] for the holy ones of his people. By [Go]d’s perceptive knowled[ge] he placed [I]srael [in t]welve camps ... [...] [...] the lot of God with the ange[ls of] his glorious luminaries. On his name he instituted the pr[ai]se of their [...] according to the feasts of the year, [and] the communal [do]minion, so that they would walk [in] the lot of [God] according to [his] glory, [and] serve him in the lot of the people of his throne. For, the God of [...]

⁹² Para una información detallada acerca de las relaciones entre el sacerdocio y el uso del nombre de Dios con fines mágicos consultar Goodenough, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 vols. Bollingen 37; Nueva York: Pantheon, 1953-68, 172.

⁹³ Tal y como expresaba en las páginas dedicadas a este personaje.

⁹⁴ Alexander, “Wrestling against Wickedness”, 322; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 173.

Lo que refleja este fragmento es que Israel está estructurado según un orden cósmico. El ‘communal dominion’ según Fletcher-Louis, se correspondería con el sol, la luna y las estrellas en conjunto con la comunidad de la gente de Dios. La división en doce tribus podría tener su correlato en los doce meses del año⁹⁵. De este modo, este marco contextual cósmico en el que se ubica Israel sienta las bases para la interacción entre el mundo celeste y el terrenal que se observa en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* y en el *Rollo de la Guerra*. Es importante indicar que este círculo sacerdotal angelomórfico que se describe en 4Q511 35 es el mismo que entona los *Cánticos del Sacrificio Sabático*. Lo que en 4Q511 35 se presenta como un acontecimiento futuro, en 1QM, el *Rollo de la Guerra*, aparece como inminente, al igual que en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*. Existe, por tanto, una continuidad esencial entre la liturgia presente en los *Cánticos del Sabio* y en 4Q511 35 y en la liturgia escatológica que aparece en el *Rollo de la Guerra*. La distinción entre Israel y las demás naciones es equivalente a la distinción entre la comunidad del Qumrán y el resto de Israel, en tanto que la comunidad representaba el ‘resto’ o la verdadera humanidad digna de ser portadora de la Gloria de Dios. La comunidad de Qumrán se alzaba y se autocomprendía como la cabeza de puente antes de la llegada del reino de Dios.

El siguiente texto por analizar es 4Q418 frag. 81. Este texto pertenece a 4Q*Instrucción*, que resalta, sobre todo, la designación de los justos en términos angélicos. Así leemos:

your lips he has opened a spring to bless the holy ones. And you, as (with) an eternal fountain praise [...] he has separated you from every spirit of flesh. And you, keep yourself apart from everything he hates, and abstain from all abominations of the soul. [Fo]r he has made everyone, and has given each of them their inheritance. And he is your portion and your inheritance among the sons of Adam, [and over] his [in]heritance he has given them authority. And you, honour him by this: by consecrating yourself to him, in accordance to the fact that he has placed you as a holy of holies [over all] the earth, and among all the [g]o[ds] he has cast your lot. And he has multiplied your glory exceedingly, and he has placed you for him as a first-born ... [... «...» and my goodness I will give to you». And you, is not his goodness for you, and in faithfulness to him walk continuously [...] your works. And you, seek his judgments from all your adversaries, in all [...] love him; and with {eternal} kindness and mercy towards all who keep his word and [...] And you, [he has op]ened insight for you, and he has given you authority over his treasure, and an epha of truth he has entrusted [...] they are with you. And it is in your hand to turn away anger from the men of pleasure and to appoint over [...] your people. Before you take your inheritance from his hand, honour his

⁹⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 175.

holy ones, and before ...] begin [with] a song (for) all the holy ones. And everyone who is called by his name (will be) holy [...] during all times his splendour, his beauty for the eter[nal] plantation [...] ... world. In it will walk all who inherit the earth, for in ... [...] And you, understanding one, if he has given you authority over manual craft, know then [...] *wt* for all mortal humans (?), and from there you shall entrust your food and [...] you will be exceedingly understanding. And from all your teachers get more understanding [...] Exhibit your lack to all those who seek pleasure, and then you will establish [...] you shall fill, and you will be satiated with the abundance of good (things), and with your craftsmanship [...] For God has allotted the inheritance of [ever]y [living being,] and all (you) wise ones of heart, understand [...]

En este fragmento se expresa claramente que el sujeto del que se habla posee una identidad angelomórfica, ha sido separado de toda carne y pertenece al linaje del espíritu, se le considera como epifanía del hombre primordial, del Adán anterior a la caída y portador de la Gloria divina. La pregunta es: ¿de quién se trata? Fletcher-Louis utiliza una serie de argumentaciones con el fin de demostrar que la figura de la que se habla es un sacerdote que ha sido diferenciado de entre los laicos de la comunidad y de quien recibe adoración y gloria⁹⁶. Armin Lange sostiene esta teoría también afirmando la conexión de este fragmento con *Números* 18,20, donde Dios dice a Aarón: “Yo soy tu parte y tu heredad en medio de los hijos de Israel”. No obstante, en este fragmento la expresión “hijos de Israel” aparece sustituida por “hijos de Adán” otorgando al texto el sentido de que los justos pertenecen a un linaje que se remonta al momento anterior a la caída. El ambiente sacerdotal en el que se enmarca este texto también se contempla en el verso “And you, as (with) an eternal fountain praise” que vendría a ser una referencia al Templo y a las aguas de vida que de él fluyen según la mitología templaria del judaísmo del Segundo Templo⁹⁷. El hecho de que se diga que la figura descrita ha sido separada del mundo de la carne nos sitúa frente a un motivo recurrente en los manuscritos del Mar Muerto: la distinción entre la gente perteneciente al espíritu de la carne y la gente que encarna la humanidad verdadera y que pertenece al linaje el espíritu. Lo interesante en este fragmento es que la figura descrita, además de ser separada de la carne, ha experimentado un proceso de santificación. Esto es indicativo de que se establece dentro de la comunidad una segunda diferenciación, a saber: entre los ‘santos’ que se corresponderían con los miembros laicos de la comunidad y los ‘más santos de entre los santos’ que evocarían al sacerdocio. Eso se refleja en el verso: “he has made everyone, and has given each of them their inheritance. And he is your

⁹⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 178- 187.

⁹⁷ Lange, A., “The Determination of Fate”, 40.

portion and your inheritance”. La herencia del sacerdote es Dios mismo⁹⁸.

En el texto también leemos el siguiente verso: “And you honour him by this: by consecrating yourself to him, in accordance to the fact that he has placed you as a holy of holies [over all] the earth [...]”. Fletcher- Louis traduce ‘glorify’ en lugar de ‘honour’ en consonancia con el verso que sigue líneas después: “And he has multiplied your glory exceedingly”. En estos versos observamos una cierta reflexividad que no solo está basada en la teología sacerdotal que hemos analizado en otros textos en los que el sacerdote representaría la Gloria divina y por tanto es a la vez objeto y sujeto de veneración sino que también refleja una relación de reciprocidad entre el mundo divino y el terrenal.

Si, en efecto, la verdadera humanidad es portadora de la identidad adánica y, por tanto, posee ciertos requisitos divinos, el sumo sacerdote encarna la Gloria divina y se ubica en el epicentro de una teología que contempla la posibilidad de que los justos puedan llegar a acceder a un Edén restaurado que sería representado por el Templo y por la liturgia que lo circunda. Fletcher-Louis, además, observa otro rasgo indicativo del marco sacerdotal en el que se ubica este fragmento. En éste leemos: “And it is in your hand to turn away anger from the men of pleasure and to appoint over [...] your people”. Esta acción es propia de un sabio o de un sacerdote; de hecho, de personajes como Moisés (Sal 106,23), Pinjás (Num 25,11; Sal 106,29-30), Jeremías (Jer 18,20) se dice que han desarrollado tal actividad y todos ellos son figuras de carácter sacerdotal. En la *Sabiduría de Salomón* 18,15-16 se presenta a Aarón como la figura que consigue frenar el odio del ángel exterminador de los primogénitos egipcios y se lo describe en términos claramente angelomórficos (de proporciones gigantescas y siendo pleno portador de la Gloria y la Majestad divina). En 1 *Macabeos* 3,8 el sumo sacerdote Judas aparece descrito también en términos muy similares, del mismo modo que Jacob en *José y Asenet* 22 y Noé en el *Libro de Noé*.

En este fragmento también leemos: “he has given you authority over his treasure”. Si tenemos en cuenta todo lo analizado anteriormente podríamos interpretar este verso también como un rasgo divino o privilegio otorgado al sacerdocio. Entendemos como ‘tesoro divino’ la sabiduría, la comprensión y control de las fuerzas elementales (agua, viento, fuego) y la posesión de piedras preciosas y metales⁹⁹. Si bien en el periodo pre-exílico era la figura del profeta quien poseía la autoridad o conocimiento sobre estos elementos y bienes, en el periodo post-exílico es el sacerdote quien pasa a ocupar esa

⁹⁸ Esta teología la comparten también 1QS 8-9; 4QMMT y 4Q511 35. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 180.

⁹⁹ Podemos rastrear esta información en los siguientes textos: Dt 28,12; Job 38,22; Sal 135; Sir 43,14; Jos 6,19-24; 1 Re 7,51; 14,26.

posición. Es el sacerdocio el responsable de mantener los tesoros divinos en el Templo y el que posee control, por tanto, sobre ellos.

Torleiv Elgvin ha afirmado que, en este fragmento, el lenguaje sacerdotal se extiende al mundo laico (4Q418 81 1-13). Sin embargo, Fletcher-Louis está en desacuerdo alegando que esta teoría no explicaría el hecho de que en otro fragmento de 4Q*Instrucción* se mencione explícitamente al sacerdocio (4Q423 5: 1-4). Así leemos:

and take care lest you ... [...] [...] the judgment of Korah. And as he opened your ear [with the mystery of existence ...] ... [...] he]ad of [your] fathers [...] ... and leader of your people [...] h]e divided the [in]heritance of all rulers, and the impulse of every creature is in his hand. And he the reward [...] the judgme]nt of them all. In truth he will visit fathers and sons, [prose]lyte]s with all natives.

En este fragmento se hace referencia al ‘juicio de Korah’ de *Números* 16, el juicio divino contra todo aquel que se alce contra la distinción divina entre los que han sido designados para el servicio sacerdotal y aquellos que no han sido destinados a tal fin. Es curioso que la mención de este texto que establece una distinción tan clara entre sacerdocio y mundo laico aparezca en un párrafo que, según Elgvin, extendería los privilegios sacerdotales al mundo laico¹⁰⁰. Todos estos ejemplos sostienen la teoría que afirma la existencia de una teología sacerdotal subyacente a 4Q418 81 y la identidad, por tanto, sacerdotal, de la figura descrita con términos claramente angelomórficos.

El siguiente texto a analizar es el llamado *Himno de Autoglorificación* (4Q491 11 i). Existen cuatro manuscritos: 4Q491 c, 4Q27 (frag. 7), 1QH^a (25:35-26:10) y 4Q471b + 4Q431 i¹⁰¹. Fletcher-Louis se encarga de analizar el manuscrito 4Q491 c porque es el mejor conservado. En él, el hablante se declara exaltado y entronizado en el reino celeste embriagado de Gloria divina. De este modo leemos:

has done awesome things marvellously [...] [...] in the streng]th of his power the just exult, and the holy ones rejoice in [...] in justice [...] he established [I]srael from eternity; his truth and the

¹⁰⁰ Elgvin, T., “The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation”, en Gryer, F.H., Thompson, T.L. (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments*. JSOTS 290. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 121; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 185.

¹⁰¹ Para una información más detallada sobre la relación que se establece entre estos manuscritos consultar Wise, M.O., “מי כמוני באלים”. A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7 and 1Q H^a 25:35-26:10”, *DSD* 7 (2000), 173-219.

end, plague(s) cease so that there will be no illne[ss; ... is eliminated] [... is no] mo[re. Pro]claim and say: Great is the God [who works wonders,] & for he brings down the arrogant spirit without even a remnant; and he raises the poor from the dust to and up to the clouds he extols him in stature an together with the gods in the congregation of the community; and cures [him ...] wrath for eternal destruction. Those who fall to earth he lifts up with no price, [perpetual] po[wer] is in their steps and eternal enjoyment in their dwellings, everlasting glory, unceasing [...] They will say: Blessed be God who [work]s lofty [wo]nd[er]s, who shows himself great in displaying [his] power, [...] with knowledge for all his creatures, and goodness towards their faces, so that they know the greatness of [his] kindn[ess and the abundance of] his compassion for all the sons of his truth. We have known you, God of justice, and we have understood [...] the glory. For we have seen your zeal in the strength of your might and we have recognized [...] {your} compassion and wonderful forgiveness. What is flesh to these things? And what ... [...] to recount these things from period to period, and to stand in position [...] the sons of the heavens? And there is no mediator to return [a reply ...] to you, for you have established us according to [your] wi[ll ...] strength, to reply to you /to hear your wonders/ [...] to you we have spoken and not to an interme[diary ... [...] ea[r] to the outcry of our lips. Decla[re and say: [...] heavens with his strength, and all their plans [...] ... earth with [his] powe[r ...]

Morton Smith ha contemplado en este texto la figura de un personaje que parece ser humano y divino al mismo tiempo y ha especulado con la posibilidad de que refleje la deificación de este personaje a través de su ascenso celeste relacionado con posibles prácticas ‘mágicas’¹⁰². Un desarrollo posterior de la hipótesis planteada por Smith creyó ver en el protagonista de este texto a un místico a la usanza del apóstol Pablo o de Jesús de Nazaret.¹⁰³ John J. Collins sostiene que, más que un visionario, podría tratarse de un sumo sacerdote escatológico inspirado en el histórico Maestro de Justicia. Fletcher-Louis, si bien se muestra de acuerdo en que la figura del texto posee rasgos marcadamente sacerdotales, difiere en el hecho de considerarla escatológica y no ve razón por la que afirmar que la experiencia visionaria que experimenta no represente una realidad cotidiana para la comunidad de Qumrán¹⁰⁴.

Son muchos los datos que apuntan hacia la identidad del personaje como sumo sacerdote a pesar de que eruditos como I. Knohl han visto en él al mesías davídico¹⁰⁵. Las similitudes que presenta este texto con otros manuscritos del Mar Muerto como 1QSb

¹⁰² Smith, M., *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row, 2000.

¹⁰³ Segal, A.F., “The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran”, en Charlesworth, J.H. (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Nueva York: Doubleday, 1992, 302-328; Barker, M., *The Revelation of Jesus Christ*. Edimburgo: T&T Clark, 2000, 88, 141.

¹⁰⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 204.

¹⁰⁵ Knohl, I., *The Messiah before Jesus: The Suffering Savant of the Dead Sea Scrolls*. S. Mark Taper Foundation imprint in Jewish studies. Berkeley: University of California Press, 2000, 83-84. Consultar Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 205 n. 165 para contrastar las refutaciones de Fletcher-Louis a la teoría de Knohl.

4:24-28 y 4Q541 frag. 9 donde la figura descrita presenta claros rasgos sacerdotales es bastante determinante. Tanto el *Himno de Autoglorificación A* (4Q427 7 i 7, 9; 4Q471b 1a-d 3-4) como en el *Himno de Autoglorificación B* (4Q491 11 i 16-17) hacen hincapié en el aspecto pedagógico del personaje descrito, actividad asociada al sacerdocio. Por otro lado, este texto, junto con 1QSb 4:24-28 y 4Q541 frag. 9, se ubica en la línea de *Hodayot*, obra que también ha suscitado la pregunta acerca de la identidad del personaje que aparece en ella. Si, de acuerdo con las teorías recientes, la figura de *Hodayot* se corresponde con el Maestro de Justicia, podríamos ver en el texto que nos ocupa un personaje de características similares.¹⁰⁶

La teoría de Collins está sustentada por Esther Eshel, ambos convencidos de que el pasaje de la entronización apunta a un evento futuro alegando que todos los relatos de entronización están enmarcados en un contexto escatológico¹⁰⁷. Esta discusión en torno a la naturaleza del sumo sacerdote que aparece en el texto ha estado condicionada por la edición de Baillet, que ubicaba el fragmento 4Q491 11 i como perteneciente al *Rollo de la Guerra*. A pesar de que este hecho no influyó demasiado en Collins a la hora de sostener su teoría sí que marcó una línea de investigación muy concreta. Collins se aferra a su hipótesis estableciendo una comparación con el personaje que se percibe en *Hodayot*. Así como éste se lamenta de ser objeto de persecución y de ser consciente de su condición de ser humano con todas las limitaciones que ello comporta, el personaje de 4Q491 11 i omite todos estos detalles para centrarse en la exaltación de su condición trascendente¹⁰⁸. Sin embargo, los argumentos que Collins esgrime para sostener su teoría no se pueden aplicar al *Himno de Autoglorificación A*, y las comparaciones que establece tanto con *Hodayot* como otros textos de entronización que analiza (el uso de *Daniel 7* en la tradición rabínica, 4Q521, *1Enoc* 108:12, el salmo 110 y el Nuevo Testamento, entre otros) tienen bastantes aspectos débiles. Si bien es cierto, como apunta Fletcher-Louis, que en algunos círculos judíos existía la creencia de que en la era escatológica tanto el mesías como los justos serían entronizados en los cielos, en el Nuevo Testamento, la entronización no solo constituye una esperanza futura sino un hecho que, de algún modo, ya es presente¹⁰⁹.

Por otro lado, Collins parece ignorar que ya existía en el judaísmo una tradición que contemplaba la posibilidad de un ascenso y entronización celeste sin contener esta

¹⁰⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 205.

¹⁰⁷ Eshel, "The Identification of the Speaker"; Collins, 1995b, 137.

¹⁰⁸ Collins, J.J., *The Sceptre and the Star: the Messiahs in the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York: Doubleday, 1995, 148.

¹⁰⁹ cf. Col 3,1-4; Ef 2,6; ver Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 207.

connotación escatológica. El rey David, en textos como 1 Cro 29,23, cf. 28,5, es entronizado y su trono es el de Yahvé mismo. El acto de entronización tiene lugar en Sión, en el Templo. Si tenemos en cuenta la teología del Templo que lo contempla como un microcosmos, Sión sería la montaña cósmica en cuya cima se ubica el santuario del Templo y en cuyas partes más internas se actualiza el mundo celeste.¹¹⁰

La literatura de Hekhalot también conforma un argumento en contra de las tesis de Collins. Si bien éste se apoya en el hecho de que, estableciendo un análisis conjunto con *Hodayot* en 4Q491 11, a diferencia del primero, se observa una firmeza en el habla por parte del hablante y una omisión de su conciencia de ser humano, cosa que podría indicar que el personaje en sí ha trascendido esa naturaleza puesto que pertenece a un momento escatológico, ningún elemento en los manuscritos del Mar Muerto apoya la teoría de que un ser humano mortal no pueda, en el momento presente, trascender su naturaleza. De hecho, en los textos místicos posteriores y en la literatura de Hekhalot, el ser humano tiene autoconciencia de su indignidad pero eso no es obstáculo para que su objetivo último sea un acercamiento a Dios que lo transporte al mundo angélico. La interpretación por la Fletcher-Louis aboga de los *Himnos de Autoglorificación A* y *B* es existencial y litúrgica, no escatológica¹¹¹. De hecho, la versión *I* del *Himno de Autoglorificación B* anula la posibilidad de una lectura escatológica y está muy relacionada con la versión *I* de *Hodayot*.

De igual modo que no se considera que la primera persona de *Hodayot* se corresponda a una figura escatológica, tampoco sería plausible para la primera persona del *Himno de Autoglorificación*. Por otro lado, ninguna figura escatológica portadora de la Gloria divina se presenta en un texto en primera persona, por el contrario, la persona verbal utilizada es la tercera (cf. *11QMelquisedec*; *1 Enoc* 48-71; *Oráculos Sibilinos* 5: 414-27; *4 Esdras* 13:2-13). En resumen, Fletcher-Louis es de la opinión de que el *Himno de Autoglorificación A* no estaba reservado para un momento escatológico sino que formaba parte de la realidad litúrgica de la comunidad. Aunque su lenguaje en algún momento pueda interpretarse como escatológico lo es solo en el sentido de que la comunidad de Qumrán se creía ya viviendo la anticipación de esa era escatológica por venir. El contexto litúrgico en el que se ubica el *Himno* viene determinado por la afirmación del hablante (supuestamente el *maskil* ¿sumo sacerdote? de la comunidad qumranita) de habitar las esferas celestes y ser portador pleno de la Gloria divina. Este contexto también se observa en el *Himno de Autoglorificación B* pero

¹¹⁰ Keel, O., *La iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Madrid, Trotta, 2007, capítulo 3.

¹¹¹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 209.

no con tanta claridad¹¹².

El hecho de que el *Himno de Autoglorificación A* y *B* refleje un uso litúrgico no escatológico abre la posibilidad planteada por Morton Smith de que se viese circundado por un contexto místico-visionario¹¹³. La estructura litúrgica claramente definida se observa en la forma *A* del *Himno de Autoglorificación*. En 4Q427 7 ii 7-11 la posición exaltada del hablante o líder de la comunidad se presenta como cualidad para dirigir a los laicos en la oración. Por otro lado, el texto refleja la creencia de que un mero ser humano, fruto de la ‘carne’ era capaz de convertirse en una entidad ontológicamente divina; el ascenso celeste no podía reducirse a un mero éxtasis o a un proceso que tenía lugar en el interior del ‘místico’ sino que se producía un estado colectivo de alteración de conciencia. El uso de posibles ‘técnicas de éxtasis’ era totalmente compatible con un contexto litúrgico comunitario de experiencia transformativa.

En el *Himno de Autoglorificación A* se dice que Dios ha engrandecido al ser humano pobre hasta las nubes, lo que posiblemente se refiera a una transformación física, metafóricamente expresada para aludir a la nueva vida angelomórfica a la que se abre. Este podría ser uno de los primeros testimonios de la posterior creencia en círculos místicos judíos de que aquellos seres humanos transformados a un modo angélico de vida experimentan un proceso de engrandecimiento físico. A la luz de esta creencia leemos textos como *3 Enoc* 9:2 donde se dice que Enoc, cuando devino Metatrón, experimentó cómo las medidas de su cuerpo pasaron a ser la anchura y la altura del mundo.¹¹⁴ Todos estos ejemplos constituyen pruebas que avalan la teoría de Morton Smith de que el *Himno de Autoglorificación* registra una experiencia mística a pesar de estar enmarcada en un contexto litúrgico. Por tanto, ambos aspectos deberían analizarse y contemplarse como una unidad indivisible y no como elementos separados.

Por tanto, Fletcher-Louis, de acuerdo con Morton Smith, considera que la identidad del hablante del *Himno* se corresponde con un sacerdote que está describiendo el momento apoteósico de una ceremonia litúrgica. Esta teoría se vería reforzada por la hipótesis de Devorah Dimant que solo contempla el lenguaje utilizado en el *Himno de Autoglorificación A* y *B* en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, obra en la que observamos cómo

¹¹² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 212; Wise, “מי כמוני באלים”, 204.

¹¹³ Smith, M., “Ascent to Heavens and Deification in 4QM^a”, en Schiffman, L.H. (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael JSPS 8*. Sheffield: JSOT Press, 1990, 181-188, 183.

¹¹⁴ Greenfield J., C. y Odeberg, H., *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. The Library of Biblical Studies; Nueva York: Ktav. 1973, 25.

la liturgia antropológica está totalmente relacionada con la angélica¹¹⁵.

El último texto por analizar es *11QMelchizedek* (11Q13 col. II). De este modo leemos:

[...] ... [...] [...] And as for what he said: *Lev 25:13* «In [this] year of jubilee, [you shall return, each one, to his respective property]», concerning it he said: *Deut 15:2* «[Th]is is [the manner of the release:] every creditor shall release what he lent [to his neighbour. He shall not coerce his neighbour or his brother, for it has been proclaimed] a release for G[od]». Its interpretation] for the last days refers to the captives, who [...] and whose teachers have been hidden and kept secret, and from the inheritance of Melchizedek, fo[r ...] ... and they are the inherita[n]ce of Melchize]dek, who will make them return. And liberty will be proclaimed for them, to free them from [the debt of] all their iniquities. And this [wil]l [happen] in the first week of the jubilee which follows the ni[ne] jubilees. And the d[ay of aton]ement is the e[nd of] the tenth [ju]bilee in which atonement shall be made for all the sons of [light and] for the men [of] the lot of Mel[chi]zedek. [...] ... over [the]m ... [...] accor[ding to] a[ll] their [wor]ks, for it is the time for the «year of grace» of Melchizedek, and of [his] arm[ies, the nat]ion of the holy ones of God, of the rule of judgment, as is written about him in the songs of David, who said: *Ps 82:1* «Elohim will [st]and in the assem[bly of God,] in the midst of the gods he judges». And about him he sai[d: *Ps 7:8-9* «And] above [it,] to the heights, return: God will judge the peoples». As for what he sa[id: *Ps 82:2* «How long will you] judge unjustly and show partial[ity] to the wicked? [*Selah*].» Its interpretation concerns Belial and the spirits of his lot, wh[o ...] turn[ing aside] from the commandments of God to [commit evil.] But, Melchizedek will carry out the vengeance of Go[d's] judgments, [and on that day he will fr]e[e them from the hand of Belial and from the hand of all the sp[irits of his lot.] To his aid (shall come) all «the gods of [justice]; and h]e is the one w[ho ...] all the sons of God, and ... [...] This [...] is the day of [peace about whi]ch he said [...] through Isaiah the prophet, who said: [*Isa 52:7* «How] beautiful upon the mountains are the feet [of] the messen[ger who] announces peace, the mess[enger of good who announces salvati]on, [sa]ying to Zion: your God [reigns.]] Its interpretation: The mountains [are] the prophet[s ...] ... [...] for all ... [...] And the messenger i[s] the anointed of the spir[it] as Dan[iel] said [about him: *Dan 9:25* «Until an anointed, a prince, it is seven weeks.» And the messenger of] good who announ[ces salvation] is the one about whom it is written that [...] «To comfo[rt] the [afflicted], its interpretation:] to instruct them in all the ages of the wo[rld ...] in truth ... [...] ... [...] [...] has turned away from Belial and will re[turn ...] ... [...] [...] in the judgment[of] God, as is written about him: [*Isa 52:7* «Saying to Zi]on: your God rules.»] [«Zi]on» i[s] [the congregation of all the sons of justice, those] who establish the covenant, those who avoid walking [on the pa]th of the people. And «your God» is [...] Melchizedek, who will fr[e]e them from the ha[nd] of Belial. And as for what he said: *Lev 25:9* «You shall blow the hor[n in] all the [l]and of...

115 115 Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 216.

Melquisedec, en este fragmento, es presentado como una figura totalmente sobrehumana y como una posible “hipóstasis” divina en su modo teofánico¹¹⁶. Se le describe con los atributos de un redentor celestial que expiará los pecados de Israel el día del Juicio Final. Se dice que “for it is the time for the «year of grace» of Melchizedek, and of [his] arm[ies]”, cita de Isaías 61:2 en el que el nombre del Tetragrammaton ha sido sustituido por el de Melquisedec en el rol de salvador escatológico. Fletcher-Louis es de la opinión de que, a pesar de que Melquisedec en este fragmento contiene los atributos de una figura divina no tiene por qué ser sobrehumana. Es evidente que el autor ha escogido la figura de Melquisedec de *Génesis* 14 y del Salmo 110,4 y ha resaltado su carácter divino como fundador de una orden de reyes-sacerdotes. No obstante, no existe una evidencia plena tanto en la tradición judía como en la cristiana de que Melquisedec posee una naturaleza sobrehumana¹¹⁷. De hecho, en *2 Enoc* 71 Melquisedec se presenta como un niño divino cuya filiación paternal y maternal es muy débil, sin embargo, este Melquisedec es humano y sacerdote y representa el mejor ejemplo de humanidad angelomórfica: no es una entidad angélica pero en cierto modo contiene parte de divinidad. En las primeras líneas del fragmento no se explicita las funciones sacerdotales de Melquisedec, no obstante, el verso arriba mencionado que cita a Isaías contiene fuertes referencias sacerdotales. El hecho de que se escoja a Melquisedec, que en fuentes bíblicas es una figura de carácter sacerdotal, para protagonizar la función salvífica y expiar los pecados de Israel el Día del Perdón otorga al fragmento un contexto litúrgico-sacerdotal.¹¹⁸ Por otro lado, la teología del templo que contempla a éste como un microcosmos es un testimonio de que el perdón que se alcanzará en un futuro escatológico no tiene por qué responder a un sacrificio celestial puesto que el culto jerosolimitano se consideraba en sí mismo de naturaleza celeste. Las características que presenta Melquisedec concuerdan mucho más con la figura de un sacerdote divino que con la de un ángel sacerdotal¹¹⁹.

Además de todas las pruebas aportadas, destaca el hecho de que, si en efecto el personaje de Melquisedec se contemplase como un ser celestial o de naturaleza angélica

¹¹⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 216.

¹¹⁷ Fletcher-Louis, *Luke-Acts*, 155, 196-7, cf. Horbury, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. Londres: SCM, 1998, 84.

¹¹⁸ De Jonge, M. y Van der Woude, A.S., “11QMelqizedek and the New Testament”, *NTS* 12 (1965), 306; Carmignac, J., “Le document de Qumrân sur Melkisédeq” *RQ* 7 (1969-71), 368. Kobelski, P.J., *Melchizedek and Melchiresa*. CBQMS 10 Washington DC: Catholic Biblical Association of America, 1981, 58-9; Puech, E., “Notes sur le manuscrit de XIQMelkisédeq”, *RQ* 12 (1987), 512.

¹¹⁹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 220.

con labores salvíficas el Día escatológico del Perdón, se observaría un movimiento de la esfera celesta a la esfera terrenal y no viceversa como parece ser el caso según el Salmo 7,8-9. Melquisedec más bien ejerce de sumo sacerdote que el Día del Perdón accede al santuario y, por ende, al mundo celestial y experimente un proceso de angelomorfización. Por otro lado, no existe ninguna tradición textual que confirme el movimiento de un ser angélico desde el mundo terrenal al celestial con fines salvíficos para la humanidad. El tema presente en *11QMelquisedec* que contempla la creencia en que la redención escatológica será llevada a cabo por un sacerdote de características divinas aparece también en otros manuscritos de Qumrán como *4QTL^{ev}* 9, *1QSb* 4:24-28; *Sirácida* 50 y *Jubileos* 31.

HUMANIDAD DIVINA EN LOS MANUSCRITOS DE QUMRÁN

Hasta ahora he comentado la influencia de que gozaban *Sirácida* y *Jubileos* en la comunidad de Qumrán y que se refleja en los manuscritos hallados y en el uso del calendario solar. Influencia comprensible si se tiene en cuenta el carácter sacerdotal de la comunidad. Las figuras del sacerdote y de Moisés son importantes para la comunidad en tanto que son un claro ejemplo de la antropología divina presente en Qumrán. El hecho de que la comunidad de Qumrán se viera obligada a exiliarse al desierto como consecuencia de la corrupción del culto jerosolimitano fue un elemento potenciador y determinante a la hora de desarrollar una antropología teológica característica en la que tanto el sacerdocio como toda la teoría desarrollada alrededor del Templo destacarían como elementos clave en los procesos de angelomorfización.

La comunidad se consideraba un templo hecho de hombres o *miqdash Adam* que vendría a sustituir al templo de Jerusalén hasta su reconstrucción en el momento de la llegada del reino de Dios, detalles del cual aparecen en el *Texto de la Nueva Jerusalén* (11Q18). Los miembros de la comunidad, además, creían estar viviendo una anticipación de la era escatológica en la que habían redescubierto el Edén (1QH^a 8:16 [6:16], 16:4-27 [8:4-27]) y regresado a un estado anterior a la caída¹²⁰. Como he analizado en la sección anterior, los procesos de transformación y comunión con los ángeles estaban unidos a contextos litúrgicos y se expresaban a través de frases tales como ‘compartir la herencia o destino de los ángeles’. No obstante, no tenemos constancia de qué tipo de ontología implicaba esta concepción. Lo que sí parece derivarse de textos como el que he analizado en el apartado anterior, el *Himno de Autoglorificación*, es que el hablante parece poseer las características de un ser humano deificado que tras ascender a los cielos comparte la heredad de los ángeles.

En *Sirácida*, el sumo sacerdote no es tan sólo el portador de la Gloria divina sino que también se erige en verdadero ser humano u hombre primordial ya no tanto por ubicarse en el santuario del Templo o Edén restaurado o por llevar los atuendos y los adornos divinos, sino por una comprensión muy característica del ser humano como criatura hecha a imagen y semejanza de Dios. En textos como *Vida de Adán y Eva* 4:1-2, *Oráculos Sibilinos* 1:20, *Apocalipsis de Abraham* 23.5, 2 *Enoc* 30:13, el Adán anterior a la caída

¹²⁰ Brooke, “Miqdash Adam”; Schiffman, L.H., “Community without Temple: The Qumran Community’s Withdrawal from the Jerusalem Temple”, en Ego, B., Lange, A. y Pilhofer, P. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalems Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. WUNT 118; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, 267-284.

se presenta como portador de la Gloria de Dios, y su divinidad se expresa en concepciones como su forma gigantesca, su nombre como anagrama de la divinidad o la belleza que lo caracterizaba¹²¹.

A continuación analizaré una serie de textos que Fletcher-Louis presenta como testimonios de la existencia de una antropología divina en Qumrán: *4QPalabras de las Luminarias* (4Q504 frag. 8); 1QS 4:22-3; *4QSalmos no-Canónicos* (4Q381); *Hodayot* (especialmente 1QH^a 11-19-23); *1Q/4QInstrucción* (especialmente 4Q417 frag. 2, 14-18 [4Q418 43, 10-14]).¹²²

4QPalabras de las Luminarias es una liturgia consistente de siete plegarias, una correspondiente con cada día de la semana. Su origen es pre-qumranita, y su presencia en los manuscritos del Mar Muerto da fe de la importancia de que gozaba para la comunidad. En 4Q504 frag. 8 (recto) leemos:

[Prayer for the first day. Remem]ber, Lord, that ... [...] [...] ... us. And you, who lives for ev[er, ...] [...] the marvels of old and the portents [...] [...] Adam,) our [fat]her, you fashioned in the image of [your] glory [...] [...] the breath of life] you [b]lew into his nostril, and intelligence and knowledge [...] [...] in the gard]en of Eden, which you had planted. You made [him] govern [...] [...] and so that he would walk in a glorious land ... [...] [...] he kept. And you imposed on him not to tu[rn away...] [...] he is flesh, and to dust [...] [...] ... And you, you know [...] [...] for everlasting generations [...] [...] a living God, and your hand [...] [...] man on the paths of [...] [...] to fill /the] earth/ with [vi]olence and she[d innocent blood ...] [...] ... [...]

En este fragmento perteneciente a la plegaria para el primer día se describe la creación de Adán y su vida en el Edén. Se observan los paralelos tanto con *Sirácida* 17,7 (Dios dota a Adán de comprensión y conocimiento, al igual que el sumo sacerdote es la encarnación de la Sabiduría de Dios en *Sirácida* 50) y con *Génesis* 1,26 (Dios crea a Adán según su imagen y semejanza). Un detalle curioso es el hecho de que, a diferencia de *Génesis* 1,26, este fragmento de Qumrán en vez de “our likeness” se observa “in the image of your Glory”. De este modo, Adán se identificaría con la Gloria de Dios, tema que nos recuerda a *Ezequiel* 1.

En 4Q504 frags. 1-2 col. iii 2-4 leemos:

... [...] reckoned [...] Behold, all the peoples are [like not]hing in front of you; [as] chaos and nothing /[they] are reckoned/ in your presence. We have [in]voked only your name; for your

¹²¹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 91.

¹²² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 92-126.

glory you have created us; you have established us as your sons in the sight of all the peoples. For you called [I]srael «my son, my first-born» and have corrected us as one corrects his son.

De este otro fragmento se desprenden dos ideas: la verdadera humanidad está contenida en Israel y que es Israel es la portadora de la Gloria divina. Tanto Esther Chazon como Daniel Falk observan en este fragmento el patrón deuteronomico (pecado-exilio-restauración) que refleja la teología de la historia salvífica que también está presente en *Levítico* 16¹²³. Está presente, también, una teología sacerdotal que ya no solo contempla la alianza con Dios y la promesa de restauración en el pacto mosaico sino también en la relación del Adán anterior a la caída con Dios y su condición de verdadera humanidad resumida en Israel. Por otro lado, el contexto sacerdotal también se observa en el título del manuscrito. El sacerdocio, en el momento litúrgico no solo representaban la Gloria de Dios sino también las luminarias; en *Sirácida* 50: 6-7 el sumo sacerdote es comparado con la luna y las estrellas. ¹²⁴En 1QS 4:22-23 leemos:

of the unclean spirit, in order to instruct the upright ones with knowledge of the Most High, and to make understand the wisdom of the sons of heaven to those of perfect behaviour. For those God has chosen for an everlasting covenant and to them shall belong all the glory of Adam.

Este fragmento contempla la alianza entre los justos y Dios siéndole concedidos a éstos toda la ‘gloria de Adán’. El lenguaje de este texto guarda similitudes con 1QH^a 4:14-15 [17: 14-15]

You [protect] the ones who serve you loyally, [so that] their posterity is before you all the days. You have raised an [eternal] name, [forgiving] offence, casting away all their iniquities, giving them as a legacy all the glory of Adam [and] abundance of days.

Y con otros fragmentos como 4QpPs^a (4Q171 3:1-2)

those who have returned from the wilderness, who will live for a thousand generations, in salva[tio]n; for them there is all the inheritance of Adam, and for their descendants for ever.

Esta expresión: ‘la gloria de Adán’ ha suscitado varias dudas; a saber: ¿se trata de Adán como individuo o del ser humano en general? Y ¿ esta Gloria que se menciona es un

¹²³ Chazon, E.G., “4QDibHam: Liturgy or Literature?”, *RQ* 15 (1992), 447-55; Falk, D.K., *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. STDJ 27. Leiden: Brill, 1998, 59-92.

¹²⁴ Fletcher-Louis, 95.

mero 'honor' o ciertamente se concibe como hipóstasis divina? ¿Es este un privilegio de qué gozaba la comunidad de Qumrán en el momento de su existencia o bien se consideraba un don futuro?¹²⁵ En la cuestión concerniente a si es un privilegio futuro o si, por el contrario, ya estaba presente en la comunidad, en ningún texto se explicita que sea un don futuro; es más, se relaciona con la abundancia de día o la longevidad, regalo del que se gozaba en vida, cosa que hace suponer que la Gloria de Adán también estaba al alcance de los justos en el mundo terrenal. Por otro lado, el hecho de que la comunidad ya estuviese disfrutando de la Gloria de Adán encaja con la creencia de que habían retornado a un estado anterior a la caída, es decir, habían regresado al Edén.

De hecho, la concepción de que la Gloria de Adán es algo presente y no reservado a un futuro escatológico se corresponde más con una teología que no contempla tanto el Fin del mundo sino la existencia de un tiempo primigenio y la capacidad que el ser humano dispone de volver a él. No se trata de unas coordenadas espacio-temporales sino más bien de un estado anterior a la caída en el tiempo. En *Sirácida* 49,16-50,21 se dice que la Gloria de Adán reside en el Templo y, más concretamente, en el sacerdocio y su culto, puesto que el Templo es el lugar en que se restaura el orden original edénico. No se trata, cuando hablamos de la Gloria de Dios, por tanto, de un mero honor sino de Dios mismo hipostasiado¹²⁶.

El siguiente texto es 4Q381 (*4Q Salmos no Canónicos B*). En el fragmento 1 podemos observar un ejemplo de la creencia en que los ángeles estaban al servicio de Adán y se postraban ante él. Así leemos:

I proclaimed, and I reflected on his wonders. And that shall be for me teaching. Justice [...] my mouth, and to the simple, and they shall understand, and to those without heart, in order that they know yhwh. How power[ful ...] wonders! He made the heavens and the earth with an adjuration (?), with a word from his mouth [...] and channels; he enclosed «their streams» (?), pools and every whirlpool, and he ... [...] the night, the stars and the constellations; and he caused ... to shine (?) ... [...] tree and every fru[it of the vineya]rd and all the produce of the field. And according to his words ... [...] [his] w[ife.] And by his spirit he appointed them to rule over all of these on the earth and over all [...] [mo]nth by [mo]nth, feast by feast, day by day, to eat its fruit, the produce [of ...] [...] ... and the birds and all that is theirs, to eat the best of everything. And also [...] [...

¹²⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 96. Consultar: Baumgarten, J., y Daniel R. Schwartz en Charlesworth J.H., *Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translations. Volume 2 Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995, 17.

¹²⁶ Lichtenberger, H., *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*. SUNT 15. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, 225

the creep[ing] things among them; and all his hosts will fill [the ea]rth [...] [...] and to serve man and to wait on him and [...] [...] ... [...]

Este fragmento reproduce la creación descrita en *Génesis* 1 y 2,7. El texto introduce en sus últimas líneas la idea de que ‘all his hosts’ son creados para servir a la humanidad/Adán. ¿Se corresponden estas ‘huestes’ con seres angélicos y, por tanto sobrehumanos? ¿Se estaría afirmando la creencia en que los ángeles sirven a Adán y a la verdadera humanidad? De hecho, existen testimonios posteriores que lo confirman, como una haggadah famosa según la cual Adán recibe la adoración de los ángeles cuando es creado¹²⁷. Es una versión de la historia que se encuentra en la versión latina de la *Vida de Adán y Eva*, capítulos 12 y 16, y que se ha extendido a los pseudepigráficos judíos, al corpus rabínico, a la literatura cristiana e incluso se atestigua en el Corán¹²⁸.

Schuller ha datado este texto de Qumrán en el primer periodo helenístico o persa no sólo porque que destaca por su ausencia una terminología sectaria precisa sino también porque contempla ideas teológicas que circularían por aquellos momentos. Esto significaría que la haggadah de la adoración de Adán es más antigua incluso de lo que los eruditos se pensaban¹²⁹. Por otro lado, se ha cuestionado la pertenencia de este texto a un contexto “ortodoxo” judío (aceptando como posible la teoría de Schuller); no obstante, destacan textos procedentes del periodo helenístico de naturaleza “ortodoxa” que sí que contemplan la adoración de seres humano en casos determinados, por ejemplo el himno al sumo sacerdote de *Sirácida* 50. La creencia en la adoración de un ser humano era aceptable en el judaísmo puesto que se le concebía como portador de la imagen divina y, por tanto, podía ejercer como figura divina (en términos paganos) sin transgredir ninguna prescripción bíblica¹³⁰.

A pesar de que 4Q381 no contenga elementos específicamente sectarios, si aceptamos la datación que le atribuye su editora Eileen Schuller (periodo persa tardío y primer periodo helenístico) y su naturaleza pre-esenia, constituiría un testimonio de las tradiciones que contemplan la adoración de Adán por entidades angélicas.

¹²⁷ Wenham, G.J., “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, *PWCSJ* 9 (1987), 67.

¹²⁸ *Vida de Adán y Eva* (Latín, par. armenio, georgiano); *Gen. Rab.* 8:10; *Eccl. Rab.* 6:9:1; *Bereshit Rabbati* 24f.; *Pirke de R. Eliezer* 11-12; *Apocalipsis de Sedrac* 5:1-2; *Penitencia de Adán* en armenio 11-17; 2 *Enoc*; 3 *Baruc* en eslavo; *Hebreos* 1,6; *Libro de Adán* en eslavo 47; *Conflicto de Adán y Eva* 7; *Evangelio de Bartolomé* 4:52-60; *Oráculos Sibílicos* 8:442-445; *Corán* 7:12-14; 15:30-36. Ver Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 99.

¹²⁹ Schuller, *Non Canonical Psalms*, 5-60.

¹³⁰ Schmidt, B.B., “The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts”, en Edelman, D.V. (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yahwisms to Judaism*. Kampen: Kok, 1995, 75-106. Otros textos que atestiguan la adoración de seres humanos son la *Vida de Adán y Eva* 12-16 y la narración de la adoración que Nabucodonosor brinda a Daniel en *Daniel* 3.

La siguiente prueba de que existía la creencia en una humanidad angélica la encontramos en diferentes fragmentos correspondientes a *Hodayot*. La antropología teológica que se desprende de *Hodayot* puede, en una primera instancia, dar la sensación de ser bastante determinista y negativa, puesto que el salmista afirma tener autoconciencia de su naturaleza humana indigna conformada de polvo y arcilla; sin embargo, diversos fragmentos atestiguan lo errado de esta concepción, ya que se afirma que ciertos justos han alcanzado la salvación divina y han accedido al reino celeste experimentando, de este modo, una transformación ontológica acorde a las condiciones de vida del mundo angélico (11:21-23 [3:21-23]; 14:13 [6-13]; 19:10b-14 [11: 10b-14]; 23:10 (frag. 2 i 10); 26: 6-7)¹³¹. Un claro ejemplo de ello lo encontramos en 1QH^a 11:19-23 [3:19-23]:

I thank you, Lord, because you saved my life from the pit, and from the Sheol of Abaddon have lifted me up to an everlasting height, so that I can walk on a boundless plain. And I know that there is hope for someone you fashioned out of dust for an everlasting community. The depraved spirit you have purified from great offence so that he can take a place with the host of the holy ones, and can enter in communion with the congregation of the sons of heaven. You cast eternal destiny for man with the spirits of knowledge, so that he praises your name in the community of jubilation, and tells of your wonders before all your creatures.

Se podría plantear que en este fragmento se contempla la transformación del justo de modo que adquiere una nueva identidad de naturaleza angélica. El salmista afirma que Dios lo ha elevado desde el Sheol hasta las esferas celestes y le ha permitido estar en comunión con los seres celestiales. Este fragmento es un claro ejemplo de que la antropología teológica de *Hodayot* deja un lugar abierto a la esperanza para aquellos seres creados a partir de polvo y arcilla. Se puede establecer un paralelo entre el verso: “You cast eternal destiny for man with the spirits of knowledge” y el fragmento 18: 27-28 [10:27-28]: “But to the sons of your truth you have given intelligence, [...] everlasting; and to the extent of their knowledge they are honoured, the one more than the other”. Ambos fragmentos aluden a un conocimiento especial de que son poseedores los miembros de la comunidad de Qumrán y a los distintos niveles en los que se estructura dicho conocimiento y que son determinantes para la jerarquía de la comunidad (1QS 2:23; 1QSa 1:18).

¹³¹ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 104. Consultar Kuhn, 1966, 66-73; Brandenburger, H.W., *Endewartung und gegenwärtiges Heil*. SUNT 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, 103-4; Nickelsburg, G.W.E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. HTS 26. Cambridge MA: Harvard University Press, 1972, 152-54; Lichtenberger, *Studien zum Menschenbild*, 224-227.

A pesar del teocentrismo que se desprende de *Hodayot*, se concibe al ser humano como, en cierto modo, un participante activo en la esfera divina. En 1QH^a 19:10-11 [11:10-11] observamos que la humanidad se convierte en una prolongación de Dios, de tal forma que la divinidad se glorifica a través de la figura del justo, el cual ha retornado a un estado pre-lapsario (16:4-26 [8:4-26]) gracias a que se ubica en presencia de Dios. El regreso a este estado adámico lo hace depositario de la ‘gloria de Adán’, de la que he hablado en la página 59, que le proporciona una posición privilegiada respecto al resto de la creación (5:23-24). Este retorno a un estado paradisiaco es la consecuencia del acceso al verdadero santuario; acceso que se obtiene a través del culto y la correcta liturgia junto con la pureza ritual¹³². Fletcher-Louis afirma que en *Hodayot* se produce un doble movimiento; a saber: vertical y horizontal. *Hodayot* contempla una antropología heredera de *Génesis* 2,7, donde el ser humano se concibe como una criatura creada a partir del polvo y del barro. No obstante, ¿cómo es posible que la humanidad perfecta, heredera de Adán reciba la ‘gloria de Adán’ y una posición de poder frente al resto de la creación teniendo en cuenta los materiales innobles de qué éste está hecho? La respuesta la hallamos en *Jubileos* 3:8-14 cf. 4Q265 7 ii 11-17 donde se dice que el Adán de arcilla todavía no había entrado en el Edén, suceso que ocurre pasados cuarenta días tras su creación. Este dato es oportuno a la hora de establecer una comparativa con la entrada del sacerdote al santuario, que constituye en sí mismo ese Edén perdido. El sacerdote que entra, del mismo modo que Adán, es un ser humano limitado por su naturaleza y su condición; no obstante, gracias a la observancia profunda de la fe y la pureza adquirida (1QM 7:4-7; 1QSa 2:3-9) se hace capaz y digno de experimentar en el santuario un proceso de angelomorfización que va a convertirlo en apto para la plena vida angélica. Del mismo modo, Adán tiene que permanecer cuarenta días de transformación para entrar en el Edén.¹³³ Así leemos en 1QH^a 11:19-25:

I thank you, Lord, because you saved my life from the pit, and from the Sheol of Abaddon have lifted me up to an everlasting height, so that I can walk on a boundless plain. And I know that there is hope for someone you fashioned out of dust for an everlasting community. The depraved spirit you have purified from great offence so that he can take a place with the host of the holy ones, and can enter in communion with the congregation of the sons of heaven. You cast eternal destiny for man with the spirits of knowledge, so that he praises your name in the community of jubilation, and tells of your wonders before all your creatures. But I, a creature of clay, what am I? Mixed with water, as whom shall I be considered? What is my strength? For I find myself at the boundary of wickedness and share the lot of the scoundrels.

¹³² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 107.

¹³³ Baumgarten, “Purification and Childbirth”.

El fragmento contiene un marcado lenguaje cúllico: la vía para la trascendencia humana y, por tanto, su salvación, es la liturgia; en comunidad, los justos glorifican a la divinidad ante todas sus creaciones, de modo que el culto vendría a ser un microcosmos, el lugar donde toda la creación tiene su punto de encuentro y es dirigida por la liturgia que desarrolla la comunidad qumranita¹³⁴. Esta vinculación del culto con la experiencia de comunión angélica eleva al sumo sacerdote y al cuerpo sacerdotal en general a una posición privilegiada a la hora de tener pleno acceso al templo celeste .

En este fragmento se nos dice igualmente que el espíritu depravado ha sido purificado de modo que ya puede participar en la vida angélica. El lenguaje de purificación también aparece íntimamente ligado al culto y al ritual; ya que el sistema sacrificial estaba prohibido en Qumrán, lo natural es que los procesos de purificación se alcanzaran a través de inmersiones¹³⁵. A través de la purificación y del perdón se produce esta transición del reino de la muerte (Sheol, Abaddon) al mundo del espíritu. Este proceso tendría su correlato en la transición que experimentaban los miembros de la comunidad qumranita entre no ser más que meros mortales y ser partícipes de la liturgia angélica¹³⁶.

Por otro lado, en este fragmento también encontramos ecos de *Malaquías* 2,6 cuando se dice “I can walk in a boundless plain” (“puedo andar en una llanura sin límites”). En *Malaquías* 2,6 se dice que el sacerdote angélico (Leví) camina en integridad con Dios. No solo se alude a su acceso al culto sino también a su naturaleza angélica.

Podemos observar, por tanto, en *Hodayot*, tres movimientos paralelos que se hallan totalmente circunscritos a un contexto cúllico determinado: el justo se eleva desde el reino de la muerte hasta las esferas celestes donde experimenta una transformación ontológica que le hace apto para entrar en ese Edén restaurado¹³⁷. Lo que Fletcher-Louis observa en *Hodayot* es que las diferencias que se presentan entre el ser humano creado a partir de barro

¹³⁴ Mach, M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens im vorrabbinischen Zeit*. TSAJ 34:Tübingen: Mohr-Siebeck 1992, 209; Maier *Von Kultus zur Gnosis*, 133.

¹³⁵ De hecho, el término utilizado por Fletcher-Louis en hebreo para el verso ‘there is hope for someone you fashioned out of dust’ es *miqueb*. A la luz de otros textos de contenido similar como Ge 1,10 (+ Gen 1,9 de acuerdo con 4QGen h1 y 4QGen k); *Éxodo* 7,19; Lev. 11,36 y *Sirácida* 50,3. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 110. Para más información acerca del sistema de piscinas para inmersiones purificadoras consultar: Wood, B.G., “To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective”, *BASOR* 256 (1984), 45-60; Pfann, S.J., “The Essene Yearly Renewal Ceremony and the Baptism of Repentance”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 349-50.

¹³⁶ Fletcher-Louis (*All the Glory of Adam*, 111) analiza una serie de textos en los que la impureza corporal y su pertenencia al mundo de la muerte puede ser abolida a través e inmersiones rituales (*Números* 19,19; *Levítico* 22,4-6; 11QT 49:17-20; 4Q414+4Q512). El acceso del sacerdocio al espacio sagrado estaba marcado por una serie de abluciones (*T. De Levi* 9:11; 2:3; *Jubileos* 21:16a).

¹³⁷ Nickelsburg, *Resurrection*, 154.

y arcilla y ese otro ser humano trascendido y exaltado no son tanto de carácter escatológico (entre el momento presente y el tiempo por venir) sino más bien diferentes modos, tiempos y espacios dentro de una liturgia determinada.

Los últimos textos por analizar como ejemplos de una humanidad divinizada pertenecen a *4QInstrucción*, obra de marcado carácter sapiencial¹³⁸. La naturaleza laica de este escrito (está elaborada para una comunidad no-monástica) la dota de un lenguaje que dista bastante de del resto de obras sectarias (de clara inspiración sacerdotal)¹³⁹. El hecho de que exista una parte de la obra (4Q418 81) en la que se expresa una teología sacerdotal próxima a la que hemos analizado previamente nos hace sospechar que *4QInstrucción* es una obra prequmranita pero que se extiende a los primeros años del establecimiento en Qumrán. Existen siete copias de esta obra sapiencial en Qumrán, cosa que indica la importancia que debió tener para la comunidad¹⁴⁰.

En 4Q417 1 (fragmento 2) i 14-18 y en 4Q418 43 10-14 leemos un pasaje similar:

And you, understanding one, inherit your reward in the remembrance of the [...] for it comes. Engraved is /the/ {your} portion, and ordained is all the punishment, for engraved is that which is ordained by God against all the ... [...] of] the sons of Seth, and a book of remembrance is written in his presence for those who keep his word. And this is the vision of meditation and a book of remembrance. And he will give it as an inheritance to Enosh together with a spiritual /people/, f[o]r according to the pattern of the holy ones is his fashioning, but he did not give meditation (as) a witness to the spirit of flesh, for it does not know the difference between [goo]d and evil according to the judgment of its [sp]irit. And you, understanding son, consider the mystery of existence, and know [the ...] of every living being, and its way of walking that is appointed for [its] deeds [...] and ... [...] [...] ... between much and little, and in your counsel [...] [...] your ... in the mystery of existence [...]

Este fragmento, cuyas diferentes interpretaciones han sido bastante discutidas¹⁴¹,

¹³⁸ Para información detallada sobre esta obra consultar: Harrington, D.J., "Wisdom at Qumran", en Ulrich, E. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls, Christianity and Judaism in Antiquity*, 10. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1994, 139-52 esp. 144-45; Harrington, D.J., *Wisdom Texts from Qumran*. Londres: Routledge, 1996, 40-59; Kampen, J., "The Diverse Aspects of Wisdom in the Qumran Texts", en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty years: A Comprehensive Assessment*, 2 vols.; Leiden: Brill, 1998-99, 227-229 y J.Strugnell y D.J. Harrington en Strugnell, J., Harrington, D.J. y Elgvin, T. (eds.), *Discoveries in the Judaean Desert XXXIV. Qumran Cave 4.XXIV: 4QInstruction (Musar leMevin): 4Q415 ff.* Oxford: Clarendon, 1999.

¹³⁹ Lange, A., *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*. STDJ 18. Leiden: Brill, 1995, 47-49, cf. Harrington, "Wisdom at Qumran", 137-52.

¹⁴⁰ 1Q26, 4Q415, 4Q416, 4Q417, 4Q418, 4Q418a, 4Q423.

¹⁴¹ Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edimburgo: T&T Clark, 1997, 608-9; Lange, *Weisheit und Prädestination*, 45-92; Elgvin "The Mystery to Come", 139-147; Collins, J.J., "In the likeness of the Holy Ones:

presenta varias cuestiones. Se menciona una ‘visión de meditación’ que parece estar reflejada en un memorial. Curiosamente, en CD 10:6; 13:2 y 14:7-8 encontramos una mención a un misterioso ‘libro de Hagy (o ‘libro de meditación’) que bien podría corresponderse con el memorial que incluiría la visión que el Hagy pudo experimentar. De este modo leemos en CD 10:4-8

Ten men in number, chosen from among the congregation, for a period: four from the tribe of Levi and of Aaron and six from Israel, learned in the book of hagy and in the principles of the covenant, between twenty-five and sixty years.

El memorial también aparece en CD 20:19 y en Mal 3,16. ¿Se refieren todos los pasajes al mismo supuesto libro? ¿Podría ser este, como plantea Fletcher-Louis, una parte desconocida de la Torá o la misma obra sapiencial? Estas cuestiones, a día de hoy, todavía son muy difíciles de dilucidar y tan solo contamos con pistas que pueden arrojar escasa luz. Todo apunta, no obstante, a una fuente de información de carácter secreto, o a tradiciones similares a las del ciclo de Enoc. Por otro lado, se menciona a Enosh mientras que en otros textos se ha traducido llanamente como ‘hombre’. Tampoco nos queda claro si los ‘holy ones’ a los que hace referencia son entidades angélicas o seres humanos trascendidos y angelomorfizados. Lo que sí parece quedar claro es que la revelación o la visión que describe el texto ha sido entregada a la estirpe de Enoš y Enoc y a sus sucesores, que constituyen la verdadera humanidad, el auténtico Adán. Dios los ha creado a imagen y semejanza de los ‘holy ones’ angélicos¹⁴². John J. Collins apoya esta teoría y afirma que en este fragmento, el término Enoš haría referencia al de Adán, del mismo modo que aparece en el *Tratado de los Dos Espíritus* en la *Regla de la Comunidad* (1QS 3:17). Si Adán es creado a imagen y semejanza de los ‘holy ones’ (según la imagen y semejanza de Dios de *Génesis* 1,26-27), toda la humanidad, por tanto, es por naturaleza angelomórfica. Frente a la cuestión de la separación de la humanidad que se establece en este fragmento entre gente del espíritu y gente de la carne, Collins se apoya en Filón de Alejandría y en su lectura de *Génesis* 1-3 en la que observa la división de los seres humanos según naturaleza celeste (*Génesis* 1) y naturaleza terrenal (*Génesis* 2-3). Incluso, aunque el nombre de Enoš no hiciese referencia al ser humano primigenio sino al personaje en cuestión, no se vería alterado el

The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 43-58.

¹⁴² Wacholder y Abegg (Wacholder, B.Z. y Abegg, M.G., *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Reconstructed and Edited by Ben Zion Wachobler and Martin G. Abegg*. 4 vols.. Washington: Biblical Archaeology Society, 1991-96. vol. 2, xiii) plantean una opción distinta que Fletcher-Louis recoge en su obra: Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 115.

sentido angelomórfico que se le adjudica a la raza humana perteneciente al espíritu. Este fragmento nos presenta una línea genealógica similar a la que observábamos en el capítulo dedicado al sacerdocio angélico: el angelomorfismo se retrotrae a los patriarcas (pre- y post-diluvianos) incluyendo a Enoš y a Seth, del mismo modo que lo encontramos en *Sirácida* 49,16, donde esta misma cadena es la responsable de ser portadora de la Gloria de Dios desde Adán hasta Israel y el sumo sacerdote Simon.

Fletcher-Louis, además de los argumentos de Collins, plantea ideas adicionales en defensa de esa visión de la humanidad como angelomórfica¹⁴³. En 4Q4171 1 i 1-13 [4Q418 1-10] leemos con claridad que este fragmento se orienta a la creación. Los misterios a los que alude, tanto en el fragmento anterior como en este, hacen referencia al *raz nihyeh* o ‘misterio de la existencia’. Éstos son los que van a permitir al ser humano distinguir entre Dios y lo malvado. Posiblemente, y estableciendo una analogía entre estos ‘misterios de la existencia’ y el supuesto libro de Hagi ambos encubran conocimientos especiales acerca del orden divino de las cosas.¹⁴⁴

[...] you, under[stan]ding one, [...] [...] ... consider the wonder[ful] mysteries [of the God of awe. Pay attention to the principle of [...] [...] ... [...] ... consider [...] of old (?), why something exists, and what exists] [through them [...] ... [...] ... [...] why] [something existed, and why something exists, through them it will b[e] in all [...] work ... [...] [...] day and night meditate on the mystery of ex]istence, and seek continuously. And then you will know truth and injustice, wisdom [...] understand the wor[k of [...] in all their paths together with their visitations for all eternal periods, and eternal visitation. And then you will know (the difference) between [goo]d and [evil in their] work[s,] for the God of knowledge is the foundation of truth, and through the mystery of existence he expounded its basis. Its works ... [with all wis]dom, and with all [intelli]gence he formed it, and the dominion of its deeds according to a[ll] ... [...] a[ll] ... [he ex]pounded to their mi[n]ds, to every cr[eatu]re to walk in [the nature of] its understanding, and he expounded to [...] ... /all/ [...] ... and in the correctness of understanding are made kno[w]n the sec]rets of his thought, while one walks [per]fect[ly in all] one’s [d]eeds. Be constantly intent on these things, and understand [all] their effects. And then you will know et[ernal] glory [wi]th his wonderful mysteries and his mighty deeds.

Por otro lado, y teniendo en cuenta el carácter sapiencial de la obra, se hace hincapié en el rol que desarrolla la Sabiduría como co-creadora junto con Dios y su responsabilidad en el discernimiento del poder maléfico y del divino¹⁴⁵. El hecho de poder

¹⁴³ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 116.

¹⁴⁴ Schiffman, L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Philadelphia y Jerusalén: Jewish Publication Society, 1994, 206-7; Kampen, “The Diverse Aspects of Wisdom”, 229.

¹⁴⁵ *4Qmisterios^b* (4Q300) 3 2-3, cf. 1QH^a 6:11-12 [14:11-12].

discernir entre ambas fuerzas es ya un marcado síntoma de identidad angelomórfica, puesto que refleja la posesión de un conocimiento especial de naturaleza divina. Otra de los argumentos que aduce Fletcher-Louis es la trascendencia de la carne por parte de la humanidad auténtica. Los justos participan del Espíritu de Dios. Aunque parece haber una jerarquía entre la carne y el espíritu ésta no aparece desarrollada ampliamente y es algo confusa en ciertos aspectos¹⁴⁶. Otro argumento que esgrime Fletcher-Louis está basado en otros fragmentos de *4QInstrucción* en los que se contempla, de forma inequívoca, las alusiones a una humanidad celestial que ha trascendido los límites de la existencia terrenal¹⁴⁷.

Todos estos textos analizados son una muestra de la creencia existente en la comunidad de Qumrán de ser la verdadera humanidad creada por Dios y restaurada a través de una práctica especial de los preceptos de pureza y de un conocimiento singular revelado en un contexto cúlrico y litúrgico. Esta humanidad pertenece al mundo celestial, del que en un momento dado se exilió; por este motivo los seres humanos trascendidos tienen los mismos derechos que las entidades angélicas y gozan, incluso, de una cercanía mayor con Dios por ser criaturas hechas a su imagen y semejanza. Ciertas figuras, como la del sacerdote, al obtener un conocimiento de los misterios divinos aún mayor, se erigen como portadores de la Gloria de Dios recibiendo, de este modo, el mismo honor que se dispensa a la propia divinidad.

¹⁴⁶ En algunos pasajes como 4Q416 2 iii 20 iv 4 [4Q418 10 3-9] se mencionan la carne y el espíritu sin ningún juicio de valor sobre ambos. No obstante, en otro fragmento (4Q416 1 línea 12) aparece la carne como símbolo de pecaminosidad.

¹⁴⁷ Dos ejemplos de ello que no analizaré pero que sí lo hace profundamente Fletcher-Louis son: 4Q418 69 y 4Q416 2 iii [4Q418 9]. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 120.

LOS CANTOS DEL SACRIFICIO SABÁTICO

A pesar del interés de todos los textos analizados previamente, la obra que mejor ejemplifica la creencia en la angelomorfosis experimentada por el ser humano quizá sean los *Cánticos del Sacrificio Sabático*; liturgia ‘mística’ que puede constituir el precedente de las posteriores obras ya sí consideradas plenamente místicas como la literatura de Hekhalot¹⁴⁸. Los *Cánticos del Sacrificio Sabático* constan de trece cánticos, cada uno de los cuales se corresponde con los trece primeros sabbaths del primer cuatrimestre del año solar.

La importancia de esta obra es capital para la comunidad de Qumrán no solo porque atestigua la utilización del calendario solar sino también porque nos detalla información precisa sobre la base de la ideología de la comunidad; a saber: la participación de los miembros en la liturgia angélica y en la batalla final junto a las entidades angélicas contra las hordas de Belial. Se han encontrado ocho copias en la cueva 4 (4Q400-407) y una en la cueva 11 (11Q17). Estas copias datan de un periodo comprendido entre el último periodo asmoneo (4Q400) y el periodo herodiano (11Q17), de lo que se infiere que la liturgia pudo componerse alrededor del siglo II a.C. No obstante, el hecho de que se encontrara una copia en Masada (Mas1k) nos podría dar a entender que, o bien fuera de Qumrán también estaba vigente este texto litúrgico o bien que la comunidad qumranita podría haber formado parte de los revolucionarios que perdieron su vida en el sitio de Masada en el año 73 d.C.

Lo más importante para nuestro estudio es el hecho de que los *Cánticos del Sacrificio Sabático* nos presentan una antropología teológica que contempla la posibilidad de que los justos puedan adquirir una naturaleza angélica y trascender, por tanto, las limitaciones humanas. Fletcher-Louis basa su análisis de los *Cánticos* en una refutación de las premisas que realizó Carol Newsom en 1985¹⁴⁹, en su trabajo doctoral que constituyó la primera edición crítica de los *Cánticos* y que, a día de hoy, a pesar de que han salido a la luz muchos

¹⁴⁸ Consultar: Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America. 1965², 128; Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*. AGAJU 14. Leiden: Brill, 1980, 41; Rowland, *The Open Heaven*, 86; Schiffman, L.H., “Merkavah Speculations at Qumran: The 4Q Serek Shiroh Olat ha-Shabbat”, en Reinbarz, J. y Swetschinski, D. (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians. Festschrift for A. Altmann*. Durham NC: Duke University Press, 1982, 15-47; Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, 16, 19; Morray-Jones, “The Temple Within. The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources”. *SBLSP* 400-431 (1998); Fletcher-Louis, C., “Ascent to Heaven and the Embodiment of Heaven: a Revisionist Reading of the *Songs of the Sabbath Sacrifice*”, *SBLSP* 367-399 (1998); Davila, J., “The Scene of the Chariot in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature”, *Paper Presented at the 1999 Society of Biblical Literature Meeting, Boston, Massachusetts*; Lieber, A., “Voice and Vision: Vocalization of the Psalms in the Songs of the Sabbath Sacrifice”, *Paper Presented at the 2000 Society of Biblical Literature Meeting, Nashville, Tennessee*, 2000.

¹⁴⁹ Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*; Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 254.

estudios acerca de esta obra litúrgica, sigue siendo la base de las aportaciones más recientes¹⁵⁰. Fletcher-Louis, adicionalmente, aporta nuevas premisas para la demostración de que son el ejemplo que mejor ilustra los procesos de angelomorfización de seres humanos.

El primer punto que Fletcher-Louis rebate a Newsom es el hecho de que la autora plantea en los *Cánticos* una cosmología plenamente dualística alegando que a excepción del *maskil* que recita cada cántico todos los demás seres a los que se alude son entidades supramundanas siendo la comunidad de Qumrán tan solo el reflejo terrenal, a modo 'platónico', de la auténtica liturgia que tiene lugar en la esfera celeste. Su teoría viene respaldada por la expresión de fragilidad humana que se puede observar en 4Q400 2 donde el hablante manifiesta su inadecuación a la participación en la liturgia angélica por disponer de 'lenguas de polvo'. Sin embargo, Fletcher-Louis contempla la posibilidad de que esos seres suprahumanos que Newsom identifica como tales pueda ser los miembros (tanto laicos como sacerdotales) de la comunidad de Qumrán en un modo angélico posterior a un proceso transformacional ontológico.¹⁵¹ Aparte de no encajar con la cosmovisión qumranita, plenamente integradora de ambas esferas (la celeste y la terrenal) Fletcher-Louis desarrolla una serie de puntos ciegos que Newsom parece no tuvo en cuenta y a los que yo haré una breve alusión¹⁵².

En primer lugar, Fletcher-Louis afirma que muchos de los títulos y términos que se aplican en los *Cánticos* a seres descritos como *nasi'* o *kohen* son difícilmente aplicables a seres angélicos. De hecho, el uso del primero de ellos para describir a ángeles no se encuentra con anterioridad a la literatura de Hekhalot¹⁵³. Muchos de estos términos tienen claras connotaciones militares y políticas de atribución plenamente humana, cosa que ejerce presión en contra de la teoría concebida por Newsom. Aparte de esta terminología que, sin ambigüedades, es atribuible a seres humanos, tanto en la literatura bíblica como en la tradición rabínica, sí que destacan también, términos y títulos cuya naturaleza es más problemática ('los santos', ministros, príncipes) ya que pueden hacer referencia tanto a seres humanos como a seres angélicos. El hecho de que los aspectos litúrgicos aparezcan descritos, en muchas ocasiones, en términos y contextos militares tampoco ayuda a

¹⁵⁰ Consultar la bibliografía que a aparece en Hamacher, E., "Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der Jüdischen Mystik", *JSJ* 27 (1996), 152-53 y Davila, *Liturgical Works*, 93-94.

¹⁵¹ La utilización del término 'ontológico' para hacer referencia al proceso que supone la trascendencia de una naturaleza humana en pro de una de carácter angélico.

¹⁵² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 256-70.

¹⁵³ Davila, *Liturgical Works*, 102 afirma que en la literatura de Hekhalot este título, de claras connotaciones políticas jamás se ha utilizado para hacer mención a entidades angélicas.

discernir la identidad de los congregados y oficiantes. Un claro ejemplo de ello sería la referencia a los seres celestiales como ‘reunión de tropas’ o ‘los designados’, cuyo origen se retrotrae a la organización política del antiguo Israel (Num 2,4; 31,14, 48; 2Reyes 11,15; 2 Crónicas 23,14). Es en la literatura de Hekhalot donde las entidades angélicas aparecen claramente descritas mediante esta terminología.

A pesar de estas pruebas Newsom se aferra a la teoría de que estos términos aluden estrictamente a seres suprahumanos aunque es flexible a la hora de considerar ciertos pasajes de los *Cánticos* como susceptibles de hacer referencia a seres humanos; es el caso de 4Q403 1 i 16-27, pasaje que pertenece al séptimo cántico y en el que se presentan alabanzas por parte de unos príncipes hacia otros descritos con el siguiente lenguaje¹⁵⁴:

Of the ch[ief] princes [(the first) will bless] in the gl[ori]ous name of God [all the powerful] of intellect [with seven wonderful words,] [to bless all the]ir [councils] in [his holy] temple [with sev]en wonder[ful] wo[r]ds; [he will bless those who kno]w eternal things. [The second] [among the chief princes will bless in the name] of his truth all [their] st[at]ions with] sev[en] [wonderful] word[s]; he will bless with] seven [wonderful] words; [he will bless all who exalt the] King with seven wo[r]ds of the gl[ori]ous of [his] w[onders, all] the eternally pure. The th[ird] [among the chief princes will bless in the name] of his exalted kingship [all the exal]ted ones of [kno]wledge with se[ven] wo[r]ds of exal[tation, and all [the divinities] of the knowledge [of his truth] he will bless with sev[en] wonderful words; he will bless all [destined] for justice [with seven] wonderful [wo]rds. [The fourth] among the [chi]ef prin[ces] will bless, in the na[m]e of the Ki[ng's] maje[sty,] a[ll] who wal[k str]aight, with [sev]en ma[jestic] words; he will bless all who establish [majesty] with sev[en] [wonderful] word[s]; he will bless all the divi[nities] who appro[ach] the knowledge of [his] tru[th] with seve[n] words of justice for [his gl]or[ious] mercy. The fift[h] among the [chief] prin[ces] will bless in the name of his marvellous [majesty all] [who know the mysteries of ...] purity with seven wo[r]ds of exaltation of [his] truth; [he will bless] all who hasten (to do) his will with seven [wonderful words]; he will b]le[ss] all who acknowledge him with seven majestic [wo]rds [for wonderful] thanksgivings. The sixth among the chief princes will bless in the name [of the powers] of the divinities all the powerful of intellect with seven [wo]rds of his wonderful powers; he will bless all whose path is perfect with [se]ven wonderful words so that they are [con]stantly with all those who exist [eter]na[lly]; he will bless all who hope in him with seven wonderful word[s] for the [re]turn of his merciful com[passion]. The seve[n]th among the chief princes will bless in the name of his holiness all the holy ones who establish kno[wledge] with sev[en] words of [his] wonderful holiness; [he will bless] all who exalt his precepts with sev[en] wonderful [wo]rds for sturdy shields; he will bless all those des[tined] for just[ice] who pr[aise] his glorious kingship [...] for ever with seven [wonderful] wo[r]ds for] everlasting peace. And all the [chief] princes [will bless toge]ther the [G]od of the divinities in [the name of his holiness in] all [their] sevenfold as[semblies, and] they will bless those destined for justice and all his blessed ones [... bles]sed for e[v]e[r ...]

¹⁵⁴ Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, 28, 196.

No obstante, a pesar de valorar la posibilidad de que se hiciese referencia a seres humanos, Newsom prefiere pensar que los diferentes grupos de príncipes mencionados aluden a distintos grupos angélicos, de acuerdo con su cosmovisión plenamente dualística. Fletcher-Louis, en cambio, observa en los epítetos mencionados en este fragmento claras alusiones a seres humanos y, más concretamente, a miembros de la comunidad qumranita. Las referencias a ‘all [destined] for justice’ y a ‘who walk straight’ muestran paralelos evidentes con los términos con los que se designa a los qumranitas en otros textos hallados como 4Q403 1 i 22; 1QS 2:2; 3:9; 4:22; 18; 1QM 14: 7; 1QH^a 9:36, CD 2:15-16 y que hacen alusión al estado prelapsario de la auténtica humanidad deudora de Adán que, a través de la liturgia, consiguen recuperar mediante todo un proceso transformacional¹⁵⁵. Davila, a pesar de que apoya la posibilidad de que esta terminología aluda a seres humanos en su modo angélico, no descarta también la ambigüedad que plantea y el hecho de que en la posterior literatura de Hekhalot se utilice indistintamente para entidades angélicas y seres humanos respalda también la teoría planteada por Newsom¹⁵⁶. Sin embargo, y a pesar de aceptar la continuidad de una tradición existente entre la literatura del Segundo Templo y la de Hekhalot, es conveniente analizar los textos de Qumrán en su contexto y no a través de los textos posteriores ya plenamente enmarcados en una tradición mística.

En segundo lugar, otro problema que plantea la teoría de Newsom y que Fletcher-Louis recoge es el hecho de que no se han conservado ninguna de las palabras que supuestamente conforman la liturgia angélica. Si las alabanzas proferidas por las entidades angélicas no eran conocidas por los miembros de la comunidad de Qumrán, ¿cómo se podía llevar a cabo la liturgia que contienen los *Cánticos*? Si contemplamos la posibilidad de que sean los seres humanos los que pronuncian las palabras de las que carecemos, la ausencia de las mismas se podría justificar entendiendo que recitaban de memoria algún texto escrito ya conocido por nosotros¹⁵⁷.

La teoría que sostiene Newsom presupone que los cánticos proferidos por las entidades angélicas son imaginadas por la comunidad de Qumrán en el momento litúrgico. El hecho ‘imaginativo’ no es una novedad en el pensamiento judío del momento y de épocas anteriores y posteriores (lo podemos observar tanto en la literatura de Hekhalot como en Isaías 6 y en los Salmos); no obstante, los *Cánticos* ofrecen una perspectiva diferente; la forma de abordar ese aspecto imaginativo no tiene precedentes. Ya no sólo es

¹⁵⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 258.

¹⁵⁶ Davila, *Liturgical Works*, 102

¹⁵⁷ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 260.

la imaginación de un único individuo lo que está en juego sino la de una colectividad que, además, adopta un rol pasivo ante la experiencia liderada por el *maskil* (la pasividad de los miembros de la comunidad qumranita, como bien observa Fletcher-Louis, representa una anomalía respecto a la tradición mística y a las experiencias revelatorias atestiguadas, tanto en la literatura de Hekhalot como en el misticismo posterior). Newsom sostiene que no existe una alabanza directa por parte de la comunidad humana en los *Cánticos*. No obstante, tanto en ellos como en los Salmos (Sal 66,1-3; 96,1-2; 103), la llamada a los distintos órdenes del cosmos se ubica en un contexto de oración humana comunal. Además, los Salmos en Qumrán fueron interpretados según la teología sacerdotal que contempla una plena sincronía entre los astros y los sacerdotes, de modo que éstos últimos representarían en el momento litúrgico a los primeros, como observamos en 4Q392; 4Q468b; 4Q541 etc.

158

Los *Cánticos del Sacrificio Sabático* presentan, adicionalmente, otra problemática inherente al contexto situacional de la obra, que es el rol del *maskil*. En efecto, en los *Cánticos* y de modo similar a otros textos hallados en Qumrán (1QS 3:13;9:12; 1QSb 1:1; 3:22; CD 12:21; 13:22; los *Cánticos del Sabio* [4Q510 1 4; 4Q511 2 i 1] *Hodayot* [1QH^a 20:11] y el *Rollo de la Guerra* [1QM 1:1] entre otros) la liturgia aparece precedida por la expresión, que todavía no se ha dilucidado con claridad ‘para el *maskil*’ o ‘por el *maskil*’. Lo que si es evidente y se deriva de los propios textos es el rol pedagógico que éste tuvo hacia el resto de los miembros de la comunidad qumranita, a los que incita a la oración y dirige en la liturgia. No obstante, en ninguno de estos textos se dice que el *maskil* tenga un poder de liderazgo en relación a los seres angélicos, por tanto ¿por qué tendrían que ser seres angélicos los que se mencionan en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* y de los que se dice que son dirigidos en la oración por el *maskil*?. La opción más plausible y la que defiende Fletcher-Louis es que estos seres que se mencionan tanto en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* como en otros textos como *Hodayot* o los *Cánticos del Sabio* no sean otros que los miembros de la comunidad en su modo angélico y trascendente.

Por otro lado, Newsom tan sólo observa la capacidad del ser humano de participar de la comunión angélica en el hecho de que la liturgia terrenal que ejecuta la comunidad qumranita sea un fiel reflejo de la que se realiza en la esfera celeste, a modo de espejo y de reflejo del mismo¹⁵⁹. No obstante, en los *Cánticos* aparece en contadas ocasiones el privilegio que, por gracia de Dios, han recibido los miembros de la comunidad de acceder

¹⁵⁸ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 261.

¹⁵⁹ Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, 1985, 17

al reino celestial adquiriendo un estatus, que no una identidad, similar a la de las entidades angélicas. La cosmovisión plenamente dualística que plantea Newsom suscita considerables dudas y problemas que quedan sin solución y para las cuales Fletcher- Louis propone una explicación alternativa basada en un proceso transformacional experimentado por los miembros de la comunidad ,que les otorgaría un estatus ontológico similar a aque del que gozan los seres celestiales¹⁶⁰ .

El segundo aspecto que Fletcher- Louis cuestiona en la teoría de Newsom es la estructura de los *Cánticos* y la interpretación de la misma. Newsom considera que los trece cánticos forma una estructura de quiasmo en el que el cántico central es el séptimo (dada la importancia mística del número) y los cánticos adyacentes, el sexto y el octavo, establecerían entre sí relaciones de correspondencia. Newsom observó, por otra parte, que los últimos cánticos contienen una mensaje más trascendental que los primeros, estableciéndose así una suerte de recorrido asimilable al que se produce cuando se parte desde las zonas más exteriores del templo hasta llegar al santuario, donde tiene lugar la visión del carro-trono o *merkabab*¹⁶¹. Newsom rechaza contemplar en los *Cánticos* cualquier forma de ascenso celeste similar al que tiene lugar en algunas obras apocalípticas, puesto que, en ese caso, la centralidad la ocuparía el cántico XII y el XIII contendría la contemplación y descripción del ocupante del carro-trono, es decir, de Dios mismo. Por tanto, Newsom, más que por un ascenso celeste, que implicaría la comunión de los seres humanos ascendidos y trascendidos con las entidades angélicas, aboga por un tour celestial similar al que se contempla en Ezequiel 40-48.

Fletcher- Louis cuestiona esta teoría de Newsom proponiendo una estructura de los *Cánticos* alternativa y basada en la afirmación de la existencia de un ascenso celeste y de una comunión con los seres angélicos¹⁶². En efecto, existe una progresión en los *Cánticos* pero ésta no va en función de la relevancia del séptimo cántico, que Fletcher-Louis rechaza. Si bien es cierto que el texto ezequeliano del tour celestial era conocido en Qumrán, y buena prueba de ello la obtenemos mediante textos como el de la *Nueva Jerusalén* (1Q32, 4Q232, 4Q554, 4Q555...), éste no configura un modelo de liturgia en ningún caso. Ciertamente son revelaciones que recibe un profeta acerca de un templo escatológico, pero no constituye un modelo para una liturgia que tendría lugar los trece sabbaths del primer cuatrimestre del año solar. Efectivamente, se establece una diferencia entre los cuatro últimos cánticos y los primeros, en tanto que configuran un movimiento que se dirige hacia

¹⁶⁰ Fletcher-Louis, 264

¹⁶¹ Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, 14-16

¹⁶² Fletcher-Louis, , 267

el interior del santuario, implicando, por tanto, un ascenso celeste y una transformación ontológica similar a la que podremos observar en textos místicos posteriores.

El tercer y último aspecto que Fletcher-Louis rebate a la teoría de Newsom está relacionado con la cosmología del templo que se observa en los *Cánticos*. La liturgia angélica que se describe en los *Cánticos* tiene lugar en un santuario recubierto de la gloria celestial. Newsom, de igual modo que mantiene esa distancia ontológica entre los seres angélicos y los seres humanos también la hace patente en lo que se refiere al santuario, estableciendo una clara distinción entre el santuario celeste y el terrenal, reflejo del primero. No obstante Newsom reconoce que en el periodo pre-helenístico no existía la creencia en un templo celestial y otro terrenal a modo de reflejo platónico, pero sí que afirma que en el periodo helenístico se inicia esta corriente de pensamiento la cual acaba configurando el marco conceptual en el que se ubican los *Cánticos del Sacrificio Sabático*. Como ejemplo de ello menciona unas obras de sobra conocidas en Qumrán tales como *1Enoc 14*, *Jubileos*, *Leví Apócrifo* y el *Testamento de Leví*, a pesar de que ninguno de estos textos ilustra el concepto de templo celeste que plantea Newsom. El *Libro de los Vigilantes* contempla, en todo caso, una correspondencia escatológica entre el trono de Dios en Jerusalén y el santuario primigenio al que accede Enoc, pero una correspondencia sin cariz escatológico no está atestiguada en ese periodo. Por otro lado, Fletcher-Louis destaca que el santuario al que Enoc tiene acceso no está ubicado en las esferas celestes sino en el Monte Hermón, importante montaña cósmica¹⁶³. El ascenso a esta montaña cósmica constituye un recorrido paralelo al que los sacerdotes realizan desde las partes más exteriores del templo hasta el santuario, estableciendo una analogía entre ambos y entre lo horizontal y lo vertical. La liturgia angélica, según Fletcher-Louis no conforma un modelo que deba seguir por la liturgia terrenal; más bien se erige como ejemplo que habrían imitar por los sacerdotes humanos que disfrutaban de un modo angélico y que, por tanto, habitan en la esfera celeste.

Jubileos tampoco se configura como un ejemplo factible para la teoría de Newsom que aboga por una correspondencia entre un templo celeste y uno terrenal a imagen y semejanza del primero. En *Jubileos* 31:14 se dice que el sacerdocio humano tiene que servir a Dios en su santuario como ángeles de la presencia pero no se dice nada acerca de que ese santuario sea la correspondencia de otro que se halla en el esfera celeste. *Jubileos*, del mismo modo que 1QS, recoge la idea de que los miembros de la comunidad qumranita, el sacerdocio humano, son ascendidos al reino celeste en virtud de su participación en la

¹⁶³ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 269.

liturgia angélica¹⁶⁴. Algo similar sucede con el *Leví Arameo*, y más concretamente con la sección del *Testamento de Leví* griego 2:5-5:3 donde se dice que Leví es ascendido al tercer cielo donde se le promete la orden del sacerdocio. A pesar de que cierto material derivado de la transmisión textual de esta obra podría ser de origen cristiano, lo que sí se puede rastrear como material judío es justamente el ascenso al cielo con la finalidad de la ordenación sacerdotal. Tanto la ascensión de Leví como la de Enoc tienen lugar en un contexto sacerdotal y sientan las bases para la comprensión de los *Cánticos del Sacrificio Sabático*: del mismo modo que ellos, el sacerdote tiene pleno acceso al reino celeste como resultado de la libertad de movimiento de que goza según la teología que contempla al culto terrenal como un microcosmos. En resumen, puede observarse que los textos a los que Newsom apela para justificar su teoría dualística según la cual existe un correlato entre un templo celeste y un templo celestial no confirman tales hipótesis. Los manuscritos del Mar Muerto, lejos de sostener esta idea, abogan por un espacio común compartido por seres angélicos y seres humanos que, gracias a normas estrictas de pureza y a un contexto litúrgico determinado, han logrado trascender su naturaleza y experimentar un proceso de angelomorfosis. No se trata tanto, según Fletcher-Louis, de demostrar una correspondencia funcional entre el sacerdocio y la liturgia humana y la celestial, sino más bien de un proceso de cambio ontológico que conduce a estos seres humanos a adquirir una identidad, si bien no igual, similar a la de las entidades supraterráneas.

Si la cosmología que plantea Newsom no resuelve todos estos puntos ciegos que se han mencionado, ¿qué tipo de cosmología es la acertada a la hora de analizar el templo celeste que aparece en los *Cánticos*? Fletcher-Louis plantea la opción de que el templo celeste no se ubica en la esfera celestial sino más bien en el contexto terrenal cúllico de la comunidad de Qumrán; es decir: el verdadero templo es aquel que funciona como un microcosmos del universo. A diferencia de Newsom, Fletcher-Louis afirma que no es tanto la liturgia angélica la que debe ser explicada por y desde sí misma sino que es la liturgia terrenal y el contexto cúllico de la comunidad el que debe ser entendido en términos celestiales. Esa idea es la que configuraría el epicentro de los *Cánticos del Sacrificio Sabático*¹⁶⁵. Aunque no se mencione explícitamente esta idea en la literatura de Qumrán, sí que se pueden observar las similitudes que presenta con el material sacerdotal bíblico, en el cual el sacerdocio se entiende como epifanía de los cuerpos celestes y de las entidades angélicas en el momento litúrgico reflejando una sincronía plena entre el culto y la ordenación del

¹⁶⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 271.

¹⁶⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 277.

cosmos¹⁶⁶. Por otro lado, tanto en *Jubileos* como en *Sirácida* y en la tradición bíblica y post-bíblica se contempla la ideología de que es en el Sabbath cuando tanto Israel como su sacerdocio son elevados a la esfera celeste y autorizados para ser partícipes de la vida divina¹⁶⁷.

El Templo, por tanto, se configura como espacio intermedio y de unión entre los seres celestes y los seres humanos que, en un contexto litúrgico adquieren la pureza necesaria para trascender su naturaleza humana y ser dignos, así, de participar en una liturgia conjunta. Textos como *Isaías* 6, *Zacarías* 3 y la descripción de Enoc en *Génesis* 5,22, 24 son testimonios plenamente válidos que confirman la teoría de que el sacerdote es llevado a la esfera celeste donde goza de la compañía de entidades supraterráneas. En este caso, esta “esfera celeste” debe entenderse como el verdadero templo en tanto es un microcosmos del universo.

Esta cosmovisión del templo que se plantea va acompañada, por tanto, de una antropología muy concreta. Según Fletcher-Louis, muchos de los epítetos y de los términos con los que, según Newsom, se alude a los seres angélicos, en realidad hacen referencia a seres humanos transformados. De hecho, existen varios indicios que conducen a confirmar esta teoría: junto con una copia de los *Cánticos*, en Masada se encontró material post-bíblico perteneciente al libro de *Sirácida*. En el capítulo 45,2 de dicho libro la figura de Moisés aparece con atributos divinos y ubicada en las alturas; esto es un claro indicador de que, si un ser humano como Moisés ha sido capaz de trascender su naturaleza limitada, también pueden experimentar el mismo proceso transformacional otros seres humanos, más concretamente el sacerdocio qumranita. Y más cuando en los *Cánticos* se menciona que el sacerdote ofrece sus alabanzas “desde las alturas”; la terminología empleada es la misma, cosa que nos lleva a pensar que sucede por estar reflejando casos similares. Por otro lado, la observación de Newsom acerca del estilo literario sumamente repetitivo, a modo de mantra, que se desarrolla a partir del séptimo cántico y que va *in crescendo* hasta llegar al climax de la obra (el decimotercer cántico), se explica si aceptamos que los *Cánticos*, aparte de ubicarse en un contexto litúrgico, también reflejan uno extático¹⁶⁸. Todo proceso extático comporta un proceso transformacional en el judaísmo, por tanto, no es de extrañar

¹⁶⁶ Consultar Maier, J., *Vom Kultus zur Gnosis: Studien zur Vor- und Frühgeschichte der „jüdischen Gnosis“*. Salzburgo: O. Muller, 1964, 133 donde se concibe una imagen del templo como lugar de encuentro entre el cielo y la tierra, como un mundo intermedio que luego encontraremos expuesto con más claridad en la filosofía ismailí.

¹⁶⁷ *Jubileos* 2:17-19, 21; *Sirácida* 24,19-22; *Génesis* 3:17-19, *Éxodo* 25-40; consultar Chilton, B. y Neusner, J., *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*. Londres: Routledge, 1995, 140; Hayward, C.T.R., *The Jewish Temple: A non-Biblical Sourcebook*. Londres, Routledge, 1996, 10-11.

¹⁶⁸ Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, 15.

que se puedan analizar los *Cánticos del Sacrificio Sabático* desde ese prisma¹⁶⁹.

A continuación, y basándome en las teorías de Fletcher-Louis, voy a centrarme en un análisis detallado de los cánticos duodécimo y decimotercero, haciendo especial hincapié en este último como culminación de un proceso transformacional¹⁷⁰.

En el duodécimo cántico se nos describe las alabanzas en torno a la Merkabah o carro-trono donde reside la Gloria divina. En 4Q405 20 ii 21-22 leemos:

Of the Ins[tructor. Song for the sacrifice of] the twelfth [sa]bbath, [on the twenty-first of the third month. Praise the God of ...] [you wond]erful [deputy princes,] and exalt him according to the glory in the ten[t of the God of] knowledge. The [cheru]bs fall down before him, and bl[es]s. When they rise the murmuring sound of gods [is heard,] and there is an uproar of exultation when they lift their wings, the [murmur]ing sound of gods. They bless the image of the throne-chariot (which is) above the vault of the cherubs, [and] they sing [the splen]dour of the shining vault (which is) beneath the seat of his glory. And when the ophanim move forward, the holy angels return; «they emerge from between» its glorious [wh]eels with the likeness of fire, the spirits of the holy of holies. Around them is the likeness of streams of fire like electrum, and a [lum]inous substance gloriously multi-coloured, wonderful colours, «purely» blended. The spirits of living [g]ods move constantly with the glory of [the] wonderful chariots. And (there is) a murmuring voice of blessing in the uproar of their motion, and they praise the holy one on returning to their paths. When they rise, they rise wonderfully; when they settle, they [sta]nd still. The sound of glad rejoicing becomes silent and there is a calm blessing of gods in all the camps of the gods. [And] the sound of praise[s] [... from among all the[ir] divisions on [their] side[s] ... and] all their enrolled ones exult, each o[n]e in [his] station.

Fletcher-Louis considera que los seres a los que se alude en este fragmento no son seres humanos, puesto que no hay ningún indicador que demuestre lo contrario; más bien se trata de seres angélicos. Se trata del carro-trono divino y de la actividad que los 'elohim y los 'holy angels' desempeñan. Este fragmento está ampliamente en deuda con el pasaje de Ezequiel 1:26-28, no obstante, la lectura que se nos ofrece en este cántico contiene las peculiaridades de defender una antropología teológica determinada. En Ezequiel 1,26-28 leemos:

Por encima del basamento que se hallaba sobre sus cabezas había un rumor; al pararse ellos, sus alas se plegaban. Por encima del basamento que hallábase sobre sus cabezas había una especie de trono con aspecto de piedra de zafiro, y sobre esa especie de trono una forma con el aspecto como de un hombre, sobre él, en lo alto. Y vi como un fulgor de electro, como el aspecto de un fuego con halo alrededor de lo que parecía ser sus lomos para arriba; y de lo que parecía ser sus lomos para abajo, vi

¹⁶⁹ Para una información más detallada consultar: Allison, D.C., "The Silence of Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice", *RQ* 13 (1988), 189-197.

¹⁷⁰ Para un análisis detallado de los *Cánticos* consultar Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 300-93.

como una especie de fuego que tenía un fulgor todo en torno. Como el aspecto del arco que aparece en las nubes en día de lluvia; tal era el aspecto del resplandor que había en derredor: era la visión de la imagen de la Gloria de Yahveh. Al contemplarlo, caí rostro en tierra y luego oí la voz de alguien que hablaba.

Mientras que en el fragmento de los *Cánticos* se alude a la cabezas de los querubines, en el texto de Ezequiel no se especifica de quiénes son tales cabezas. El duodécimo cántico identifica el fuego e incluso las estructuras del carro-trono con esos ‘espíritus vivos’ o ‘santos de los santos’. Según Newsom, la Gloria de Dios no aparece descrita de forma directa, sino a través de la experiencia de estos espíritus de identidad angélica que conforman el carro-trono y que se mueven con él. Son las estructuras vivas que lo constituyen¹⁷¹. La Gloria divina equivaldría, por tanto, a esos ‘espíritus’. Del mismo modo que el arco iris descrito por Ezequiel se representa, en el fragmento del duodécimo cántico, con los “espíritus de los *'elohim* vivos”. A pesar de que en Ezequiel se dice que el profeta vislumbró una figura de forma humana, Newsom no contempla rasgos de antropomorfismo en el fragmento del duodécimo cántico. En este fragmento qumranita los elementos como el fuego y el electro (*bašmal*) se han reinterpretado de forma angelológica y se les ha dado cierta independencia. Según Newsom la exégesis que el fragmento del cántico realiza del pasaje de Ezequiel reside en este detalle. Para Newsom la Gloria es un velo que oculta a Dios porque el visionario no puede llegar a vislumbrar la divinidad, lo más cerca que es capaz de llegar a Dios es mediante la contemplación del fuego y del electro, manifestaciones de la Gloria divina. Por tanto, la Gloria para Newsom funciona como una suerte de vía negativa, algo que oculta la visión directa de Dios. Como ejemplo de esa teoría toma también prestado el fragmento de las *Parábolas de Enoc* (1Enoc 46:1). Sin embargo, este pasaje de *1Enoc* no refleja en absoluto la idea que Newsom defiende.

Fletcher-Louis observa que en *1Enoc* 39:12 los ‘espíritus’ vivientes que se mencionan y que son manifestaciones de la Gloria divina sí que presentan rasgos antropomórficos y que, a diferencia de una vía negativa, constituyen una teología positiva puesto que más que un velo que encubre a Dios es lo que lo hace visible. En *1Enoc* 39:12 hay un elemento de antropomorfismo, ya que se relaciona a Dios con el Anciano de Días de Daniel. Vemos, por tanto, que la comparación que Newsom establece entre el fragmento del duodécimo cántico y *1Enoc* 39:12, lejos de demostrar el deseo de evitar una teología antropomórfica confirma todo lo contrario. Será en el decimotercer cántico donde el sumo sacerdote constituirá el modo visible de la Gloria divina y se podrá establecer una

¹⁷¹ Newsom, C., en Eshel, E. *et al.* (eds.), *Discoveries in the Judaean Desert XI*. Oxford: Clarendon, 1998, 352.

relación con la figura daniélica del Hijo del hombre¹⁷².

A pesar de que en el fragmento anteriormente analizado del duodécimo cántico Fletcher-Louis considera que los seres a los que se hace alusión son entidades angélicas, no descarta la posibilidad de que también se mencione en este cántico a seres humanos transformados entrando y saliendo del santuario divino. Si tenemos en cuenta la teología del templo que he comentado más arriba, que contempla el verdadero santuario como un lugar de encuentro entre ambas dimensiones o esferas (la celeste y la terrenal) y de los habitantes de las mismas, no sería tan descabellado interpretar que algunos seres que menciona con términos como ‘ministros’ puedan referirse a seres humanos en modo angélico. De este modo podemos leer la continuación del duodécimo cántico (4Q405 23 i):

their tasks [...] [...] when they rise [...] ... [...] [...] {your} the throne of the glory of his kingdom and all the assembly of whose who serve [...] wonderfully. The gods of [...] will not shudder for ever [...] that] they be [st]eadfast in the tasks of all, because the gods of his offering [...] his offering. The gods praise him [when] they [beg]in to rise, and all the spi[rit]s of] the pure vau[lt]s rejoice in his glory. And there is a sound of blessing from all their divisions which recounts the vaults of his glory. And its gates praise with jubilant voice. When the divinities of knowledge enter through the gates of glory, and at all the departures of the holy angels to their domains, the gates of the entrance and the gates of the exit declare the glory of the king, blessing and praising all the spirits of God when they go out and enter through the ga[te]s of holiness. And among them there is no-one who omits a regulation or who opposes the precepts of the king. They do not run from the path nor do they go far from his territory. They do not esteem themselves above his missions, nor do they demean themselves. F[o]r he will have compassion during the rule of the severity of his oblitera[ting] wra[th]. He will not judge while his glorious wrath resides. The fear of the king of the gods is dreadful for [all] the gods. [He sent them] on all his missions in order... and they go [...] ... [...] ... [...]

Según Fletcher-Louis, los elementos que en este fragmento podrían aludir a seres humanos transformados se reflejan en el léxico. Por ejemplo, el término ‘ministros’ siempre se ha aplicado a sacerdotes de naturaleza humana (4Q400 1 i 4; 4Q511 frag. 35 4) al igual que el término ‘penitentes’. De hecho, los *’elohim* que se mencionan en 4Q405 23 i 4-6, 13 podrían referirse también a miembros de la comunidad. La expresión “The gods of [...]

¹⁷² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 349. Consultar: Lacocque, A., *The Book of Daniel* (traducido por David Pellauer). Londres: SPCK, 124-125; Fletcher-Louis, “The High Priest”; Fletcher-Louis, C., “The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration”, en Avemarie, F. y Lichtenberger, H. (eds.), *Auferstehung - Resurrection. The Fourth Durham Tübingen-Symposium: Resurrection, Exaltation, and Transformation in Old Testament, Ancient Judaism, and Early Christianity*. WUNT 135. Tübingen: Mohr-Sicbeck, 247-298.

will not shudder for ever” en la tradición bíblica se aplica a los justos frente a los que se alejan de la senda divina (Salmos 15,5; 16,8; 21,8; Proverbios 10,30; 12,3) y también la observamos en la literatura qumránica en 1QH^a 15:7 [7:7]. El uso de esta expresión referido a seres angélicos no está atestiguado en la tradición bíblica. En este fragmento también se describe las entradas al santuario y salidas de los ‘dioses del conocimiento’ y de los ‘ángeles santos’. Este hecho puede ser interpretado como el movimiento que realizan los cuerpos celestes (el sol, la luna y las estrellas) y que es imitado o simbolizado por los miembros de la comunidad qumranita en el amanecer y en el ocaso. Por tanto, se podría identificar a estos ‘dioses del conocimiento’ con el sacerdocio de Qumrán en el momento litúrgico y en pleno modo angélico¹⁷³. Éstas, junto con otras pruebas aducidas por Fletcher-Louis¹⁷⁴ podrían confirmar, si bien no una plena identificación de los seres descritos como humanos en su totalidad, sí la posibilidad de la presencia de los mismos conjuntamente con entidades angélicas.

En el decimotercer cántico se ha conservado en la cueva 4 (un extenso fragmento 4Q405 23 ii) y en dos piezas que combinan fragmentos de la cueva 11 (11QShirShabb ix frags. 21 a-b, 22 y 11QShirShabb x frags. 23-25). Estos dos fragmentos tienen una misma temática; a saber: los sacrificios ofrecidos por el sacerdocio angélico y las vestiduras del sumo sacerdote. De este modo leemos:

[...] acceptable [offerings] ... [...] all th[eir] works [...] for the sacrifices of the holy ones [...] the
 aroma of their offerings ... [...] [...] ... and the ar[o]ma of their libations for ... [...] of purity
 with a spirit of holi[ness] [...] eternity, with [splendour and] majesty for [...] wonderful, and the
 form of the breastplates of [...] beautiful [th]reads [...] multicoloured like [woven] wo[rk ...]
 purely blended, the colours of [...] /splen]dour/ [and] majesty ... [...] ... figures [...] ... ephod
 [...] angels [...] his [holi]ness
 11Q17 ix

Este fragmento contiene claras alusiones al pasaje de *Éxodo* 28,15-30, donde se describe el pectoral de Aarón como reflejo de Gloria divina y manifestación de magnificencia. Se especula que este fragmento, con toda probabilidad, precedía al de 4Q405 23 ii, que también se centra en la descripción de las vestiduras del sumo sacerdote:

¹⁷³ Para consultar más indicios que consideran la teoría de Fletcher-Louis ver: Fletcher-Louis, 355.

¹⁷⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 356-60.

[...] the beauty of the engravings [...] [...] ... the king, when they serve bef[ore ...] king, and his glorious inscription [...] holy, the sanctuary of all [...] their ephods; they spread [...] the holy ones, the approval [...] ... [...] ... [...] the spirits of the ho[ly ones ...] their holy ones. In their wonderful stations there are spirits (with) multi-coloured (clothes), like woven material engraved with splendid effigies. In the midst of the glorious appearance of scarlet, the colours of the light of the spirit of the holy of holies, they remain fixed in their holy station before [the k]ing, spir its of [pure] colours in the midst of the appearance of the whiteness. And the substance of the spirit of glory is like work from Ophir, which diffuses [lig]ht. And all their decorations are mixed purely, artful like woven material. These are the chiefs of those wonderfully clothed for service, the chiefs of the kingdom <of the kingdom> of the holy ones of the holy king in all the heights of the sanctuaries of the kingdom of his glory. In the chiefs of the praise-offerings are tongues of knowledge. They bless the God of knowledge in all the works of his glory. [And the regul]ations of their divisions in all the hol[y inner sh]ri[nes he engraved in] the knowledge of his understanding and in the intelligence of his [glo]ry ...

Este fragmento sigue en la línea marcada por *Éxodo* 28,32 donde se describen los atuendos del sumo sacerdote; sin embargo, parece que existe más de un sacerdote que vista los adornos de Aarón, como observamos en la frase “these are the chiefs of those wonderfully clothed for service”, detalle que no es sorprendente puesto que la comunidad de Qumrán creía que los adornos descritos en *Éxodo* 28 debían ser lucidos de forma simultánea por varios sacerdotes. Aparte del tema de los atuendos sacerdotales, en este fragmento también se retoma la idea de los sacrificios ofrecidos por el sacerdocio angélico, que aparece de manera análoga en 11Q17 ix. Fletcher- Louis afirma que estos pasajes contienen una significación oscura que ha sido malinterpretada desde muchos puntos de vista. En primer lugar, Fletcher- Louis observa en los sacerdotes descritos a seres humanos, ya que la terminología que se utiliza para referirse a ellos es similar a la utilizada en los primeros cánticos para hacer alusión a sacerdocio angelomórfico (4Q403 1 i 31, 4Q403 1 ii 20, 21, 24)¹⁷⁵. En contra de las teorías que señalan que la identidad de estos seres es angélica se sitúa no solo el lenguaje de sacrificio y el de las vestiduras sino también el del incienso que se utiliza en los adornos del sumo sacerdote tal y como se puede comprobar en *Siráida* 24 y 50.¹⁷⁶ Existen muy pocas evidencias e indicios que apunten a que el lenguaje sacrificial del decimotercer cántico haga alusiones a una alabanza angélica. A pesar de que Newsom reconoce este hecho, plantea la posibilidad de que eso fuese posible

¹⁷⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 358.

¹⁷⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 359.

basándose en otros textos tales como el *Testamento de Leví* 3:5-6, a la celebración de la Fiesta de las Semanas en *Jubileos* 6: 18 y a la referencia al altar de incienso en *Apocalipsis* 6:9 etc.¹⁷⁷

Sin embargo, tal y como señala Fletcher- Louis, en la Fiesta de las Semanas de *Jubileos*, la celebración celestial no aparece descrita con detalle y es el único texto que podría contemplar alguna ofrenda sacrificial angélica. Por el contrario, se establece una analogía literaria entre la ofrenda de la ‘lengua de polvo’ en 4Q400 2:7 y el de ‘la lengua de conocimiento’ en el fragmento del cántico decimotercero; si estas dos expresiones corresponden a un grupo humano, tanto la primera como la segunda (en paralelismo) deberían entenderse como sacrificio humano. Daniel Falk, además, aduce que el lenguaje de libación y ofrenda que se utiliza, excepto en 11Q17, hace referencia a sacrificios reales y concretos y, por lo tanto, eso indica que el canto decimotercero esta relacionándose con una práctica real¹⁷⁸. Por otro lado, se han encontrado en Qumrán y alrededores enterramientos animales, cosa que constituye un punto a favor de un culto sacrificial real en Qumrán.¹⁷⁹

En el cántico decimotercero se hace especial hincapié en los adornos del sumo sacerdote, concretamente en los que se prescriben para Aarón en *Éxodo* 28. A pesar de que, como bien reseña Martha Himmelfarb, existe una tradición bien atestiguada que contemplaba a los ángeles como sacerdotes y que, por tanto, vestían adornos celestes, los adornos que se mencionan en *Éxodo* 28 nunca se han adjudicado a un ser angélico¹⁸⁰. El ‘*efod*’ era un adorno que era característico del sumo sacerdote de Israel porque representaba la verdadera humanidad, la imagen auténtica de Dios, el hombre primordial. Esta idea asimila los presupuestos expresados en *Sirácida* 50, donde se menciona el verdadero sacerdocio desde Noé (1Q19) hasta Simón hijo de Onías. Los adornos que luce el sumo sacerdote son un símbolo de la Gloria de Dios¹⁸¹.

En 4Q405 23 ii 7, 9 leemos: “In their wonderful stations there are spirits (with multi-coloured (clothes))”. ¿A qué aluden estos ‘espíritus’? ¿a seres humanos o a entidades angélicas? Newsom los identifica con los príncipes mencionados posteriormente y

¹⁷⁷ Newsom, *Songs of Sabbath Sacrifice*, 372.

¹⁷⁸ Falk, *Daily, Sabbath, and Festival Prayers*, 135-6, cf. Davila, *Liturgical Works*, 158.

¹⁷⁹ Cross, *The Ancient Library of Qumran*, 85-86, cf. Humbert, J.B., “L'espace sacré à Qumran”, *RB* 101/2 (1994), 161-214.

¹⁸⁰ Himmelfarb, *Ascent to Heaven*. Fletcher-Louis señala que la única excepción sería la del ángel Iaoel en el *Apocalipsis de Abraham* 11:3, a pesar de que su naturaleza sacerdotal no está del todo comprobada y atestiguada. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 262.

¹⁸¹ Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré: L'Arrière plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur* (ASNU 16 Copenhague: Munksgaard, 1947, 117,120).

considera que son seres angélicos que visten ropajes sacerdotales, puesto que para Newsom, la terminología consistente en ‘ministros’, ‘príncipes’, ‘jefes’ está íntimamente relacionado con la esfera celeste suprahumana. No obstante, Fletcher- Louis plantea varios argumentos que se enfrentan a la hipótesis de Newsom: en primer lugar, en ningún otro pasaje de los *Cánticos del Sacrificio Sabático* se identifica a los ‘espíritus’ con los ‘jefes’ o ‘príncipes’; de hecho, los ‘espíritus’ se relacionan con las estructuras vivas que conforman el carro-trono divino, en segundo lugar, en versos posteriores se asemeja a esos ‘espíritus’ con las características que presentan las vestiduras sacerdotales.¹⁸² Por tanto, lo más probable es que esos espíritus se relacionen con las diferentes formas de manifestación de la Gloria divina; ya sea a través de las estructuras del carro-trono como de los atuendos del sumo sacerdote.

Por último, Fletcher-Louis afirma que los sacerdotes principales que se describen en el decimotercer cántico no representan una identidad angélica determinada sino que son recipientes de la Gloria y la Presencia divina. Para ello aduce cuatro pruebas principales: en primer lugar resalta la intertextualidad existente entre el duodécimo cántico y el cántico decimotercero. Existe una similitud entre la descripción del carro-trono de Dios y los adornos de los sumos sacerdotes. Así como hemos visto que Newsom contemplaba este hecho como una forma de encubrir la presencia divina e incapacitaba al ser humano para ser plenamente partícipe de la gloria de Dios, Fletcher-Louis ve en ellos una auténtica manifestación de la misma en su estado más puro¹⁸³; en segundo lugar, en 4Q405 23 ii 8 se dice que las vestiduras de los principales sacerdotes contienen “el espíritu del más santo de entre los santos”, asimilando al sumo sacerdote con el santuario; en tercer lugar, el sacerdocio representa la Gloria que describe Ezequiel en 1:26-28 (dato que he comentado en párrafos anteriores) y, en cuarto lugar, en 4Q405 leemos: “They bless the God of knowledge in all the works of his glory” refiriéndose a los sacerdotes principales. Esta expresión puede tener varias interpretaciones: o bien se refiere a que los sacerdotes rinden alabanza a Dios mientras llevan los atuendos de Gloria en el momento litúrgico, o bien que los sacerdotes alaban a Dios mientras realizan acciones de Gloria. En el primero de los casos la explicación sería la que he dado con anterioridad; en el segundo de ellos, dado el mal estado del texto y los fragmentos perdidos no sabemos exactamente a qué se refiere

¹⁸² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 363.

¹⁸³ Los *Cánticos del Sacrificio Sabático* son tan solo uno de tantos textos en los que el sacerdocio representa la Gloria de Dios (*Sirácida* 50; *1Enoc* 46:1, cf. *2 Enoc* 22:8; 1QSb 4:28; 4Q511 35 4). Bajo esta teología del sacerdocio subyace la idea de que Adán, el hombre primordial, fue creado a imagen y semejanza de Dios. La antropología y la teología sacerdotal están íntimamente ligadas puesto que Israel y su sacerdocio encarnan el ideal de la verdadera humanidad.

con esas “acciones de Gloria”, pero si nos fijamos en *Sirávida* 50 y, dada la influencia que tiene sobre este decimotercer cántico, podemos inferir que debe aludir a responsabilidades cúllicas del sumo sacerdote. Existe también la posibilidad de que hagan referencia a aquellas actividades que se realizan bajo inspiración divina¹⁸⁴.

Hemos visto, por tanto, que en contra de la teoría de Newsom que descarta la existencia de un ascenso celeste en los *Cánticos* puesto que destacaba la centralidad del séptimo cántico y resaltaba la aparición del carro-trono en el penúltimo cántico y no en el último se sitúa la hipótesis planteada por Morray-Jones y James Davila, que postula que existe una progresión desde el canto sexto hasta el decimotercero y que se corresponde con el ascenso del visionario-sacerdote a través de los siete cielos o esferas celestes considerando el clímax en la visión del carro-trono divino, siendo el cántico decimotercero una especie de coda al ciclo¹⁸⁵.

Fletcher-Louis, por el contrario, a pesar de ser más próximo a las teorías planteadas por Morray-Jones y por James Davila, afirma que no se pueden interpretar los *Cánticos* como una liturgia asociada a la fiesta de las semanas puesto que fue escrita para ser recitada tan solo en una ocasión, en el primer cuatrimestre del año solar. Por tanto, el decimotercer cántico se consideraría el clímax de la liturgia. Es en el decimotercer cántico donde el sacerdocio humano representa la apariencia angelomórfica de la Gloria divina.¹⁸⁶

A modo de resumen y conclusión a los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, cabe tan sólo resaltar el hecho de que el paradigma conceptual dualístico que plantea Newsom puede haber quedado algo obsoleto a la hora de dar razón de algunos puntos ciegos en su análisis de los *Cánticos*, como bien han demostrado no solo Fletcher-Louis sino también James Davila y Morray-Jones. Los *Cánticos* constituyen la expresión más completa de la antropología que considera que los justos pueden trascender su naturaleza humana y acceder a la esfera celeste. Existe una clara relación entre los *Cánticos* y la mística posterior de Merkabah en tanto que conceden la posibilidad al ser humano de ascender a la esfera celeste y experimentar una suerte de transformación ontológica, pero también presentan diferencias como el aspecto comunitario que reflejan los *Cánticos* en contraste con el

¹⁸⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in Dead Sea Scrolls*, 378; Aitken, J.K., “The Semantics of 'Glory' in Ben Sira—Traces of a Development in Post-Biblical Hebrew”, en Muraoka, T. y Elwolde, J. (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of the Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, Held at Leiden University, 15-17 December 1997*. STDJ 33. Leiden: Brill, 1999, 1-24.

¹⁸⁵ Morray-Jones, C.R.A., “The Temple Within. The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources”. *SBLSP* 400-431 (1998); Davila, J., *Liturgical Works*. Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids: Eerdmans, 2000, 90.

¹⁸⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 367.

individualismo de la posterior literatura de Hekhalot.

Además, existen aspectos oscuros que impiden una comparación plena con la mística de Merkabah. Entre ellos destaca el hecho de que en los *Cánticos* no se especifica la forma en que el espacio sagrado perfectamente delimitado y descrito funcionaba o se correspondía con una realidad litúrgica determinada. ¿Existían esas estructuras junto con los *cherubin* y *ophanim* en la mente de los miembros de la comunidad? Se nos da poca información de la realidad práctica litúrgica de la comunidad. Incluso se ha planteado la posibilidad de que existiese un trayecto en torno a ciertas ciudades y aldeas que albergasen comunidades esenias incluyendo breves estancias en ellas correspondientes a los trece primeros sabbaths del primer cuatrimestre del año solar.¹⁸⁷ Pero todo esto es mera especulación. Por último, es importante señalar el carácter sectario de los *Cánticos*, tanto por el uso del calendario solar como por la presencia de la figura del *maskil*.

¹⁸⁷ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 394.

EL ROLLO DE LA GUERRA

Consideraciones generales

El *Rollo de la Guerra* (1QM) es uno de los textos de Qumrán con un motivo escatológico más claro y con notables implicaciones para las concepciones antropológicas de la comunidad qumranita, dada la presentación recurrente en el mismo de ideas y escenas que implican cierto tipo de relación entre dicha comunidad y seres sobrenaturales (ángeles y/o demonios) en el marco de un conflicto final vinculado a los Últimos Días¹⁸⁸ y, por lo tanto, un desarrollo de la tradición israelita del concepto de “guerra santa”¹⁸⁹. Si bien la presencia de algunos elementos es claramente visible en el texto, una interpretación más profunda se convierte rápidamente en materia de debate, un debate que en gran medida se centra en la interpretación y el alcance del dualismo en el conflicto descrito en el *Rollo* y, por ende, en los detalles específicos de la relación entre seres humanos y ángeles. Estos detalles tendrán importancia a la hora de establecer y matizar la concepción de la humanidad en Qumrán frente al espacio angélico y por lo tanto un análisis del *Rollo* será esencial para perfilar ideas de la antropología de la comunidad de Qumrán fundamentales para mi estudio¹⁹⁰.

El dualismo en 1QM implica, en el estudio e interpretación de la obra, dos ejes básicos: el primero centrado en la oposición de fuerzas (Dios y los Hijos de la Luz contra Belial¹⁹¹ y los Hijos de la Oscuridad), aunque evidentemente atenuado por el referente monoteísta básico; el segundo espacial, vinculado a la relación tierra-cielo o a la dinámica ya mencionada entre el mundo de la humanidad y el espacio celeste-angélico. Distintos

¹⁸⁸ Distintos motivos del *Rollo de la Guerra* engarzan con una rica y compleja tradición con antecedentes tanto en la Biblia Hebrea como en el Próximo Oriente antiguo y, de una manera muy señalada, en los materiales propagandístico-nacionalistas de la literatura asmonea reflejados en obras deuterocanónicas como 1-2 Macabeos, donde se refleja participación de ángeles (o su equivalente “guerrero” divino) en los campos de batalla. Ver Miller, P.D., *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge MA: Harvard University Press, 1973. Al margen de estas consideraciones y del debate acerca de la posibilidad de un germen no sectario en la obra, el *Rollo de la Guerra* muestra rasgos afines y relaciones rastreables con textos característicos del grupo de Qumrán. Ver Wacholder, B.Z., *The Dawn of Qumran*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1983, 78-83.

¹⁸⁹ Para un esquema básico de la obra, ver Davies, P.R., “*War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness*”, en *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 965-968.

¹⁹⁰ La centralidad del *Rollo de la Guerra* queda patente en el largo tratamiento que recibe en la obra de Fletcher-Louis, ocupando todo el capítulo 12, y que he seguido en gran medida en la confección de este apartado. Ver Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam*, 395-475.

¹⁹¹ Para una contextualización del término *Belial* en Qumrán y su contexto en la literatura bíblica y del Segundo Templo, ver Piquer Otero, A., “Some Philological Notes on the Sons of Belial and the Septuagint”, *MEAH* (sección de Hebreo) 60 (2011), 191-208.

autores han presentado el *Rollo* como intensamente dualista en este sentido espacial¹⁹², lo que en ocasiones lleva a polémicas en torno a la posibilidad de una influencia persa del zoroastrismo de la época (lo que conduciría a un dualismo más acentuado y manifiesto) frente a defensores de un desarrollo a partir de las propias tradiciones hebreas bíblicas y de su contexto cananeo¹⁹³. No obstante, aunque rasgos de estos dos ejes sean visibles en el texto de 1QM, Fletcher-Louis incide en la necesidad de aproximarse a la obra con cautela y evitar generalizaciones a la hora de asumir la profundidad de dicho dualismo y su rol en la definición de un modelo escatológico y antropológico. Algunas de las objeciones del autor pueden resumirse en: ausencia de un derrumbe escatológico de la historia y el universo; falta de esperanza en una resurrección post-mortem. Por el contrario, la victoria conduce a la afirmación de la creación y el dominio de Israel y a la “larga vida de los justos”¹⁹⁴. Del mismo modo, la terminología, con referencias a “seres divinos”, “ángeles” y “santos” no resulta clara en todas las ocasiones y aquí el autor aduce distintos contextos donde, por ejemplo, “santos-sagrados” ha de hacer alusión a seres humanos¹⁹⁵, algo especialmente llamativo a la hora de subrayar el problema cuando “santos” (*qdwšym*) es un término bien atestiguado en la Biblia Hebrea y sus paralelos cananeos en relación con la Asamblea Divina¹⁹⁶. En suma, Fletcher-Louis cuestiona la visión tradicional de una separación *ontológica* entre seres humanos y ángeles: “The common assumption that *conceptually* angels and community are separate ontologically (through interdependent functionality) must be questioned”¹⁹⁷. Frente a esta visión habitual de dos comunidades separadas, una humana y otra angélica, la propuesta de análisis de Fletcher-Louis implica una visión más cautelosa y moderada, donde, si bien existen textos donde se define claramente la presencia de seres angélicos, el rol de la humanidad comparte igualmente una descripción que apunta a un modo angelomórfico. Véase, por ejemplo, 1QM 7:5-6:

¹⁹² Gammie, J.G., “Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature”, *JBL* 93 (1974), 356-59.

¹⁹³ Para una breve representación de la polémica, ver: Collins, J.J., “The Mythology of the Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic”, *VT* 25 (1975), 596-612; Collins, *Apocalypticism*, 99-106; Osten Sacken, P., *Gött und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*. SUNT 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969; Davidson, M.J., *Angels at Qumran: A Comparative Study of I Enoch 1—36; 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. JSPS 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 232-34.

¹⁹⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 397-98.

¹⁹⁵ 1QM 6:6; 12:1; 12:8; 16:6. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 398-99.

¹⁹⁶ Cf. Ex 15,11 y el análisis de Cross y Freedman, en Cross, F.M. y Freedman, D.N., *Studies in Ancient Yahwistic Poetry*. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1975, 36 y n. 35

¹⁹⁷ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 399.

All these shall be volunteers for war, perfect in spirit and in body, and ready for the day of vengeance. And every man who has not cleansed himself of his 'spring' on the day of battle will not go down with them, for the holy angels are together with their armies.

Aun distinguiendo la presencia de los “ángeles santos”, en un eco de pureza ritual relacionado claramente con Dt 23,14 y la presencia de Dios en el campamento de Israel, no es menos cierto que los miembros de la comunidad aparecen definidos en términos de pureza que los acercan a la comunidad angélica: una pureza ritual que igualmente va acompañada de perfección de cuerpo y espíritu, tal y como se detalla en las líneas precedentes (3-4):

And no young boy or any woman at all shall enter the camps when they leave Jerusalem to go to war, until they return. And no lame, blind, paralysed person nor any man who has an indelible blemish on his flesh, nor any man suffering from uncleanness in his flesh, none of these will go out to war with them.

El texto implica pues tanto una situación de pureza como una perfección humana que se relacionaría con una mayor proximidad al mundo celeste, en último término una fisonomía angélica que tiene un desarrollo extenso en la época, tanto en la literatura judía¹⁹⁸ como en concepciones similares en la literatura grecorromana¹⁹⁹. La visión de la humanidad extraída de esta conjunción de pureza y rasgos que definen a los “perfectos”, será en opinión del autor integral, no sólo por su recurrencia en la literatura qumránica, sino por su protagonismo destacado en 1QM²⁰⁰: “Por los perfectos de la vía todos los malvados serán destruidos” (1QM 14:7)²⁰¹. En este sentido, resulta relevante la crítica de P. R. Davies, que hace notar que la presencia de “ángeles santos” en el campamento de los Hijos de la Luz no conlleva necesariamente su participación en el combate, sino que puede explicarse, de hecho, en relación con la pureza y la perfección física-espiritual de Israel²⁰². Esta importancia de normas de pureza y perfección apunta a una relación con contextos sacerdotales (análogos a Le 21:17-21) cuya influencia puede incluso determinar la estructura

¹⁹⁸ Ver Betz, O., “Geistliche Schönheit. Von Qumran zu Michael Hahn”, en Michel, O. y Mann, U. (eds.), *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag*, Hamburgo: Furcht, 1958, 71-86.

¹⁹⁹ Véase el estudio Bieler, L., *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967², 49-56.

²⁰⁰ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 400.

²⁰¹ Estos “perfectos” podrían muy bien relacionarse con los adoradores transformados que protagonizan los *Cantos del Sacrificio Sabático*.

²⁰² Davies, P.R., “War Rule”, en Freedman, D.N. et al. (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 6. Nueva York: Doubleday, 1992, 875-6.

de división dentro del campamento de las fuerzas de la Luz: la distancia entre ángeles y hombres no correspondería pues necesariamente a un dualismo celeste-terrestre, sino a una separación de los sacerdotes, que no han de participar en el combate en sí (1QM 9:7-9; 16:8-). La oposición o división se produciría pues entre un sacerdocio angélico o asimilable a los ángeles y el grueso de los laicos²⁰³. Semejante concepción sería congruente con la oposición apreciable en 4Q511 y el primer *Canto del Sacrificio Sabático*.

Igualmente, en la columna 1 del texto se percibe un lenguaje donde se puede interpretar fácilmente una “glorificación” de los hijos de Justicia en línea (e intertextualidad directa) con Da 11-12²⁰⁴. El lenguaje de 1QM 1:8 es revelador:

And [the sons of jus]tice shall shine to all the edges of the earth, they shall go on shining, up to the end of all the periods of darkness; and in the time of God, his exalted greatness will shine for all the et[ernal] times.

Y los sabios brillarán como el resplandor del firmamento y quienes enseñaron a muchos la justicia, como las estrellas, por siempre, eternamente.

Da 12:3

En ambos casos, los representantes de Israel (o, en la visión de los autores, del Israel “legítimo”) adquieren, en el momento escatológico, rasgos de naturaleza angélica, visibles en el lenguaje luminoso y en su relación, explícita o implícita con los astros y el mundo celeste-angélico. Fletcher-Louis subraya la importancia de esta concepción y la relaciona con la exaltación cósmica individual del Sumo Sacerdote celeste en 4QTLevi^d.

La estructura de la obra comprende 19 columnas conservadas, aunque hay indicios que que al menos existiría una columna 20. Tras una introducción (columna 1) sobre la guerra entre Israel y las naciones circundantes en el contexto escatológico, las columnas 2-9 presentan instrucciones concretas sobre el orden de batalla, composición de los ejércitos, estrategias y maniobras; las columnas 10-14 contienen materiales de carácter cúlrico y litúrgico y consideraciones de carácter teológico sobre Israel frente al conflicto escatológico. Las columnas 14-19 presentan en detalle una batalla en siete fases entre los Hijos de la Luz y los Hijos de la Oscuridad. Dado que la columna 1 define una guerra de cuarenta años en períodos de seis años de lucha + un año sabático, sería probable que el texto continuase después de la columna 19²⁰⁵. Para mi estudio serán de particular interés

²⁰³ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 398.

²⁰⁴ Ver Wenthe, D. O., “The Use of Hebrew Scriptures in 1QM”, *DSD* 5 (1998), 290-319.

²⁰⁵ Davies, “*War of the Sons of Light*”, 966.

algunas de las columnas de la sección central, dado que exponen una visión teológica de la guerra escatológica íntimamente relacionada con la antropología de la comunidad de Qumrán en su relación humanidad-ángeles.

Teología del *Rollo de la Guerra*

Las columnas 10-19 de 1QM constituyen la exposición teológica de la obra y por lo tanto sus contenidos resultarán de la mayor relevancia a la hora de definir conceptos de importancia para perfilar la antropología de la Comunidad en su contexto angélico. El análisis de Fletcher-Louis define una serie de ideas centrales que detallaré a continuación.

a) Israel y Dios

Las columnas 10-11 de 1QM presentan contenidos que establecen una relación particular (y privilegiada) de Israel con Dios. Dicha relación resulta importante porque supone una diferencia cualitativa frente a los enemigos de la batalla escatológica²⁰⁶ y entronca con la tradición bíblica tal y como se expresa en Dt 32:8 LXX (en concordancia con el fragmento bíblico de 4Q37)²⁰⁷. El *Rollo de la Guerra*, no obstante, se apoya en materiales de la tradición bíblica para presentar una relación de estrecha correspondencia entre Dios e Israel, que se plasma en dos bloques principales, la Creación y la historia.

En la primera de las dos columnas, el texto se inicia con dos fórmulas retóricas conocidas por el lenguaje bíblico (1QM 10:8-9):

Who (is) like you, God of Israel, in the hea[ven]s or on earth, to do great deeds like your deeds, 9
marvels like your feats? And who (is) like your nation, Israel...?

Estas líneas reciben un tratamiento detallado por parte de Fletcher-Louis, que comenta que, si bien ambas preguntas retóricas son frecuentes en el texto bíblico de manera individual²⁰⁸, su aparición conjunta establece una notable interrelación o

²⁰⁶ “While the enemies of the sect are in the lot of an angel (Belial), God’s people are associated with God himself”, Davidson, M., *Angels at Qumran*, 225.

²⁰⁷ “⁴⁸ Cuando el Altísimo dividió las naciones, cuando separó a los hijos de Adán, estableció los límites de las naciones de acuerdo con el número de los ángeles de Dios. ⁹ Y su pueblo, Jacob, fue la porción del Señor, Israel fue la parte de su heredad”.

²⁰⁸ Ex 15,11; Dt 3,24; Sal 35,10; 71,19; 113,5 para la primera oración; Dt 33,29; 2 Sam 7,23; 1 Cro 7,21. 2 Sam 7,22-23 (= 1 Cro 17,20-21) presenta una identificación Dios – Israel en grandeza análoga a la de 1QM,

correspondencia entre el carácter incomparable de Dios y el de Israel. Retóricamente, la proximidad de las mismas indica que cada una es respuesta de la otra, algo que puede reforzar un análisis de contenidos, ya que otras secciones de la columna apuntan a la relación directa del pueblo con las “grandes obras” y las “hazañas de fuerza” de 10:8-9²⁰⁹.

Tras estas afirmaciones, la columna 10 presenta a Israel como dotado de una relación privilegiada con la Creación, que se plasma en la forma de un conocimiento privilegiado del orden cósmico (1QM 10:10-14):

a nation of holy ones of the covenant, learned in the law, wise in knowledge, [...] hearers of the glorious voice, seers of the holy angels, with opened ears, hearing profound things? [... *You created*] the dome of the sky, the army of luminaries, the task of the spirits, the dominion of the holy ones, the treasures of glo[ry, in the darkness] of the clouds; (you are) creator of the earth and of the laws of its divisions in desert and steppe, of all its products, with frui[ts ...] of the circle of the seas, of the reservoirs of the rivers, of the chasm of the abyss, of beasts and birds, of man's image, of the gener[at]ions of [...], of the confusion of tongues, of the separation of nations, of the dwelling of the clans, of the inheritance of the lands, [...] of the sacred seasons, of the cycle of the years and the ages of eternity [...]

El texto alude explícitamente a una afinidad con el mundo angélico (la capacidad de ver los ángeles y oír la voz de la Gloria²¹⁰) y a un conocimiento total que abarca la Creación por entero, las “grandes obras” de Dios, desde el cielo, la tierra y los abismos a las plantas y animales²¹¹. Este conocimiento implica una posición privilegiada de Israel, manifiesta igualmente en el aspecto cúlctico, vinculado al orden del universo en virtud del conocimiento del calendario, como se explicita en las líneas 15-16, y es por lo tanto requisito para que Israel actúe en perfecta sintonía con la voluntad divina. El culto (y por ende el sacerdocio) se relacionan así con el acto divino de la creación. Como contrapunto a esta relación con la perfección del acto creador, las líneas 14-15 presentan actos relacionados precisamente con la ruptura del orden ideal de la Creación, en clara quiebra de quiebra de la unidad primordial (la división de las lenguas de Ge 11 y la separación de las

aunque dicha relación retórica parece establecerse a partir de la implicación de Dios en la ejecución de actos salvíficos a favor de su pueblo. Ver Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 404-405.

²⁰⁹ Así interpreta Fletcher-Louis las alusiones de 10:5-6 a “dar fuerza a los dispuestos en la fuerza de Dios” y 14:12c-14a, “nosotros, tu pueblo santo, alabaremos en tus obras de verdad y nos exaltaremos en tus hazañas de fuerza”. Ver Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 406-7.

²¹⁰ Igualmente, la referencia a “oír cosas profundas” recuerda concepciones tradicionales en el Próximo Oriente antiguo. “El que vio lo Hondo” es epíteto del héroe mesopotámico Gilgamesh, cuya saga se centra en la búsqueda (en su caso fallida) de la trascendencia de la inmortalidad humana a través del acceso a un conocimiento sobrenatural/fronterizo con el mundo divino.

²¹¹ El conocimiento del mundo natural en paralelo al cúlctico y a la “sabiduría” orientada a la justicia y el gobierno es uno de los rasgos definitorios de Salomón en 1 Re 5 y encajaría con una relación rey-Dios vinculada a la Creación (algo especialmente apropiado para Salomón en su condición de fundador del Templo).

naciones) que presentan una caída que se resolverá en una restauración cósmica vinculada, en el contexto de la obra, a las acciones de los Hijos de la Luz (como constituyentes del Israel legítimo) en el conflicto escatológico. Las alusiones a Babel quedan matizadas por la referencia al asentamiento en la Tierra Prometida y la división de la misma entre las distintas tribus (cf. Dt 32,8-9). A la fractura corresponde un modelo, el de la guerra de conquista de Josué, que será una anticipación histórica de la batalla escatológica²¹².

De ese modo, el final de los tiempos busca reparar la caída desde el orden ideal de la Creación y esta reparación se produce a través de un Israel identificado con Dios, identificación que, a su vez, podría implicar una concepción del pueblo (la comunidad de Qumrán) como representante de un Adán prelapsario creado a imagen y semejanza de Dios²¹³. Como complemento a esta visión plasmada en la columna 10, la columna 11 aborda la relación entre Dios e Israel a través de la historia de salvación mediante una composición basada en citas y alusiones bíblicas:

With the might of your hand their corpses have been torn to pieces with no-one to bury them. Goliath from Gath, gallant giant, you delivered into the hands of David, your servant, for he trusted in your powerful name and not in sword or spear. For the battle is yours! The Philistines you humiliated many times for your holy name. By the hand of our kings, besides, you saved us many times thanks to your mercy, and not by our own deeds by which we did wrong, nor by our sinful actions. For the battle is yours! And it is from you that power comes, and not from our own being. It is not our might nor the power of our own hands which performs these marvels, except by your great strength and by your mighty deeds. Thus you taught us from ancient times, saying: *Nm 24,17-19* «A star will depart from Jacob, a sceptre will be raised in Israel. It will smash the temples of Moab, it will destroy all the sons of Seth. It will come down from Jacob, it will exterminate the remnant of the city, the enemy will be its possession, and Israel will perform feats». By the hand of your anointed ones, seers of decrees, you taught us the times of the wars of your hands, to {fight} /to be glorious/ over our enemies, to fell the hordes of Belial, the seven peoples of futility, by the hand of the poor, those you saved, [with strength] and success towards wonderful power, so that a melting heart became a door to hope. You shall treat them like Pharaoh, like the officers of his chariots in the Red Sea. The stricken of spirit you shall set aflame, like a torch of fire in straw, devouring wickedness, without ceasing until, the sin has been consumed. From of old [you] foretold [us the appointed] time of the power of your hand against the Kittim saying: *Isa 31:8* «Ashur will fall by the sword of not a man, the sword of not a human being will devour it.»

²¹² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 409.

²¹³ Una visión coherente con la tradición sacerdotal de la creación de Sir 16,24-17,21. Ver Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 409 n. 26.

Las referencias presentes en el texto relacionan en cadena 1 Sam 17 (victoria de David sobre Goliat) y otras triunfos indefinidos contra los filisteos, la profecía de Nm 24,17, la derrota de Faraón y su ejército en el Mar Rojo (Ex 14-15), la profecía de Zac 12,6 y la predicción de la destrucción de Asur en Isa 31,8-9. En una primera visión, el texto parece definir una historia de Israel donde la acción salvadora corre de manera exclusiva a cargo de Dios y podría, por lo tanto, contribuir a un modelo dualista mundo divino – mundo humano del que se han hecho eco distintos expertos²¹⁴ y que, en línea con su tesis, Fletcher-Louis critica en su análisis del pasaje²¹⁵. El autor propone una base literaria plasmada en el *leitmotiv* de la “mano” para referirse a la agencia, una agencia que oscila entre referencias a la “mano de Dios” (líneas 1 y 11) y a las manos de los reyes y de los pobres (líneas 3 y 9 y 13, respectivamente). Una interpretación en líneas no dualistas implicaría que es el propio pueblo quien se considera agente mediador del poder divino. El ejemplo histórico es David, en tanto que modelo real, y el autor presenta materiales de las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón a fin de comparar el pasaje de 1QM con otras tradiciones del judaísmo de la época. El texto de *Antigüedades Bíblicas* 61 desarrolla una explicación de 1 Sam 17,55 (la afirmación de que nadie reconocía a David tras su victoria sobre Goliat) por una intervención angélica²¹⁶. Tal situación, en el juego de citas de la columna 11, se ve reforzada por el uso de la profecía mesiánica del cetro y la estrella de Nm 24,17 y la de Zac 12,6, cuyo contexto apunta a una continuidad David-Ángel-Dios. Sin entrar en detalles sobre la compleja interpretación de las figuras y tradiciones mesiánicas en Qumrán, el párrafo, dentro del contexto del *Rollo* (y en especial su relación con la columna 10), presenta una relación histórica entre Dios e Israel basada en figuras-líder ejecutoras del poder divino (como lo sería el pueblo de Israel en su conjunto) que cuentan con una naturaleza de carácter angélico²¹⁷.

b) *Espacio y culto*

La columna 12 del *Rollo de la Guerra* continúa una presentación teológica, esta vez en relación con el culto. Si bien la visión mayoritaria de la academia es que el texto presenta una comunidad diferenciada y separada de seres humanos y ángeles, la interpretación de

²¹⁴ Por ejemplo, Sanders, E.P., *Judaism: Practice and Belief* 63 B.C.E. – 66 C.E. Londres: SCM, 1992, 296-97.

²¹⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam* 414-422.

²¹⁶ Otros detalles, como la elección de las piedras para la honda por David y su inscripción con los nombres de los patriarcas, del propio David y, notablemente, del nombre de Dios, apuntan a esta naturaleza de carácter angélico y a la relación entre Dios y sus vehículos humanos.

²¹⁷ Para un desarrollo más amplio y detallado, consultar Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 412-23.

Fletcher-Louis se basa en una contextualización del párrafo (teniendo en cuenta lo expuesto acerca de la columna 10) a fin de proponer que el texto de 12 se orienta a una descripción de un culto celeste donde los protagonistas serían los sacerdotes, que habrían experimentado una transformación de carácter angélico. En ese sentido es posible leer las primeras seis líneas de la columna:

For there is a multitude of holy ones in heaven and hosts of angels in your holy dwelling to [praise] your [truth.] And the chosen ones of the holy nation you have established for yourself among t[hem.] The book of the names of all their armies is with you in your holy dwelling, and the num[ber of the] ju[st] in your glorious dwelling. [Your] blissful mercies and the covenant of your peace you engraved for them with the chisel of life, in order to rule [...] during all times eternal, to muster the arm[ies] of your [ch]osen ones according to its thousands and its myriads, together with your holy ones [and with] your angels, to have the upper hand in the battle [and destroy] the rebels of earth in the lawsuit of your judgments, while the nation of the chosen ones of heaven triu[mphs].

La terminología resulta crucial para una interpretación angelomórfica de este párrafo. En opinión de Fletcher-Louis, los “santos” y los “elegidos” son términos (especialmente el segundo) aplicables a la humanidad y no necesariamente a un cuerpo de ángeles superiores²¹⁸. A pesar de la presencia de referencias a la “hueste de ángeles” en la línea 1 en paralelismo con la “multitud de los santos”, sigue siendo posible entender el término como referido a los israelitas en modo angelomórfico. Aun no aceptando esa posibilidad, la escena que el párrafo describe no implicaría necesariamente la presencia de espacios diferenciados ángeles-hombres, sino que sería concebible que se estuviesen presentando dos comunidades (humanidad angélica y ángeles) que ocuparían un mismo espacio, en referencia simultánea.

La relación con el mundo del culto puede apuntarse en la l. 3, con la referencia a fechas, que conectaría con el uso del calendario litúrgico (cf. 1QS 10). En la misma línea, la mención de la alianza de paz parece ser un eco de Mal 2,5, texto que alude a la ordenación del sacerdocio²¹⁹. Paralelamente, la referencia al “libro de los nombres de todas sus huestes de la línea 2 puede contener una referencia al censo de los israelitas previa a la conquista de la tierra en Nm 3:40²²⁰, sin excluir otros posibles ecos o implicaciones²²¹.

²¹⁸ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 424.

²¹⁹ “Mi alianza con él suponía la vida y la paz y Yo se las di”.

²²⁰ “Yahveh dijo a Moisés: ‘Haz el censo de todo primogénito varón de los hijos de Israel para arriba y toma cuenta de sus nombres’”. Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 431.

Una concepción de este pasaje (y del conjunto de la columna 12) como integrado en un contexto cívico-sacerdotal relativo a la comunidad (y señaladamente al sacerdocio) humana pero en una función celeste o angélica puede desprenderse de una lectura del mismo en relación con las columnas precedentes (2-9), donde el modo de operar y las maniobras de batalla descritas realizan dos movimientos: uno descendente, iniciado en los sacerdotes, y otro de dentro a fuera, a partir del centro cívico o santuario²²². Esta concepción espacial implica el rol sacerdotal fundamental en la batalla, pero igualmente la necesidad de mantener la pureza entre los sacerdotes, que han de permanecer en un estado de santidad propio de la existencia angélica (7:4-7):

And no lame, blind, paralysed person nor any man who has an indelible blemish on his flesh, nor any man suffering from uncleanness in his flesh, none of these will go out to war with them. All these shall be volunteers for war, perfect in spirit and in body, and ready for the day of vengeance. And every man who has not cleansed himself of his 'spring' on the day of battle will not go down with them, for the holy angels are together with their armies. And there will be a space between all their camps and «the place of the hand» of about two thousand cubits. And no immodest nakedness will be seen in the surroundings of all their camps.

(DSS Study Edition 125)

Esta presentación de la columna 12 implica pues un *modo celeste o angélico* de la comunidad cívica que no precisa de una interpretación estrictamente dualista y que se confirmará en las siguientes secciones de la misma.

c) *Guerra santa*

La continuación del texto de 1QM 12 continúa presentando un marcado lenguaje angelomórfico, pero con un movimiento (descendente, tal y como he mencionado en el párrafo precedente) que pone su énfasis en la comunidad-pueblo en el propio campo de batalla:

You, God, are awe[some] in the splendour of your majesty, and the congregation of your holy ones is amongst us for everlasting assistance. We will [treat] kings with contempt, with jeers and mockery the

²²¹ Como la imagen de Dios contando y nombrando los cuerpos celestes (Sal 147,4; Isa 40,26) o el libro donde se registran los nombres de los justos (Da 12,1; 1Enoc 47,3; Ap 3,5). Ver Frennesson, *In a Common Rejoicing*, 91.

²²² Así, por ejemplo, la descripción de los instrumentos militares se inicia con las trompetas, tocadas por los sacerdotes (3:1-11, 7:12-15), para pasar luego a los estandartes (3:13-5:2), las armas de infantería (5:3-6:6) y, finalmente, la caballería (6:8-17). Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 431-32.

heroes, for the Lord is holy and the King of glory is with us the nation of his holy ones are [our] he[roes, and] the army of his angels is enlisted with us; the war hero is in our congregation; the army of his spirits is with our steps. Our horsemen are [like] clouds and fogs of dew that cover the earth, like torrential rain that sheds justice on all its sprouts. Get up, Hero, take your prisoners, Man of Glory, collect your spoil, Performer of Valiance! Place your hand on the neck of your enemies and your foot on the piles of slain! Strike the peoples, your foes, and may your sword consume guilty flesh! Fill your land with glory and your inheritance with blessing: may herds of flocks be in your fields, /silver,/ gold, and precious stones in your palaces! Rejoice, Zion, passionately! Shine with jubilation, Jerusalem! Exult, all the cities of Judah! Open your gate[s] continuously so that the wealth of the nations can be brought to you! Their kings shall wait on you, all your oppressors lie prone before you, the dust [of your feet] they shall lick. Daughter[s] of my nation, shout with jubilant voice! Adorn yourselves with splendid finery! Rule over the king[dom of ...] [... and] Israel to reign for ever. [...] [...] their [...] the heroes of the war, Jerusalem [...] [...] above the heavens, Lord [...]

(DSS Study Edition 133)

El análisis de Fletcher-Louis de esta sección distingue tres ideas principales: 1. El modelo de guerra santa israelita patente en los paralelos de expresión y contenidos con el texto de 2 Cro 20; 2. el sentido de la presencia de fuerzas angélicas en el ejército de la comunidad; 3. El rol del guerrero divino / hombre de gloria en la restauración cósmica del mundo, centrada en dos elementos, la restauración del Paraíso (Ge 1-2) y el cumplimiento de la *Qedušab* de Isaías 6²²³.

El pasaje de Crónicas resulta de interés por la afinidad de concepto: ante la amenaza de los enemigos, la intervención del levita Jahaziel, inspirado por el espíritu divino, suministra un oráculo de victoria²²⁴. El pueblo, antes de la batalla, se prepara en el desierto bajo las órdenes del rey Josafat de Judá, que sitúa cantores para alabar a Dios en la organización del ejército. El resultado es que las huestes de las naciones enemigas se destruyen entre sí, resultado que observa el ejército de Judá al acudir a la batalla. El episodio se cierra con una vuelta triunfal a Jerusalén y el canto de acción de gracias en el Templo. A pesar de que en el episodio de Crónicas el ejército de Judá no entabla batalla con los enemigos, los paralelos con 1QM 12 son claros: en ambos casos la iniciativa y la presencia de sacerdotes y cantores de la gloria de Dios tienen una potencia efectiva a la hora de conseguir efectiva y en ambos, igualmente, se parte del santuario y del culto (y una vez lograda la victoria se regresa al mismo) antes de enfrentarse a los enemigos del pueblo. Esta afinidad entre el texto de Crónicas y el del *Rollo de la Guerra*, considerablemente

²²³ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam* 433-445.

²²⁴ Véase el comentario de Johnstone, W., *1 and 2 Chronicles* (2 vols.). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, vol. 2, 101 y 103.

próximos en concepciones y en tiempo de composición, resulta llamativa.

En segundo lugar, la terminología de esta columna resulta clave, a la par que problemática a la hora de definir la identidad de los participantes en la batalla. Si bien hay términos que apuntan claramente a la presencia de Dios y de las “huestes de sus espíritus” (líneas 7 y 9), las referencias a “la congregación de tus santos” (línea 7) y al “pueblo de los santos” (línea 8)²²⁵ resultan más complejas de analizar. Fletcher-Louis propone la posibilidad, a la luz de ideas y conceptos recurrentes a lo largo de 1QM, de interpretar la “hueste angélica” como los sacerdotes cuya pureza y rito (modo angélico) serán determinantes para lograr la victoria. En cualquier caso, el lenguaje que indica la presencia activa de seres (y posiblemente humanos) angélicos *en medio* del ejército es contrario al dualismo radical que apunta a la circunscripción de los ángeles a un cielo diferenciado del mundo humano y terrestre durante el conflicto escatológico.

Por último, esta sección de la columna 12 resulta de interés por la intertextualidad con dos textos bíblicos defendida por Fletcher-Louis. El primero apunta a una relación entre el acto de la Creación y la batalla escatológica que concuerda con ideas patentes en las columnas precedentes (10-11) analizadas más arriba. En las líneas 12-13 se hace referencia a la abundancia con que el guerrero divino colmará la tierra en su victoria. Si bien esto implica una referencia natural al botín de guerra de un ejército victorioso, su lectura junto con el contexto de las líneas 9-10 resulta más interesante, ya que en las mismas se describe a las huestes de espíritus y a las tropas como nubes de lluvia y bancos de niebla que cubren la tierra. En este lenguaje atmosférico puede existir tanto una referencia a la teofanía divina en la nube que acompaña a Israel en el periplo del Éxodo como a la neblina de humedad que irriga y fructifica la tierra durante la creación en Génesis 2,6. Como apoyo de esta relación, el autor aduce la tradición de Sirácida (24,3), que interpreta el “espíritu de Dios” del primer capítulo de Génesis como la misma niebla que cubre la tierra. Igualmente, la relación entre un dios guerrero victorioso y la fructificación de la tierra, anteriormente yerma, tiene un largo recorrido en la mitología del Próximo Oriente antiguo²²⁶. Esta

²²⁵ Sigo la traducción de Fletcher-Louis, opción tomada igualmente en *DSS Study Edition* y ya adoptada en Yadin, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness*. Traducida por B. y. C. Rabin. Oxford: Oxford University Press, 1962, 316; Carmignac, J. y Guilbert, P., *Les Textes de Qumran. Traduit et Annotés*. 2 vols. París: Letouzey et Ané, 1961 vol. 1, 112; *contra*, Davies, *1QM*, 102. El término hebreo ‘*am*’ acepta igualmente el sentido de “ejército”, pero tal traducción, en tanto que “pueblo en armas” no sería contraria, sino que podría muy bien apoyar una propuesta de la relación santos-Israel en modo angélico.

²²⁶ Cabe reseñar la polaridad fertilidad-tormenta / mundo yermo entre el dios Baal y el dios Mot en la mitología ugarítica como ejemplo de la relación entre un dios de la tormenta y guerrero y la fertilidad de la tierra. La imagen de “dios de la tormenta” del mundo cananeo entra plenamente en la caracterización del Yahveh bíblico. El motivo de la sequía-fertilidad y el conflicto divino (mediado por la oración y el ritual de un personaje inspirado) se plasma, señaladamente, en el conflicto de Elías con los profetas de Baal en 1 Reyes 17-18.

relación vincularía, como en secciones precedentes del *Rollo*, la batalla escatológica al el acto de la Creación y por lo tanto con un Israel angélico próximo a Dios en su momento de creación y ordenación universal así como al momento ideal de la existencia edénica:

Here, in column 12, the movement towards the battlefield has begun in the sanctuary were the priesthood keeps time with the rhythms of eternity. Now it was moved outwards to the land and Israel has, accompanying her forces, both the creator God and the spiritual forces of creation. So she can confidently ask of him *to renew creation* and slay his enemies²²⁷.

Paralelamente, Fletcher-Louis propone una intertextualidad entre esta sección de 1QM 12 y el texto de Isa 6,1-5. Concretamente, propone una cita o cuasi-cita de Isa 6,3 en la línea 12, “la tierra está llena de tu gloria”²²⁸. Adicionalmente, ambos textos se abren con referencias a la gloria divina, repetida como hilo vertebrador de las composiciones, y concretamente, a su presencia en el seno de la tierra (la comunidad de Israel): “En la gloria de tu majestad y la congregación de tus santos” de 1QM 12:7 se puede relacionar así con Isa 6,1: “Vi a Adonay sentado sobre trono elevado y excelso y sus vuelos [del manto] llenaban el templo”. Esta imagen tiene un aspecto descendente (la gloria divina llena la tierra) ya mencionado anteriormente y que en el texto qumranita se hace explícita en la mención a los palacios y a las vestiduras de gloria de la línea 15. Israel se convierte pues en el depositario material de esta gloria divina, lo que lleva a que, en el paralelo con el texto de Isaías, la función de los serafines de la obra profética sea aquí asumida por el pueblo de Israel, es decir, la comunidad ha de adquirir, en el conflicto escatológico, una naturaleza o funcionalidad angélica²²⁹.

Así pues, la intertextualidad de la columna 12 y el contexto teológico de las secciones previas del *Rollo de la Guerra* definen, en opinión de Fletcher-Louis, “an explicit identification of the *Endzeit* with the *Urzeit* [...] The nations’ veneration of Israel is fitting in the large literary context because Israel is unique *like God* within the order of creation

²²⁷ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 437.

²²⁸ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 438. La traducción de *DSS Study Edition* opta por analizar un imperativo, “llena la tierra de tu gloria”, lo que no impediría que se tratase, al menos, de una alusión.

²²⁹ No entraré a considerar en detalle la naturaleza del “Hombre de Gloria” de las líneas 10-13, ya que tal estudio entra plenamente en cuestiones de identidades mesiánicas en el contexto de Qumrán. Cabe señalar que, en cualquier caso, dicha concepción de una figura mesiánica estaría fuertemente marcada por la gloria de Dios y por tanto por una presencia celeste-divina sobre el mundo, así como por la adopción de un modelo adánico prelapsario. El asunto queda expuesto de manera detallada en Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 442-445. El autor no comparte la opinión reflejada en Carmignac, J., *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres: Texte restauré, traduit et commenté*. Paris: Letouzey et Ané, 1958, 181, que llega a defender que el Hombre de Gloria es una representación del pueblo de Israel en su conjunto (lo que requeriría un modo de actuación divino-angélico).

and the bearer of the true Image of God, the form of Adam”²³⁰.

d) *Eternidad y espacio*

Cerraré mi esquema de análisis del *Rollo de la Guerra* a partir de la propuesta de Fletcher-Louis con unos apuntes finales sobre las columnas restantes (13-19) que contribuyen a reforzar las ideas básicas para mi estudio desarrolladas en los párrafos precedentes.

Las columnas 13-14 contienen una serie de bendiciones y maldiciones, a Dios y a las fuerzas luminosas y a Belial y sus hijos (los enemigos) respectivamente²³¹. La diferencia entre ambas columnas estriba en que 13 presenta bendiciones anteriores a la batalla, mientras que 14 las enmarca en un contexto posterior a la victoria escatológica:

and his brothers, the [pr]iests and the levites and all the elders of the array with him. And in their positions they shall bless the God of Israel and all the deeds of his truth and they shall damn there Belial and all the spirits of his lot. They shall begin speaking and say: « Blessed be the God of Israel for all his holy plan and for all the deeds of his truth, and blessed be all who serve him in justice, who know him in faith. Accursed be Belial for his inimical plan, may he be damned for his blameworthy rule. Accursed be all the spirits of his lot for their wicked plan, may they be damned for their deeds of filthy uncleanness. For they are the lot of darkness but the lot of God is for [everlast]ing light. Y[o]u, God of our fathers, we bless your name forever. We are the nation of [yo]ur [inhe]rit[ance]. You [est]ablished a covenant with our fathers and ratified it with their offspring for tim[e]s eternal. In all the edicts of your glory there has been a remem- brance of your [clemencies] in our midst in order to aid the remnant, the survivors of your covenant and to re[count] the deeds of your truth, and the judgments of your wonderful mighty deeds. You, [God, have re]deemed us to be for you an eternal nation, and you have made us fall into the lot of light in accordance with your truth. From of old you appointed the Prince of light to assist us, and in [his] ha[nd are all the angels of just]ice, and all the spirits of truth are under his dominion. You made Belial for the pit, angel of enmity; in dark[ness] is his [dom]ain, his counsel is to bring about wickedness and guilt. All the spirits of his lot are angels of destruction, they walk in the laws of darkness; towards it goes their only [de]sire. We, instead, in the lot of your truth, rejoice in your mighty hand, we exult in your salvation, we revel in [your] aid [and in] your peace. Who is like you in strength, God of Israel, whose mighty hand is with the poor? And which angel or prince is an aid like [you?] Since ancient time you determined the day of the great battle [...] [...] to [...] because of truth, and destroy because of wickedness, to humiliate darkness and strengthen light, and to [...] [...] for an everlasting stay to exterminate all the sons of darkness and happiness for [...] [...] [...] [...] for you have destined us for the ti[me ...] »

²³⁰ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 441-442.

²³¹ El género de bendiciones y maldiciones y el ritual acompañante tendría una importancia destacada en la comunidad de Qumrán, dada su presencia en la *Regla de la Comunidad* (ver 1QS 3:20).

Fletcher-Louis, en su aproximación a la columna 13, se centra en la referencia de la línea 10 en adelante a la presencia de ángeles (y la figura del “Príncipe de la Luz”) y a la relación entre Israel y los ángeles reflejada en las líneas 13-14²³². El autor desarrolla una larga propuesta, basada en una reflexión filológica sobre la etimología del ángel Miguel (“¿Quién como ’El?”) y las preguntas de 1QM 13:13-14. Tal y como se refleja igualmente en la columna 10, la respuesta a estas preguntas relacionaría al propio Israel con la cualidad divina, en la línea argumental vista en secciones anteriores. El autor relaciona igualmente estos materiales con las referencias al “servicio de Miguel” expresadas en la columna 17 (1QM 17:6-9)²³³. Su detallado argumento relaciona el “servicio asociado a Miguel” con el rol de dicho arcángel en la captura y sometimiento de los Vigilantes en 1 Enoc, lo que a su vez, en ciertas tradiciones del judaísmo, se relacionaría con la expiación del mal y el *Yom Kippur*²³⁴. La expiación y la pureza remiten al contexto litúrgico-angélico que recorre, en opinión de Fletcher-Louis, el texto de 1QM. En último término, el autor postula la posibilidad de que las referencias a Miguel puedan aludir al propio Israel en modo litúrgico, dentro de la tradición de que el ser angélico puede identificarse con un mediador (esencialmente humano) asociado al mundo sacerdotal o a la inspiración divina²³⁵.

Junto con estas asociaciones de carácter angélico, la continuidad de culto y bendiciones en las columnas 13-14 apoya la propuesta del autor de interpretar una relación íntima entre el orden cósmico primordial de la creación y la liturgia de la comunidad, que conllevaría una exaltación celeste de los miembros de la misma²³⁶, lo que parece ser un elemento determinante en las bendiciones posteriores a la victoria de la columna 14. Dicha exaltación de la comunidad sería un rasgo de unión entre el *Rollo de la Guerra* y motivos similares destacados en los *Cantos del Sacrificio Sabático*.

Como reflexión final, Fletcher-Louis interpreta el texto de 1QM desde una perspectiva no dualista, donde el culto y la liturgia (con un evidente protagonismo del grupo sacerdotal) implicarían una relación entre el santuario constituido por la comunidad en el contexto del conflicto escatológico y un “mundo celeste” que no se mantiene aislado de la situación en la tierra, sino que, muy por el contrario, llevaría a una participación de lo

²³² Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 450-52.

²³³ Las columnas 15-19 parecen pertenecer a una tradición distinta, posteriormente fundida con el resto de la *Regla de la Guerra* y particularmente a 10-14. Ver Davies, *1QM*.

²³⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 463.

²³⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 476.

²³⁶ Véase, por ejemplo, 1QM 14:14.

divino en el seno del “verdadero Israel” a partir de un colectivo humano susceptible (en particular entre los sacerdotes) de actuar en un “modo angélico” en virtud de la pureza ritual y de una liturgia legitimadora a partir de su correspondencia con el orden cósmico divino.

3

**HERMENÉUTICA Y ANGELOMORFISMO EN EL ISLAM
ISMAILÍ**

Iniciaré este capítulo con exposiciones de carácter histórico y doctrinal sobre el chiísmo y el ismalismo. Voy a entrar en un grado de detalle superior al requerido por mi aproximación comparativa, que, como indiqué en la introducción, se centra por razones de método en la lectura del ismailismo realizada por Henri Corbin. No obstante, he considerado necesario dar en las páginas siguientes testimonio de la diversidad y complejidad de los movimientos ismailíes (dentro del desarrollo histórico del chiísmo). Estos materiales tendrían cabida en estudios ulteriores, cuando pudiese realizarse una comparativa a partir de textos concretos expresión de grupos y movimientos particulares. A partir de la página 142 me centraré en un análisis de conceptos orientado a la comparativa análogo al dedicado a la comunidad de Qumrán en el capítulo anterior.

CHIÍSMO (*Shi'a*)

Se entiende por *Shi'a*, en el sentido más amplio del concepto, al movimiento que defendía una posición privilegiada de la Familia del Profeta (*ahl al-bayt*) en el liderazgo tanto político como religioso de la comunidad musulmana (*umma*). El término *Shi'a* se deriva de la expresión *shi'at 'Ali*, el partido de 'Ali, y fue usado por primera vez en la guerra civil que tuvo lugar durante el califato de 'Ali distinguiendo a los seguidores de éste de la *shi'at 'Uthman*, o los seguidores del califa asesinado y rival de 'Ali.²³⁷ Procederé a realizar un breve resumen histórico del movimiento chiíta desde sus inicios hasta la emergencia de sus principales ramas sectarias.

En vida de Muhammad sus parientes gozaban de un elevado estatus religioso de pureza reconocido en el Corán. Entre su parentela (*dhawu 'l- kurba*) se contaban los descendientes de su bisabuelo Hashim y, en cierta medida, los descendientes del hermano de Hashim, al-Muttalib. Tanto el Profeta como su familia no podían manejar el tema de las limosnas ya que éste se consideraba impuro. No obstante, en compensación por esta exclusión recibían una porción del *Khums*, la quinta parte de los botines de guerra destinada al Profeta y el *fay'*, los bienes de la comunidad musulmana que no procedían de victorias en batallas. Tras la muerte de Muhammad, el establecimiento del califato de Abu Bakr supuso la adquisición de un estatus especial por parte de la tribu de Quraysh en su totalidad, privando a la Familia del Profeta no solo del estatus del que disfrutaban sino también del privilegio del *khums* y del *fay'*. Los Banu Hashim manifestaron su desaprobación negando el reconocimiento y el apoyo a Abu Bakr por un periodo de seis meses. La desestabilización de la Familia del Profeta fue el motivo determinante que dio origen al movimiento chiíta.

El liderazgo de 'Ali, primo del Profeta, fue reconocido desde el primer momento por los Banu Hashim debido tanto a su estrecha relación con el Profeta como a su matrimonio con la hija de éste, Fátima y a sus méritos en la defensa y difusión del Islam en sus inicios. No obstante, el apoyo chií de los primeros años no se restringía a 'Ali y a sus familiares sino que, a lo largo del periodo omeya existía una conciencia general de que la Familia del Profeta comprendía todos los Banu Hashim al completo, de este modo se evidencia en la poesía de al-Kumayt conocida como *Hashimiyyat*.²³⁸ A pesar de ello había preferencias por una rama particular de la Familia. En Basora, los descendientes de Harith b. 'Abd al-Muttalib b. Hashim gozaron de respaldo debido a su reconocimiento como

²³⁷ Madelung, W., "Shi'a", en Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., *et al.* (eds.) *Encyclopedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2007-.

²³⁸ Madelung, W., "The Hashimiyyat of al-Kumayt and Hashimi Shi'ism", *SI* 70 (1990), 5-26.

Familia del Profeta desde el momento en que se asentaron en la zona. En Kufa las preferencias se decantaban por ‘Ali ya que éste residió allí durante su reinado.

El primer movimiento popular a favor de ‘Ali tuvo lugar en Kufa durante el gobierno de al-Walid b. ‘Ukba y en la primera mitad del califato de Otmán. Sus portavoces, muchos de ellos estudiosos y recitadores del Corán, posteriormente fueron considerados como líderes de la *shi’at ‘Ali* durante el califato de Otman y el periodo posterior a su asesinato. Uno de ellos, Malik b. Al-Harith al-Ashtar, se convirtió en líder de la revuelta de Kufa derrocando al gobernador de Otmán Sa’id b. al-‘As y reemplazándolo por Abu Musa al-Ashari. Bajo su liderazgo el grupo rebelde de Kufa se unió a los otros de Egipto y de Basora y ejercieron presión en Medina con el objetivo de poner fin al califato de Otmán. No obstante, ni él ni los rebeldes de Kufa tuvieron responsabilidad alguna en el asedio del palacio del califa llevado a cabo por los egipcios. Su obligación se limitaba a la defensa y protección de ‘Ali y de su línea sucesoria ante al poder de su candidato rival Talha, de ‘Aisha y al-Zubayr, tal y como demostró en la famosa Batalla del Camello.²³⁹

El reinado de ‘Ali se puede definir, en términos generales, como una lucha exhaustiva contra el califato. ‘Ali no solo fue considerado como el digno sucesor político de Muhammad sino también como su legado espiritual o *wasi*. Fue calificado como el más excelente de entre todos los musulmanes e incluso en la Batalla del Camello sus adversarios hablaban de la ‘religión de ‘Ali’ (*din ‘Ali*). La actitud de ‘Ali respecto a la legitimidad del califato de sus predecesores, no obstante, es compleja. Si bien criticó las innovaciones de Otmán y su mala gestión gubernamental también reprendió las conductas despreciativas que hacia ellos adoptaban sus seguidores. A pesar de que Otmán provocó la rebelión que tuvo lugar en su contra, ‘Ali rehusó expresar satisfacción por su muerte afirmando no haberte tenido responsabilidad alguna en la rebelión. ‘Ali fue el primero en publicitar los hadices invitando a los compañeros del Profeta que habían escuchado sus palabras a testificar en la plaza ubicada frente a la mezquita de Kufa. Estas declaraciones han sido consideradas por la comunidad chía como pruebas implícitas que legitimaban el califato de ‘Ali como sucesor del Profeta. ‘Ali dejó claro que la Familia del Profeta debía ostentar el liderazgo de la Comunidad siempre que quedase un miembro capaz de recitar el Corán, conocer la *sunna* y adherirse a la verdadera fe.²⁴⁰

Las creencias básicas y distintivas del chiismo se retrotraen a la figura de ‘Ali, considerado su fundador y primer maestro. Esto resultó sumamente desagradable para la

²³⁹ Jafri, S.H.M., *Origins and Early development of Shi’a Islam*, Nueva York: Longman, 1979, 56-67.

²⁴⁰ Hodgson, M.G.S., “How did the early Shi’a become sectarian?”, *JAOS*, 75 (1955), 1-13.

historiografía suní, que creó y difundió una propaganda de desprestigio hacia el chiismo afirmando que su fundador fue ‘Abd Allah b. Saba’, un yemenita malicioso que inició la rebelión contra Otmán e inventó la doctrina que deificaba a ‘Ali negando su muerte. Este último aspecto es el único que pudo tener un fundamento histórico. Ibn Sabah’ parece haberse mantenido activo en al-Mada’in después de la muerte de ‘Ali y haber propagado la creencia en su regreso (*radj’a*) para sostener la victoria final sobre sus enemigos.

Cuando ‘Ali fallece, en el año 40/661, sus partidarios de Kufa, convencidos de que tan solo un miembro de la Familia del Profeta estaría suficientemente cualificado para sucederle, nombraron a su hijo mayor, al-Hasan, como su sucesor. No obstante, éste abdicó a favor del omeya Mua’wiya firmando un tratado donde se estipulaba una amnistía que contemplaba la salvaguarda de la vida y los bienes de la *shī’at ‘Ali* y se negaba a Mua’wiya el derecho de nombrar a un sucesor. A pesar del malestar que provocó entre los chiitas la abdicación de al-Hasan éstos no lo interpretaron como una renuncia a su liderazgo y se mantuvieron fieles en su reconocimiento como legítimo Imam.

Al-Hasan muere en el año 49/669 envenenado, posiblemente a manos de una de sus mujeres por instigación de Mua’wiya. El movimiento chiita se vuelve, en ese momento, hacia su hermano al-Husayn reclamándole la restitución del reinado legítimo perteneciente a la Familia del Profeta. Al-Husayn, cuyo carácter bélico, en pleno contraste con el de su hermano, le incitaba a levantarse contra las crueldades de Mua’wiya rehusó emprender acciones mientras Mua’wiya reinase reconociendo, de este modo, la validez del acuerdo de éste con al-Hasan. En el año 51/671 tiene lugar un motín chíi en Kufa que no fue tanto una tentativa de revolución sino un incidente intencionalmente provocado por Mua’wiya utilizado, posteriormente, como pretexto para erradicar la oposición al liderazgo omeya. Mua’wiya ofreció a la amnistía total a los rebeldes que rompiesen su pacto de lealtad con ‘Ali. Ante la renuncia de éstos Mua’wiya ordenó ejecutarlos atentando contra la ley islámica que contemplaba tan solo el exilio o el aprisionamiento en esos casos. Este incidente, no solo no aplacó a los opositores al régimen omeya sino que encendió el sentimiento de indignación de los chiitas en Kufa.²⁴¹

Tras la muerte de Mua’wiya le sucedió su hijo Yazid y, tanto los chiitas de Kufa como los distintos líderes tribales ofrecieron su apoyo a al-Husayn. Éste, que junto con otros miembros de la aristocracia islámica se negó a jurar lealtad a Yazid en vida de Mua’wiya, se desplazó a la Meca desde Medina con la intención de evitar ser forzado a ello. No obstante, mandó a su primo Muslim b. ‘Akil a Kufa para comprobar en qué estado se

²⁴¹ Watt, “Shi’ism under the Umayyads”, in *JRAS* 92 (1960), 158-72.

encontraba la situación. Éste mandó noticias favorables a Meca y al-Husayn se dispuso a desplazarse allí junto con miembros destacados de la Familia del Profeta. Sin embargo, una acción decidida del gobernador ‘Ubayd Allah b. Ziyad indujo a los líderes tribales de Kufa a retirar su apoyo a al-Husayn. Tanto Muslim b. ‘Akil como al-Husayn y veinte miembros de la *ahl al-bayt* fueron masacrados en Karbala el 10 de Muharram del año 61/10 octubre del 680.

La violenta muerte del nieto del Profeta a manos del ejército de Kufa, después de que éstos le hubiesen brindado su apoyo causó un efecto profundo en el movimiento chiíta. Como consecuencia de ello, el motivo de la pasión, de la llamada al arrepentimiento y el martirio se convirtieron en aspectos permanentes de la espiritualidad chií. Una reacción inmediata no se dejó esperar; un movimiento de penitentes (*tawabbun*) surgió de entre los antiguos partidarios de ‘Ali liderados por Sulayman b. Surad al-Khuzar haciendo apología del autosacrificio y de la venganza por la muerte de al-Husayn. Este movimiento sumó muchos adeptos tras la muerte del califa Yazid. En el año 65/684-5 alrededor de 4000 voluntarios abandonaron Kufa para desplazarse hasta Karbala para llorar y gritar junto a la tumba de al-Husayn. Allí se levantaron contra el ejército omeya cerca de ‘Ayn al-Warda donde fueron derrotados y ejecutados en su gran mayoría.

Como los líderes de la vieja guardia chiíta fueron exterminados, nuevas fuerzas pasaron a un primer plano. Tras la muerte del califa Yazid, al-Mukhtar b. ‘Ubayd al-Thakafi asumió el liderazgo de los chiítas en Kufa, prometiendo una venganza por la sangre de al-Husayn mucho más efectiva que la proclamada por su antecesor Sulayman b. Surad. Cuando éste fallece la mayoría de chiítas ofrecen su apoyo a al-Mukhtar aunque el sector más conservador del movimiento se mantuvo al margen. Al-Mukhtar proclamó actuar en nombre del hijo no-Fatimí de ‘Ali, Muhammad b. al-Hanafíyya, a quien reconoció como el Imam y *Mahdí*. Esta elección no es extraña teniendo en cuenta que tras la muerte de al-Hasan y de al-Husayn, Muhammad era el único hijo superviviente de ‘Ali. Muhammad otorgó plenos poderes a al-Mukhtar y los respaldó en su sed de venganza pero declinó asumir el liderazgo del movimiento y trasladarse a Kufa. Al-Mukhtar tomó posesión de Kufa en el año 66/685. A pesar de que trató de conciliarse con los líderes tribales aplacando el deseo de venganza de sus seguidores, pronto se inició una situación conflictiva cuando al-Mukhtar aceptó en el seno del movimiento a miembros no árabes (*mawali*). Los compañeros de al-Mukhtar se levantaron contra las diferentes tribus vengando la muerte de al-Husayn y, tiempo después, derrotando al ejército sirio en Khazir, lugar donde fue asesinado ‘Ubayd Allah b. Ziyad.

El movimiento fundado por al-Mukhtar sobrevivió y se expandió principalmente entre las clases bajas de Kufa e incluso más allá de los límites de la ciudad. Después de al-Mukhtar, el jefe de su guardia privada, Abu ‘Amra Kaysan tomó el relevo en el liderazgo del movimiento que pasó a denominarse *Kaysaniyya* y que abrazó un chiismo distintivamente mesiánico. No obstante, hasta el día de su muerte en el año 81/700 Muhammad b. al-Hanafiyya fue reconocido como Imam y *Mahdi*. Tras su muerte, que muchos negaron, se difundió la creencia de que regresaría para reinar con gloria. Otras creencias del movimiento *Kaysaniyya* crearon hostilidad no solo entre los miembros suníes sino también en el sector conservador chiita. Al-Mukhtar realizó predicciones en prosa rimada y fue considerado por sus rivales como un mago y falso profeta aunque él nunca reclamó este título para sí mismo. Instituyó y permitió la adoración pública de una silla vacía, práctica que es especialmente característica de algunas tribus yemenitas. Se dice que la silla era una reliquia de ‘Ali y su importancia para los miembros del movimiento equiparable a la que tuvo el Arca de la Alianza para los judíos.²⁴²

El núcleo de las enseñanzas de ‘Abd Alla b. al-Abbas (68/687-8) en la Meca lo conformaba el tema de la usurpación de los derechos de la Familia del Profeta por los primeros califas. Ibn al-Abbas, primo del Profeta y de ‘Ali se convirtió en el socio más confiable de éste último durante su reinado, a pesar de que años después surgirían profundos desacuerdos entre ellos. Cuando ‘Ali falleció Ibn al-Abbas apoyó el califato de al-Hasan urgiéndole a que resolviera los conflictos con Mua’wiya.²⁴³ Tras el acuerdo de al-Hasan con Mua’wiya se alzó como portavoz de los derechos de la *ahl al-bayt*. Se encargó de contradecir los informes de la hija de Abu Bakr, Aisha, en los que describía la cercana relación que unía al Profeta con su padre y la elección por parte de éste de Abu Bakr como su sucesor basándose en la petición que le realizó Muhammad de que dirigiera las oraciones comunitarias durante su enfermedad. Contrariamente a estas afirmaciones de Aisha, el Profeta no insistió en que Abu Bakr le relevara en la dirección de esos rezos sino que sugirió que Omar se encargara de ello, pero éste rehusó tener cualquier tipo de prioridad sobre Abu Bakr. Se dice que Omar frustró la última voluntad de Muhammad de dictar un testamento a modo de guía para los fieles alegando que el Profeta se encontraba en un estado delirante debido a la enfermedad que padecía y que el Corán era una guía suficiente para la *umma*.

²⁴² Madelung, “Shi‘a”.

²⁴³ Watt, “Shi‘ism under the Umayyads”, 160-65.

Muhammad, tal y como constataba Aisha, no murió en brazos de ésta sino que lo hizo apoyado en el pecho de ‘Ali, Ibn al-Abbas dejó claro de que, tanto los Banu Hashim como él mismo, estaban plenamente convencidos del derecho legítimo de ‘Ali a ser sucesor de Muhammad. La elección de Abu Bakr, que tuvo lugar en el salón de los Banu Sa’ida y que coincidió con el momento en que se celebraba el entierro de Muhammad fue descrita por Omar en público como una *falta*, un acto arbitrario y precipitado tan solo justificable por el hecho de que Dios finalmente aceptó que acabara bien. Abu Bakr negó, de forma ilegítima, los privilegios de herencia y de posesión del *fay* de que gozaban los Banu Hashim. Omar intentó, no obstante, subsanar este fallo de su predecesor ofreciendo a la Familia del Profeta una restitución parcial de los bienes que éstos rechazaron por considerarla insuficiente.

Después de la masacre de Karbala los descendientes de Fátima, a lo largo de toda una generación, atravesaron un oscuro periodo como líderes del movimiento chiíta. El único hijo superviviente de al-Husayn, ‘Ali’s Zayn al-Abidin, al igual que el hijo mayor de al-Hasan, se mantuvo al margen de la actividad chií y no atrajo a un número considerable de seguidores. Tan solo uno de los nietos de al-Husayn, Muhammad b. ‘Ali, conocido como al-Baqir, se involucró en la actividad revolucionaria convirtiéndose en el fundador de una Ley religiosa chií. Sus enseñanzas elevaron el rango de autoridad religiosa y espiritual de los Imames dotándoles de un conocimiento divinamente inspirado. Al-Baqir describía la figura del Imam como *muhaddath*²⁴⁴ o ángel de la revelación. La expresión tiene su fundamento en una lectura particular del Corán, XXII, 52 donde se lee: ‘ No hemos mandado antes de ti a ningún Mensajero ni Profeta’ añadiendo ‘ o *muhaddath*’ y que se encuentra en el código de ‘Abd Alla b. al-Abbas. Esta lectura fue interpretada como una forma de revelación inferior a la reservada para los profetas. No era competencia del Imam añadir cosa alguna a la revelación profética sino preservarla en su integridad a través de su autoridad divinamente otorgada. El mundo se encontraba en una necesidad permanente de un Imam y, en ausencia del Profeta, sería incapaz de existir un solo momento sin su presencia. En un ambiente hostil, tanto el Imam como sus seguidores tienen la obligación de practicar la *taqiyya* o la ocultación preventiva de sus prácticas y creencias religiosas.

Las enseñanzas legales y rituales de al-Baqir²⁴⁵ comprendían la mayor parte de características que, posteriormente, fueron distintivas de la Ley chiíta. La conducta

²⁴⁴ Kohlberg, E., “The term “*Muhaddath*” in Twelver Shi’ism”, en Pines, S., Kister, M.J. y Blau, J. (eds.), *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalén: Magnes, 1979, 347-52.

²⁴⁵ Para más información consultar: Lalani, A.R., *The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir*, Londres: Tauris&Co in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000.

quietista de al-Baqir no levantó apenas sospechas entre las autoridades y fue respetado tanto por los eruditos chiíes como por los suníes.

Pocos años después del fallecimiento de al-Baqir, su hermano, Zayd b. 'Ali visitó Kufa debido a una disputa concerniente a una deuda. Inmediatamente se rodeó de activistas chiítas que le persuadieron para que dirigiese una insurrección. En un principio gozaba de un amplio respaldo pero su negativa a condenar la conducta tanto de Abu Bakr como de Omar y a denunciarlos como apóstatas provocó la desertión de muchos de los seguidores de al-Baqir y de otros radicales, quienes reconocieron al hijo de al-Baqir, Jafar al-Sadiq como el legítimo Imam. La revuelta de Zayd fracasó y éste fue asesinado en el año 122/740.

El cisma que tuvo lugar durante la revuelta de Zayd fue decisivo para el posterior desarrollo del chiismo dando origen a las ramas Imamí y Zaydí. Jafar al-Sadiq, considerado como el fundador de la rama Imamí, prosiguió con el trabajo iniciado por su padre y elaboró de forma más exhaustiva sus enseñanzas. La autoridad del Imam se vio reforzada por la doctrina que contemplaba la inmunidad de éste ante el error y el pecado (*'isma*). El Imamato se basó en una designación, divinamente garantizada y explícita (*nass*), del Imam y, después de al-Hasan y de al-Husayn se empezó a transmitir de padre a hijo de entre los descendientes de al-Husayn.²⁴⁶ Todo creyente debe obedecer y reconocer al Imam. La mayoría de la comunidad musulmana cometió apostasía por respaldar el califato de Abu Bakr y el de Omar ignorando el *nass* explícito del Profeta.

Las tendencias radicales de los seguidores de Jafar al-Sadiq cobraron más fuerza debido a que, gradualmente, absorbieron en su seno a los escasos *Kaysaniyya* que todavía sobrevivían y a la adopción de doctrinas algo controvertidas. Sus esperanzas mesiánicas en el regreso del *Mahdi* se vieron, eso sí, mitigadas por la estricta prohibición de Jafar al-Sadiq que impedía a sus seguidores adherirse a actividades de carácter revolucionario. Al-Sadiq insistía en que la aparición del legítimo Imam como *Qa'im* o *Mahdi* tendría lugar, tan solo, en un futuro lejano. El naciente movimiento Imamí se presentaba, pues, como una combinación de una radicalidad dogmática y de un quietismo político.

Por el contrario, el movimiento sectario que se originó a partir de los seguidores de Zayid, conocido como *Zaydiyya*, destacaría por un moderado corpus doctrinal pero por un activismo político frenético. Según ellos el Imamato tan solo podía ser reclamado por alguien que estuviese dispuesto a levantar su espada, demostrando su valía como líder y

²⁴⁶ Para una información detallada acerca del Imamato consultar: Walker, P.E., *Masters of the Age: An Islamic Treatise of the Necessity of the Imamate*, Londres: Tauris&Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2007.

que, a un mismo tiempo, estuviese dotado de un profundo conocimiento religioso. El primer Imam después de al-Husayn fue, por tanto, Zayd b. ‘Ali. Ni su hermano al-Baqir ni tan siquiera su padre fueron considerados Imames. Afirmaban que no siempre había necesidad de la presencia de un Imam y, tras ‘Ali, al-Hasan y al-Husayn era una obligación religiosa el no nombrar un sucesor, a pesar de que reconocían y apoyaban al candidato legítimo. El Imam no era inmune al pecado y al error y tampoco disponía de una competencia pedagógica superior, más bien se reconoció, en general, a una autoridad religiosa colectiva de la Familia del Profeta. Las tendencias mesiánicas entre los zaidíes fueron escasas.

El hijo de Zayd, Yahya, cuando escapaba de Khurasan tras el colapso de la revuelta encabezada por su padre, fue atrapado por las autoridades omeyas y asesinado en el año 125/743. Su muerte reforzó el movimiento chií en Khurasan y la venganza por la sangre de Zayd y Yaha tomó forma de eslogan que, de forma inmediata, expandió el movimiento revolucionario. El líder del movimiento, tras la muerte del abbásida Muhammad b. ‘Ali, su hijo Ibrahim. Su propaganda estaba a favor del reino de ‘aquel escogido de entre la Familia de Muhammad’ (*al-rida min Al Mubammad*), sugiriendo una amplia elección de entre los Banu Hashim.

Cuando el derrocamiento del califato omeya se hizo muy predecible, los principales representantes de los Banu Hashim se encontraron en secreto en al-Abwa’, en dirección a la Meca, para discutir la elección de un candidato digno para el reinado. Allí presentes estaban los hasánidas y los abbásidas, incluyéndose Ibrahim b. Muhammad. El hasaní más mayor, ‘Abd Allah b. al-Hasan b. al-Hasan b. ‘Ali, promovió la candidatura de su hijo Muhammad b. ‘Abd Allah, un homónimo del Profeta que se había estado preparando para el rol del *Mahdi* esperado. Se ganó el apoyo del abbásida Abu Djafar, el último califa al-Mansur. Muhammad b. ‘Abd Allah, conocido como al-Nafs al-Zakiyya recibió, por tanto, el juramento de fidelidad de los presentes. No obstante, Jafar al-Sadiq, cuya llegada se había retrasado, rehusó reconocerle como *Mahdi* y, delante de su padre, ‘Abd Allah b. al-Hasan, el más mayor de entre los descendientes de ‘Ali, se negó a jurarle lealtad. La negativa de Jafar al-Sadiq, debido al gran número de seguidores de que disponía, fue un duro revés para los intentos de reunir a la Familia del Profeta bajo un líder común y representativo y los abbásidas vieron en esto la coyuntura idónea para buscar el califato para su propio candidato.

La rivalidad existente entre los alidas y los abbásidas estalló en un conflicto abierto tan pronto como la Familia del Profeta ganó la batalla contra los omeyas. Cuando se

encontró al Imam abbasí Ibrahim b. Muhammad b. ‘Ali aprisionado y asesinado a manos del último califa omeya Marwan, los abásidas se desplazaron a Kufa. El líder local del movimiento revolucionario, Abu Salama al-Khallal, les apoyó pero no tuvo claro si jurar lealtad al sucesor de Ibrahim, Abu ‘l Abbas al-Saffah. No obstante, de acuerdo con el sentimiento generalizado en Kufa, decidió ofrecer su respaldo al candidato ávida. Finalmente, fue asesinado por el ejército de Khurasan fiel a Abu‘l Abbas alegando deslealtad. El discurso inaugural del partido de al-Saffah a cargo de su tío Dawud b. ‘Ali se centró en el derecho de los abbásidas a gobernar como miembros de la Familia del Profeta.

El Hasaní Muhammad b. ‘Abd Allah acordó, junto con su hermano Ibrahim, permanecer ocultos tras el establecimiento del califato abasí. Sus seguidores aprovecharon la coyuntura para difundir propaganda en la que se concebía a Muhammad b. ‘Abd Allah como *Mahdi*. Al segundo califa abasí, Abu Djafar al-Mansur, le preocupaba en demasía la ocultación de Muhammad y la propaganda mesiánica que se empezaba a difundir y trató, por todos los medios, de hallarlo sin escatimar en medidas, tales como el aprisionamiento de su familia. Cuando Muhammad inició una revuelta en Medina en el año 145/762-3, al-Mansur mandó ejecutar a toda la parentela que tenía en prisión. A pesar del amplio apoyo popular, Muhammad e Ibrahim fueron derrotados y asesinados. Al-Mansur otorgó a su hijo y heredero el título de *al-Mahdi* en una tentativa de atraer los sentimientos mesiánicos populares a la casa abásida. La sangrienta represalia de al-Mansur contra los Hasaníes, sin embargo, fortaleció las simpatías pro-ávidas en el seno del movimiento chiíta.

Los chiítas del Khurasan, quienes inicialmente reconocieron el Imamato de los califas abasíes, fueron siendo eliminados gradualmente, primero como consecuencia de la desertión de los partidarios de Abu Muslim al-Khurasani tras su muerte a manos de al-Mansur; después por la exterminación de todos los extremistas que deificaron a al-Khurasani a cargo de al-Mansur y, finalmente, a causa de la desertión de los partidarios de su sobrino ‘Isa b. Musa, a quien al-Saffah había apuntado como sucesor de al-Mansur pero que fue reemplazado por la propuesta de su propio hijo, Muhammad al-Mahdi. Éste intentó procurar un acercamiento con el reinado de la casa abásida negando el Imamato de ‘Ali y de su descendencia y afirmando que el único derecho sobre la sucesión del Profeta residía en los miembros de la casa abasí. Su hijo, Harun al-Rashid no vio interés alguno en mantener a sus seguidores chiítas y pasó a identificarse plenamente con la ortodoxia suní.

El chiísmo abasí se desintegró durante su reinado. La tentativa de su hijo al-Ma'mun por recobrar el apoyo perdido para el califato de los Banu Hashim, incluyendo tanto a los ávidas como a los abasíes, apuntando al nieto de Jafar al-Sadiq, ‘Ali al-Rida,

como su sucesor terminó en un rotundo fracaso. Había una oposición obstinada por parte de los abasíes y muy poca estima hacia el proyecto por parte de los chiitas, quienes ahora se posicionaban en defensa de los derechos de los descendientes del Profeta por la línea de su hija Fátima. Cuando ‘Ali al-Rida fallece, al-Ma’mun no intentó renovar los esfuerzos depositados en ello y el califato abasí se convirtió en virtualmente suní pero doctrinalmente chuí y, concretamente, ávida.

ISMAILISMO (*Isma'iliyya*)

Recibe este nombre una de las ramas principales del movimiento chiíta que cuenta con numerosas subdivisiones en su seno. Se escindió de la corriente principal, la Imamí, trazando el imamato a través del hijo del Imam Jafar al-Sadiq, Isma'il, del cual toma el nombre.²⁴⁷

Historia

I. Época pre-fatimí y fatimí

Tras la muerte de Jafar al-Sadiq en el año 148/765 un grupo de seguidores del Imam se aferraron al Imamato de su hijo Isma'il, que había sido nombrado su sucesor pero cuya muerte antecedió la del padre. No obstante, mientras un grupo de fieles reconocían al hijo de Isma'il, Muhammad, como su Imam, otro número considerable se mantuvo en la creencia de que Isma'il no había fallecido y que reaparecería como el *Qa'im* o *Mahdi*. No tenemos constancia de un desarrollo del movimiento ismailí fuera de su núcleo de existencia hasta mediados del siglo III/IX, cuando apareció como una organización revolucionaria de carácter secreto que llevaba a cabo grandes esfuerzos misioneros en varias regiones del mundo musulmán. En el área de Kufa su propaganda se extendió alrededor del año 264/877 a manos de Hamdan Karmat. Cuando éste falleció, sus seguidores tomaron su nombre para caracterizar el movimiento (*qarmati*), un nombre que llegó a ser aplicado despectivamente a otros sectores del movimiento. En el área de al-Rayy la actividad misionera se inició alrededor de las mismas fechas a cargo de Khalaf, cuyos seguidores fueron reconocidos por el nombre de *Khalafiyya*. En Fars un hermano del cuñado de Hamdan Karmat, 'Abdan, seguía activo. Khurasan, Nishapur y, posteriormente, Marw al-Rudh se convirtieron en centros de actividad ismailí.

Un converso de al-Nafasi, uno de los misioneros (*da'i*) de la zona de Khurasan y de la Transoxania fue el primero en expandir la propaganda ismailí hasta Sidjistán, probablemente en las primeras décadas del siglo IV/X. Presumiblemente, en la primera mitad del siglo IV/X la tribu de Kufs en Kirman fue convertida por *da'is* de Khurasan. En el Yemen, dos misioneros, 'Ali b. Al-Fad y Ibn Hawshab, conocido como Mansur al-

²⁴⁷ Madelung, W., "Isma'iliyya", *Encyclopedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2007-.

Yaman en el año 268/881 se establecieron en el área de Djabal Maswar consiguiendo así un amplio apoyo de las tribus de la zona. En el año 270/883, Ibn Hawshab mandó a al-Haytham a Sind; años más tarde hizo lo mismo con Abu ‘Abd Allah al-Shii destinándolo al Magreb, donde se estableció en el año 280/893 ganándose el apoyo de la tribu bereber Kutama en la zona oeste de Argelia, sentando así las bases para el imperio Fatimí.²⁴⁸

En el año 286/899 Abu Said al-Djannabi, un seguidor de Hamdan Karmat y de ‘Abdan funda un estado cármata en Bahrein, desde donde posteriormente conquistó al-Katif, Omán y al-Yamama. Todo el movimiento fue dirigido centralmente desde al-Ahwaz y al-Basra y, posteriormente, desde Salamiyya, en Siria. Muhammad b. Isma‘il fue reconocido como el Imam que se había ocultado y regresaría como *Qa‘im* para dirigir el mundo. Los líderes del movimiento, en ausencia del Imam reclamaron el rango de *budjdjas*.

En el año 286/899, después de ser propuesto como futuro califa fatimí ‘Ubayd ‘Allah al-Mahdi en Salamiyya un cisma dividió el movimiento. La causa fue el reclamo del Imamato por parte de ‘Ubayd ‘Allah tanto para él como para sus descendientes. Hamdan Karmat y ‘Abdan, bastante alejados de los planteamientos de ‘Ubayd ‘Allah le retiraron su apoyo. ‘Abdan fue asesinado a manos de un *da‘i* subordinado, Zikrawayh b. Mihrawayh, quien en un primer momento pretendía ser leal. Zikrawayh y sus hijos organizaron las llamadas ‘revueltas cármatas’ entre tribus sirias beduinas en el año 289/902 hasta el momento de su captura y ejecución en el año 294/907. Ciertas dudas turbaron la mente de ‘Ubayd ‘Allah haciendo que pusiera en duda la lealtad de Zikrawayh; como consecuencia de ello abandonó Salamiyya embarcándose en un viaje que concluyó con su nombramiento como califa en Rakkada en el año 297/910.²⁴⁹ Pronto esas dudas tuvieron su razón de ser.

La información referente a la actitud que adoptaron los diferentes grupos Ismailíes tras la división del movimiento es bastante escasa; resumiendo bastante y pudiendo hablar tan solo en términos de probabilidad, podemos contrastar que la comunidad de Yemen, por lo menos en un primer momento, se mantuvo fiel a ‘Ubayd ‘Allah. El *da‘i* ‘Ali b. Al-Fadl, no obstante, en el año 299/913 renunció a seguir sosteniendo su apoyo al califa e inició una guerra con el otro *da‘i* de la zona, Ibn Hawshab, que permaneció leal.²⁵⁰ Tras la

²⁴⁸ Para información más detallada sobre la actividad misionera ismailí durante la época pre-fatimí y fatimí consultar: Stern, S.M., “The Early Isma‘ili missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1960), 56-90.

²⁴⁹ Durante el califato fatimí, el califa ostentaba también el título de Imam.

²⁵⁰ Para más información consultar: Sayyid, Ayman Fu‘ad, con la colaboración de Walker, P.A. y Pomerantz, M.A., *The Fatimids and their successors in Yemen: The History of an Islamic Community*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002.

muerte de ‘Ali en el 309/915 su partido se desintegró de forma inmediata. Los *da’is* en el Magreb y, muy probablemente también en Sind, se mantuvieron también leales a ‘Ubayd ‘Allah. Las comunidades en Irak, Bahrein y la zona oeste de Persia se negaron a considerar como legítimo el reclamo de ‘Ubayd ‘Allah sobre el Imamato. Entre los cármatas de Irak, ‘Isa b. Musa, nieto de ‘Abdan, prosiguió con su labor misionera propagando el Imamato de Muhammad b. Ismail, que esperaban regresara como *Qa’im*.

Los *da’is* de al-Rayy, que estaban en gran cercanía tanto con los de Irak como con los cármatas de al-Bahrein esperaban que el regreso del Imam-*Mahdi* tuviese lugar en el año 316/928. Los cármatas de Bahrein, liderados por Abu Tahir al-Djannabi predijeron que la aparición del Imam-*Mahdi* tendría lugar en el 316/928. En el año 319/931 reconocieron a un prisionero persa como el ‘Elegido’ y Abu Tahir le cedió el control del movimiento. Este suceso resultó ser un fracaso pero no mermó la influencia cármata en Irak y Persia impidiendo la expansión Fatimí.²⁵¹

La actividad fatimí quedó bastante controlada tras la revuelta de Kharidji Abu Yazid bajo el califato de Al-Qa’im y al-Mansur, que consiguió eliminar casi por completo la influencia fatimí en las comunidades ismailíes orientales. Tan solo el califa fatimí al-Mu’izz (341/953-365/975) estuvo en posición de conducir una intensa campaña cuya finalidad era ganarse de nuevo una alianza con los ismailíes.²⁵² Sus esfuerzos fueron parcialmente exitosos pero no alcanzaron grandes acuerdos debido a la hostilidad de la comunidad cármata de Bahrein tras la conquista fatimí de Egipto en el año 358/969. Como represalia declararon una guerra que duró años hasta que en el 369/979-8 se firmó la paz con el califa fatimí al-‘Aziz.²⁵³ Los cármatas de Bahrein quedaron reducidos a un poder local incapaz de ejercer sus influencias fuera de sus límites geográficos. El movimiento que seguía apoyando la doctrina del regreso de Muhammad b. Isma’il se desintegró alrededor de las mismas fechas. El estado cármata de Bahrein sobrevivió hasta el año 470/1077-8.²⁵⁴

²⁵¹ Madelung, “Isma’iliyya”.

²⁵² Resulta interesante la consulta de la obra: Taqi al-Din, Ahmad b. ‘Ali, *Towards an Islamic-Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo, A biography of the Imam-Caliph al-Mu’izz*, translated from the *Itti’az al-hunafa’ bi-akhhbar al-ai’mma al-fatimiyyin al-Khulafa*. Trad. por Shainool Jiva. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2009.

²⁵³ Walker, P.E., *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its sources*, Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002, 35-56.

²⁵⁴ Para información más detallada acerca del movimiento cármata consultar: De Goeje, M. J., “Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides”, *Mémoires d’Histoire et de Géographie Orientale* 1 (1886), 1-232; De Goeje, M.J., “La fin de l’empire des Carmathes”, *JA*, (1895), 5-30; Madelung, W., “Fatimiden und Bahrainqarmaten” en *Der Islam* 34 (1959), 34-88; Stern, S.M., “Isma’ilis and Qarmatians” en *L’Élaboration de l’Islam*, París: Presses universitaires de France, 1961, 99-108.

A lo largo de los últimos años del reinado del califa al-Hakim (386/996-441/1021) los ismailíes más extremistas del Cairo proclamaron la divinidad del califa fatimí. Su liderazgo pronto pasó a manos de Hamza b. ‘Ali quien pasó a convertirse en el fundador de la doctrina religiosa drusa. La *da’wa* u organización fatimí oficial permaneció inflexiblemente contraria al movimiento druso, a pesar de que el propio califa al-Hakim, en numerosas ocasiones, les manifestó su favor. Tras la muerte de al-Hakim el movimiento fue perseguido duramente por el gobierno fatimí y eliminado en la zona del Cairo. No obstante, sobrevivió exitosamente en las regiones montañosas de Siria, zona que se convirtió en la residencia permanente de la comunidad drusa. La religión drusa, a pesar de derivar de la doctrina ismailí, transformó sus ideas básicas hasta tal grado que se considera que caen fuera de la gama del ismailismo.²⁵⁵

En África, las comunidades ismailíes fueron prácticamente exterminadas por motines de carácter popular después de la adhesión de al-Mu’izz b. Badis, vasallo de los fatimíes en el año 407/1016. Los esfuerzos misioneros de los fatimíes durante su estancia en África tan solo consiguieron la conversión de pequeños grupos de población urbana, mientras que las masas, dirigidas por el malikí ‘*ulama*’ se manifestaban sólidamente contrarias al régimen fatimí y al chiísmo. A lo largo del año 407/1016-7 los ismailíes en al-Kayrawan, al-Mansuriyya, al-Mahdiyya, Tunis, Trípoli y otras ciudades fueron masacrados a manos de las masas populares con el beneplácito del gobierno. También tuvieron lugar masacres esporádicas a lo largo de los años siguientes. Las comunidades ismailíes se extinguieron mucho antes de que al-Mu’izz, en el 440/1049 renunciase a su lealtad a los fatimíes y reconociese la soberanía abasí.²⁵⁶

Durante el reinado del califa al- Mustansir (427/1036-487/1094) la causa ismailí consiguió nuevos éxitos en Yemen y en India. En Yemen la comunidad o *da’wa* tras la muerte de Ibn Hawshab sufrió numerosos contratiempos y sobrevivió precariamente. No obstante, a lo largo del periodo comprendido entre los años 379/989-387/997 ganó la lealtad y el apoyo de Ya’furid Amir ‘Abd ‘Allah b. Kahtan, líder de San’a’ y conquistador de Zabid. En el año 429/1038 ‘Ali b. Muhammad al-Sulayhi, un *da’i* fatimí y fundador de la dinastía Sulayhí se levantó en Masar, en la región de Haraz. Gracias a la actividad de los sulayhíes la soberanía fatimí se expandió por todo Yemen y, de forma temporal, por otras zonas de Arabia como Omán y Bahrein.

²⁵⁵ Para información más detallada acerca del movimiento religioso druso consultar: De Sacy, S., *Exposé de la religion des Druzes*, Paris: Imprimerie Royale, 1838 (reimp. Amsterdam, 1964); Hitti, P., *The Origins of the Druze People and Religion*, Nueva York: Columbia University Press, 1928; Abu Izzeddin, N., *The Druzes. A New Study of their History, Faith, and Society*, Leiden: Brill, 1984.

²⁵⁶ Idris, H.R., *La Berbérie orientale sous les Zirides*, Paris: Adrien Maisonneuve, 1962, 43-49.

También se debe a los sulayhíes la difusión del ismailismo en el subcontinente indio. A pesar de que algunas partes de la comunidad ismailí en Sind sobrevivieron a la persecución de Mahmud de Ghazna y de que otras fueron adoptadas por la dinastía Sumra de orígenes hindúes, el contacto con la *da'wa* fatimí se desvaneció bastante. Los ismailíes establecidos en Sind probablemente se asimilaron a las prácticas y creencias hindúes. No obstante, una nueva comunidad ismailí se funda en esos momentos por un *da'i* yemenita en el área de Cambay, Gudjarat, que disponía de fuertes lazos comerciales con Yemen. Esta nueva comunidad ismailí permaneció fuertemente unida y controlada por la *da'wa* yemení y fue el núcleo de la actual comunidad Bohora.²⁵⁷

En la segunda mitad del siglo V/XI el poeta persa Nasir-i Khusra, *da'i* fatimí, estaba activo en Yumgan y permaneció allí a lo largo de más de quince años. Muchas de sus extensas obras filosóficas y religiosas fueron redactadas en ese lugar. Se convirtió en el fundador y el santo patrón de la comunidad ismailí de Badakhshan.²⁵⁸

En los últimos años del reinado del califa al-Mustansir, la causa ismailí en Persia experimentó un proceso de revigorización gracias a la actividad de Hasan-i Sabbah. Tras viajar durante años extendiendo la propaganda en varias regiones del país termina apoderándose de la fortaleza de Alamut, en las montañas de Daylam en el año 483/1090 iniciando una nueva fase de actividad ismailí en Persia. La actividad misionera que en Persia hasta este momento realizaba la *da'wa* ismailí de forma clandestina adquiere métodos más violentos utilizando las revueltas y los asesinatos políticos para intimidar al enemigo, la abrumadora fuerza militar del gobierno de Saldjuk.

Tras la muerte de al-Mustansir en el año 487/1094, tiene lugar otra gran división en el seno del movimiento ismailí concerniente a la sucesión del Imamato. Al-Mustansir había designado a su hijo mayor, Nizar, como su heredero. No obstante, su hijo pequeño Ahmad, tras la muerte de su padre, halla el respaldo del visir al-Afdal y reemplaza a su padre en el trono ostentando el título de al-Musta'li. Nizar viaja hasta Alejandría donde inicia una revuelta que termina con su captura y encierro. Tanto los ismailíes persas como Hasan-i Sabbah respaldaron fervientemente la causa de Nizar y se negaron a reconocer la legitimidad de al-Musta'li. En ausencia de un imam, Hasan-i Sabbah se erige como líder supremo reclamando para sí mismo el título de *Hudjdja*. Tras la muerte de Hasan el liderazgo se mantuvo activo pasando a manos de los dirigentes de Alamut que fueron

²⁵⁷ al-Hamdani, A.H., *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Northern India*, Cairo: Sirovic Bookshop, 1956.

²⁵⁸ Ver Ivanow, W., *Problems in Nasir-i Khosraw's Biography*, Bombay: Ismaili Society, 1956; Hunsberger, A., *Nasir-i Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2000.

reconocidos como Imames. A pesar de los numerosos ataques que sufrieron por parte del gobierno de Saldjuk, los nizaríes (nombre que adoptarían por su respaldo a Nizar) fueron capaces de expandir sus territorios a las montañas de Elburz y el Kuhistan.²⁵⁹

En la comunidad ismailí de Egipto y de Siria también había partidarios de Nizar. En Egipto fueron eliminados progresivamente, pero en Siria pronto se organizaron comunidades nizaríes a través de emisarios enviados desde Alamut que se configuraron como un frente serio de oposición al califato fatimí, especialmente en las ciudades de Damasco y de Alepo.

El Imamato de al-Musta'li, no obstante, fue reconocido por la mayoría de ismailíes en Egipto, por un porcentaje grande en Siria y por toda la comunidad yemení y de la india que dependía de la primera. Sin embargo, un nuevo cisma sacudió a la comunidad musta'li tras el asesinato del hijo de al-Musta'li y heredero del Imamato, al-Amir, en el año 524/1130. Ocho meses antes de su asesinato el mismo al-Amir había nombrado a su hijo recién nacido, al-Tayyib, su sucesor. Después de fallecer al-Amir su primo 'Abd al Madjid ocupó el trono en el Cairo como regente mientras la mujer del califa esperaba dar a luz. Sin embargo, cualquier mención de al-Tayyib fue suprimida y nada se supo de su suerte. Cuatro días más tarde, 'Abd al-Madjid fue destronado y aprisionado por al-Afdal kutayfat, quien declaró depuesta la dinastía fatimí proclamando la soberanía del duodécimo Imam esperado por los Imamíes.²⁶⁰

Kutayfat fue depuesto y asesinado en diciembre del año 526/1131 y 'Abd al-Madjid volvió a gobernar como regente. En febrero del 526/1132 se autoproclamó Imam con el título califal de al-Hafiz. La sucesión de al-Hafiz, a pesar de que supuso la violación de la regla comúnmente aceptada que contempla el hecho de que el Imamato tan solo puede ser heredado por un descendiente directo del anterior Imam, fue respaldado por la *da'wa* oficial egipcia y aceptada por la gran mayoría de los ismailíes musta'li en Siria. Se conocen como *Hafiziyya* o *Madjidiyya*. No obstante, hubo focos de oposición en Egipto y en Siria que seguían afirmando los derechos de al-Tayyib. Este pequeño grupo, conocido como *Amiriyya*, gracias al apoyo de la reina sulayhí al-Sayyida, fundaron una *da'wa* independiente tayyibí en Yemen.²⁶¹

²⁵⁹ Hodgson, M.G.S., *The Order of Assassins*. La Haya: AMS Press, 1955, 120-32.

²⁶⁰ Stern, S.M., "Heterodox Ismailism in the Time of al-Mu'izz", *BSOAS* 17 (1955), 10-30.

²⁶¹ Stern, M.S., "The succession to the Fatimid Imam al-Amir. The Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism", *Oriens* 4 (1951), 193-255.

II. Período post-Fatimí.

El periodo post-Fatimí presenta un Ismailismo dividido en sus tres sectas fundamentales e imperantes del momento; a saber: los partidarios de al-Hafiz (*hafiziyya*), los partidarios de al-Tayyib (*tayyibiyya*) y los partidarios de Nizar (*nizariyya*).²⁶²

- *Hafiziyya*

Después del derrocamiento del califato fatimí en el año 567/1171, los *hafiziyya*, sin respaldo oficial alguno, gradualmente van desintegrándose. El último califa fatimí, al-‘Adid, nombró a su hijo Da’ud como su sucesor otorgándole el título de al-Hamid li’llah. Los hafizíes reconocieron a Da’ud como Imam tras la muerte de su padre. Los ayyubíes apresaron tanto a Da’ud como a varios miembros de la dinastía fatimí; como consecuencia de una revuelta pro-Fatimí en el Cairo en el año 568/1172 muchos de los seguidores de la dinastía depuesta se exiliaron a la zona norte de Egipto, que se convirtió en un semillero de actividad pro-fatimí. En el año 572/1177 apareció un pretendiente al Imamato que se presentaba como el Da’ud que había sido apresado y tuvo un amplio respaldo en Kift. Cuando el verdadero Da’ud murió como prisionero en el Cairo en el 604/1208 los hafizíes solicitaron al ayyubí al-Malik al-Kamil permiso para llorarlo en público.

Al-Kamil accedió a las peticiones de los hafizíes pero aprovechó la coyuntura para arrestar a muchos de los *da’is* allí presentes y de confiscarles todas sus pertenencias. El hijo de Da’ud, Sulayman fue reconocido como Imam por la amplia mayoría, sin embargo, murió preso y sin haber tenido descendencia en el año 645/1248. Sin embargo, una fracción de sus seguidores expandieron la creencia de que sí había tenido un hijo y que éste se encontraba escondido.²⁶³ Aparte del norte de Egipto los hafizíes son mencionados en Siria, en las montañas Baki’a cerca de Safad, y en el Yemen, la causa hafizí perdió todo respaldo oficial con la conquista ayyubí.

²⁶² Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, Londres: Oxford University Press, 1942, 56.

²⁶³ Casanova, P., “Les derniers Fátimides”, *MIFAO* 6 (1897), 415-45.

- *Tayyibiyya*

Las insignificantes comunidades tayyibíes en Egipto y en Siria, conocidas como *Amiriyya*, apenas se mencionan en las fuentes. Tan solo hay una vaga alusión a la presencia de *Amiriyya* en Egipto hacia finales del siglo VI/XII. En Siria, la comunidad *Amiriyya* todavía se menciona como activa en el año 723/1324 en las montañas de Baki'a y Zabud, cerca de Safad. Estas comunidades tan aisladas probablemente no pervivieron durante un periodo muy largo de tiempo. Tan solo en Yemen y en India se puede rastrear una *da'wa* tayyibí bajo el indiscutible liderazgo del *da'i mutlak*.²⁶⁴

El tradicional baluarte de la *da'wa* ismailí en el Yemen estaba ubicado en las montañas de Haraz, a pesar de que había comunidades pequeñas dispersas en otras zonas del país. Los *da'is* generalmente contaba con el apoyo o, por lo menos, protección de los Hamdanids, que les permitieron residir en San'a' y, posteriormente, en el siglo VIII/XIV en la fortaleza de Dhu Marmar. Las relaciones con los ayubíes y los rasulíes eran correctas, pero no así con los Imames zaidíes. El Imam zaidí al-Mutahhar b. Sharaf al-Din, en el siglo X/XVI persiguió implacablemente a la familia Banu 'l- Anf, cuyo miembro 'Ali b. Muhammad ostentaba el título de *da'i mutlak*, y la masacró por completo. Las relaciones con la *da'wa* en India permanecieron cercanas. La comunidad tayyibí allí creció sin sufrir grandes disturbios a pesar de que, en la primera mitad del siglo IX/XV fue perseguida por el sultanato de Gudjarat provocando conversiones masivas al sunnismo. En el año 947/1539 el título de *da'i mutlak* fue otorgado a un indio. A la muerte de éste en el 947/1567 la sede fue transferida a Gudjarat, en India.

Tras la muerte del vigésimo sexto *da'i mutlak* ,Da'ud b. Adjabshah, en el año 999/1591 hubo otra disputa sucesoria entre el *da'i* en la India, Da'ud Burhan al-Din y el representante en el Yemen del *da'i* fallecido, Sulayman b. Al-Hasan al-Hindi. La disputa no concluyó de forma favorable y condujo a la escisión de la facción Daudí y la Sulaymaní. El actual *da'i mutlak* de los Sulaimaníes es Djamal al-Din 'Ali b. Al-Husayn al-Makrami, quien sucedió a su padre en el año 1939.²⁶⁵ Los Daudíes permanecieron asentados en la India donde viven la gran mayoría de sus seguidores. El actual *da'i* es Muhammad Burhan al-Din tras suceder a su padre Tahir Sayf al-Din en 1966.

²⁶⁴ El término *da'i mutlak* literalmente significa 'el misionero absoluto'. En el Islam ismailí el término *da'i* se emplea para hacer mención a otro tipo de líder religioso aparte del Imamato de carácter hereditario.

²⁶⁵ Para más información acerca de los *da'is* sulaimaníes consultar: Fyzee, A.A.A., "Three Sulaymani Da'is, 1936-1939", *JBBRAS* 16 (1940), 101-4.

- *Nizariyya*

El Imamato Nizarí siguió correspondiendo a los señores de Alamut hasta la rendición de la fortaleza en el año 654/1256 debido a la invasión mongola dirigida por el conquistador Hulagu y a la posterior ejecución del Imam Rukn al-Din Khurshah. Prácticamente no se dispone de información acerca de los posteriores Imames. Las listas que se refieren a tales Imames difieren ampliamente entre ellas en lo que concierne a nombres, número y secuencia. La lista que actualmente se considera oficial en la rama del Aga Khan no fue aceptada por la mayoría hasta finales del siglo XIX. Existen vagas indicaciones que apuntan a que tras la caída de Alamut los Imames residieron en Adharbaydjan. Un cisma en la línea de los Imames tuvo lugar después de Muhammad Shams al-Din, considerado hijo de Khurshah, o de su hijo Mu'min Shah, a quien no se menciona en algunas listas. Una línea prosigue con Kasim-Shah y la otra con Muhammad Shah. Los Imames que sucedieron a Kasim-Shahi en los últimos años del siglo IX/XV residieron en Andjudan, un pueblo cercano a Mahallat, lugar donde se han hallado algunas de sus tumbas.²⁶⁶ A partir de ese momento establecieron filiaciones con la orden sufí Ni'mat Allahi que perduraron hasta el siglo XIX. En los tiempos de Nadir Shah (1148/1736-1160/1747) los Imames adoptaron una postura claramente política en contraste con el oscurantismo que les caracterizaba.

El Imam Abu 'l Hasan Shah fue gobernador de Kirman desde el año 1169/1756 hasta su muerte en el año 1206/1791. Su hijo Shah Khalil Allah que gozaba del favor de Kadjar Fath 'Ali Shah, regresó a Kahak para años más tarde mudarse a Yazd, donde fue asesinado por una turba en el año 1232/1817. A su hijo, Hasan 'Ali Shah Mahallati se le concedió el título de Aga Khan a manos de Fath 'Ali Shah, título que pasaría a heredarse entre sus sucesores. En el año 1259/1843 se traslada a India. Bombay pasa a convertirse en asentamiento permanente del Imamato. El actual Aga Khan, Karim Khan, sucedió a su abuelo, Sultan Muhammad Shah en el año 1957.²⁶⁷

Las comunidades nizaríes, ampliamente dispersas y divididas por fronteras idiomáticas se desarrollaron independientemente unas de otras, especialmente tras la caída de Alamut. Estaban dirigidas por líderes locales que pasaron a llamarse *shaykhs* o *pirs*, y que

²⁶⁶ Ivanow, W., "Tombs of some Persian Isma'ili Imams", *JBRAS* 14 (1938), 49-62.

²⁶⁷ Algar, H., "The Revolt of Aga Khan Mahallati and the Transference of the Isma'ili Imamate to India", *SI* 29 (1969), 55-81.

eran los únicos que podían reclamar un acceso directo a los Imames ocultos. Los nizaríes sirios a lo largo del último período de Alamut siguieron liderados por agentes persas enviados por los Imames desaparecidos.²⁶⁸ En un primer momento, después de la caída de Alamut, conservaban su independencia política y apoyaron los esfuerzos de los musulmanes con el objetivo de eliminar a los invasores mongoles de Siria en el año 658/1260, pero posteriormente, fueron siendo gradualmente sometidos por el mameluco Sultan Baybars I.²⁶⁹ A finales del año 671/1273 los Baybars controlaban todas las fortalezas nizaríes. Los ismailíes permanecieron sujetos al yugo de los mamelucos y más tarde de los otomanos, pagando tasas especiales. A lo largo del siglo XVIII y XIX las comunidades nizaríes sufrieron ataques de sus vecinos los nusairíes. A mediados del siglo XIX los ismailíes restauraron la ciudad de Salamiyya y se establecieron en la zona este de Hamat, donde actualmente viven dos tercios de la comunidad. El último ataque nusairí y la ocupación de Kadmus, que tuvo lugar en el año 1920, causó muchos daños tanto a las propiedades de la comunidad como a la preservación de manuscritos.²⁷⁰

En Persia, las comunidades ismailíes fueron diezmadas debido a masacres pero sobrevivieron tras la rendición de Alamut y de otras fortalezas en Daylam y Kuhistan. Alamut fue brevemente reocupada en el 674/1275 pero perdida un año después. La comunidad nizarí en Daylam todavía era un símbolo de fuerza en la lucha por el poder local en este período a pesar de que constantemente se encontraba defendiéndose de los ataques de los dirigentes zaidíes de Lahidjan. Años más tarde desaparecería por completo. En Kuhistan pequeñas comunidades ismailíes sobrevivieron en el área de Kahin y Birdjand. Tenemos constancia de otras comunidades nizaríes en la zona de Nishapur en Khurasan. Parece ser que las comunidades ismailíes de la zona norte (upper oxus región) aceptaron el Imamato nizarí antes del fin del período de Alamut, a pesar de que tanto las circunstancias bajo las que tuvo lugar como la fecha exacta se desconocen.

También resultan oscuras las circunstancias y la fecha en que se introdujo el ismailismo nizarí en la India. La continuidad de la actividad ismailí en Sind, especialmente en la zona de Multan está atestiguada ya que en las fuentes aparecen menciones, aunque escasas, de la *da'wa* existente en la zona. Durante la primera mitad del siglo VII/XIII esta actividad se extendió a Dihli. A pesar de que no existe evidencia de ello, la posibilidad de

²⁶⁸ Lewis, B., "The Isma'ilis and the Assassins", en Setton, K.M. y Baldwin, M.W. (eds.), *A History of the Crusades*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969², 99-132.

²⁶⁹ Para una información más detallada consultar: Eboo Jamal, N., *Surviving the Mongols: Nizari Qubistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002.

²⁷⁰ Lewis, N.N., "The Isma'ilis of Syria Today", *Royal Central Asian Studies Journal* 39 (1952), 69-77.

que estuviese inspirada por emisarios de los Imames de Alamut no es descartable. El primer *pirs* mencionado en la literatura religiosa de los nizaríes indios no puede ser fechado con un grado de certeza considerable. La presencia de ismailíes no tayyibíes en Gudjarat en la primera mitad del siglo VII/XIII está vagamente atestiguado.

El *pir* Shams al-Din, según los textos conservados, se trasladó desde Persia a Sind y se convirtió en el fundador de una dinastía de *pirs* allí. Su mausoleo se encuentra en Multan. El *Pir* Sadr al-Din y el *Pir* Hasan Kabir al-Din ostentaron el título en el siglo IX/XV. Sadr al-Din se considera el fundador de la comunidad khodja. Ésta compuesta, en su mayoría, por conversos de la casta hindú conocida con el nombre de Lohana.

El Imam-Shah muere en el año 926/1520 y es enterrado en Pirana cerca de Ahmadabad. Su hijo y sucesor Nar (Nur) Muhammad Shah (940/1533-4) repudió el reconocimiento del Imam en Persia reclamando para sí mismo el Imamato. Como resultado se funda una secta cuyos seguidores serán conocidos como Imam-Shahis o Satpanthis y que, con el tiempo, tendió a revertir hacia el hinduismo. Sus fieles se consideraron a sí mismos más como pertenecientes a la corriente chií imamí o suní antes que reconocerse como ismailíes, a pesar de que con anterioridad al cisma aceptaron a los Imames ismailíes.²⁷¹ Otros nizaríes en Gudjarat permanecieron fieles a los imames persas. La gran mayoría de nizaríes del subcontinente indio pertenecen a la comunidad Khodja.²⁷² No obstante, tenemos constancia de otros grupos nizaríes tales como los shamsíes, seguidores del *Pir* Shams al-Din en Pandjab entre otros. Los khodjas viven, principalmente, en la parte baja de Sind, Cutch, Gudjarat, Bombay, y en la diáspora en el este y sur de África, Ceilán y Burma.

Doctrina

I. Período pre-Fatimí y Fatimí

Se tiene escaso conocimiento acerca de la doctrina de los primeros seguidores del Imamato de Isma'íl y de su hijo Muhammad. Las fuentes imamíes mantienen que el movimiento khatabiyya, seguidores del chií extremista Abu'l Khattab, constituían la mayor parte del primer movimiento ismailí. La posterior doctrina ismailí, sin embargo, condena férreamente a Abu'l Khattab y no parece haber sido demasiado influenciada por la

²⁷¹ Ivanow, W., "The Sect of Imam Shah in Gujrat", *JBRAS* 22 (1936), 19-70.

²⁷² Para una información más detallada acerca de la historia, doctrina y estado actual de Bohoras y Khodjas consultar Hollister, J.N., *The Shi'a of India*, Londres: Luzac & co., 1953.

ideología herética adscrita a este personaje y a sus fieles.²⁷³ La conocida obra *Umm al-Kitab*, conservada por los ismailíes de la zona de Badakshan para quienes Abu'l Khattab está considerado como el santo discípulo del Imam Muhammad al-Baqir, es una compilación de carácter sincrético fechada, con alta probabilidad, con posterioridad al siglo IV/ X y tan tardía como el primer periodo de Alamut. Las ideas del *ghulat*²⁷⁴ chií que se sintetizan en esta obra no se pueden considerar ismailíes en su totalidad y tampoco derivan de fuentes del movimiento ismailí. Por tanto, *Umm al-kitab* no debería reconocerse como una obra 'proto-ismailí'.

El cuerpo doctrinal propagado por el movimiento revolucionario ismailí pre-fatimí de mediados del siglo III/IX podría derivar en sus líneas básicas de las obras ismailíes posteriores e informes elaborados por autores anti-ismailíes. Se podría afirmar que ya encarnaba el marco esencial del que sería más adelante el sistema religioso ismailí, a pesar de que éste fue consecuentemente modificado en varios aspectos importantes. De carácter fundamental es la distinción entre el aspecto exotérico o *ẓahir* y el esotérico o *batin*. El *ẓahir* consiste en el significado generalmente aceptado de las escrituras sagradas y de la ley religiosa que subyace en ellas. Este significado varía con cada profeta. Por el contrario, el *batin* consiste en las verdades (*baka'ik*) ocultas en las escrituras y en las leyes. Estas verdades son invariables y permanentes y se revelan a través del *ta'wil*, método hermenéutico semejante a la ciencia cabalística consistente en la significación mística de letras y números. Estas verdades conforman un sistema de carácter gnóstico que comprende una cosmología y una hierohistoria de naturaleza cíclica.

La cosmología ismailí se fundamenta en un mito, tan solo reflejado de forma imperfecta en fuentes más tardías, según el cual el imperativo divino *kun*, consistente en las letras *kaf* y *nun*, a través de la duplicación formaron los dos principios fundamentales *kuni kadar*. *Kuni* era el aspecto femenino y *kadar* el masculino. Las siete letras de *kuni kadar* son conocidas como las siete grandes letras (*al-huruf al-'uhwiyya*), que se identifican con los siete profetas enviados y sus respectivas revelaciones. De estos dos principios primordiales surgieron tres poderes espirituales (*djadd, fath* y *kbayal*) identificados con los tres arcángeles

²⁷³ Ivanow, W., *Ibn al Qaddab*, Bombay: Ismaili Society, 1957, 30-45

²⁷⁴ El término *ghulat* se aplicó a la rama ismailí de carácter más violento y extremista. Ante la opresión del califato omeya insistieron en la resistencia armada como método defensivo. Calificaron a los califas suníes como usurpadores y creían que la justicia terrenal tan solo llegaría a ser posible cuando los Imames justos de entre los descendientes de Fátima, hija del Profeta y esposa de 'Ali ibn Abu Talib, pudiesen gobernar con la orientación de un Islam purificado.

Gabriel, Miguel e Israel, los cuales ejercen el papel de mediadores entre el mundo espiritual y el hombre terrenal.²⁷⁵

La historia cíclica progresa en siete eras, cada una de las cuales es inaugurada por un profeta (*natik*) que es portador de un mensaje revelado. Cada uno de los primeros seis *natiks*, Adán, Noé, Abrahán, Moisés, Jesús y Muhammad, ha sido acompañado tanto por un ‘fundamento’ o *asas*, que revelaba el *batin* del mensaje profético, como de siete imames. El séptimo Imam de cada era se eleva un rango y pasa a convertirse en el *natik* de la era siguiente, derogando la ley del *natik* precedente y aportando una nueva. En la era de Muhammad, ‘Ali representaba el *asas* y Muhammad b. Ismail el séptimo Imam. Este último, con su reaparición en un futuro cercano pasará a ser el séptimo *natik*, el *Qa'im* o *Mahdi* y, con su llegada derogará la ley islámica. Su mensaje, no obstante, consistirá en la plena revelación de las verdades del *batin* sin necesidad de una ley exotérica o *zahir*. Gobernará el mundo y su gobierno implicará el fin del mundo físico/terrenal y el juicio a la humanidad. Durante su ausencia estará representado por doce *budjdjas* o testigos que residirán en doce regiones diferentes de la tierra (*djazahir*). Un aspecto muy resaltable es el hecho de que el carácter cíclico de la historia viene acompañado de especulaciones de naturaleza astrológica y predicciones concernientes a la fecha en la que el *Qa'im* aparecería.

Con anterioridad a la llegada del *Qa'im* el *batin* debe permanecer secreto y tan solo debe ser revelado al neófito interesado en iniciarse. Esta iniciación, conocida con el nombre de *balagh*, es gradual pero no se ha conservado información fidedigna de los distintos grados que la conformaban. Por debajo del Imam y de los *budjdjas* una jerarquía de *da'is* se encargaban de la iniciación y de la instrucción pertinente a los neófitos. Se conoce muy poco acerca de la organización de la *da'wa* tanto en época pre-fatimí como fatimí.²⁷⁶

Desde comienzos del siglo IV/X en adelante el tipo de cosmología que hemos mencionado fue reemplazada por otra de corte neoplatónico. Supuestamente el primer *da'i* en proponer este cambio fue al-Nasafi. Según esta nueva cosmología, Dios se concibe como una entidad totalmente ininteligible, inefable. A través de su Voluntad Divina (*Amr*) se origina (*abda*) el Intelecto (*'Akl*). El *'Akl* es la primera emanación (*al-Mubda' al- Anwal*). Del intelecto emana el Alma (*nafs*), y de ésta emanan las siete esferas con sus respectivos astros. Como consecuencia del movimiento de las diferentes esferas los elementos primordiales (*al-mufradat*) o naturalezas (humedad, sequedad, frío y calor) se mezclan para formar los

²⁷⁵ Corbin, H., *Étude préliminaire pour le livre réunissant les deux sagesses*. Teherán-Paris: A. Maisonneuve, 1953, 91-112.

²⁷⁶ Ivanow, W., “The Organization of the Fatimid Propaganda”, *JBBRAS* 15 (1939), 1-35; Halm, H., *The Fatimids and their Tradition of Learning*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001, 55-67; Madelung, “Isma'iliyya”.

materiales compuestos (*al-murabkabat*) tierra, agua, aire y éter. De este modo las plantas están conformadas de un alma vegetal (*namiya*); los animales de un alma sensitiva (*bissiya*) y los seres humanos de una alma racional (*natika*).

La cosmología de al-Nasafi fue adoptada en su integridad por los pensadores posteriores pero algunos aspectos de su doctrina generaron cierta controversia. Los principios del mundo espiritual contemplados en su cosmología se identificaban con términos pertenecientes a la esfera religiosa. De este modo, según la terminología religiosa, el Intelecto se equiparaba con la letra (*kalam*) y el Trono (*'Arsh*) y el Alma con la tabla (*Lamb*) y con el escabel (*Kursi*). Muy destacables fueron las analogías establecidas entre los mundos espiritual, astral y físico y entre el hombre como microcosmos y el mundo como macrocosmos. La *da'wa* oficial aparentemente no reconoció ni aceptó esta cosmología hasta la llegada del califa al-Mu'izz.

El *da'i* Hamid al-Din al-Kirmaní propuso otra cosmología algo diferente en el año 411/1021. En vez de la dualidad establecida entre el Intelecto y el Alma su sistema comprendía diez inteligencias presentes en el mundo espiritual. El Alma es reemplazada por la Segunda Inteligencia o Segunda Emanación (*al-munba'ith al-Anwal*) procedente de la relación superior (*al-nisba al-ashraf*) de la Primera Inteligencia. La Tercera Inteligencia o Segunda Emanación y Primer Ser en potencia, procedente de la relación inferior de (*al-nisba al-adman*) de la Primera Inteligencia se equipara con la materia y con la forma (*al-hayula wa 'l-sura*). De la Primera y de la Segunda Inteligencia derivan siete intelectos, el décimo intelecto es el llamado Intelecto Activo (*al-'Akl al-Fa'al*) o Demiurgo que gobierna el mundo físico.²⁷⁷ La estructura tanto del mundo astral, del mundo físico como de la jerarquía religiosa fue modificada de modo que resultase similar a la del mundo espiritual. El sistema de al-Kirmaní no fue adoptado por la *da'wa* fatimí. Tan solo entre los tayyibíes de Yemen el nuevo sistema consiguió reemplazar al tradicional.

La doctrina fatimí, como consecuencia del reclamo del Imamato por parte de los fatimíes, se vio forzada a modificar la primera doctrina que contemplaba a Muhammad b. Isma'il como el último Imam y *Mahdi* y la restricción del número de imames a siete. 'Ubayd Allah al-Mahdi rompió radicalmente con la primera doctrina afirmando que el Imam que sucedió a Jafar al-Sadiq fue su hijo 'Abd Allah en lugar de Isma'il y que el Imamato continuó siendo transmitido entre sus descendientes sin restricción de número. No obstante, se produjeron intentos por acomodar el reclamo del Imamato por parte de los

²⁷⁷ Walker, P.E., *Hamid al-Din al-Kirmaní: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 1999.

fatimíes a la primera teoría que tuvieron como resultado el reconocimiento de Muhammad b. Isma'íl como Imam y como ancestro de los fatimíes. Una segunda héptada de imames, a menudo denominados como los diputados del *Qa'im* (*khulafa*), fue admitida en la época de Muhammad como un privilegio de éste último. El cumplimiento de las expectativas escatológicas respecto del *Qa'im* se esperaban tras la expiración de la segunda héptada de imames. Como consecuencia de la continuación del califato fatimí esta teoría también tuvo que ser desechada trasladándose los sucesos escatológicos a un futuro cercano.²⁷⁸

A diferencia de la actitud pre-fatimí, que tendía a depreciar el *zahir*, la doctrina fatimí hizo hincapié en resaltar la igualdad entre el *zahir* y el *batin* e intentó suprimir las tendencias antinómicas, a pesar de que, no obstante, éstas surgieran de entre grupúsculos ismailíes radicales. En el aspecto ritualístico la ley ismailí concordaba plenamente con la doctrina imamí. Sin embargo, otorgaba plena autoridad al Imam a la hora de determinar el inicio de un nuevo mes en vez de requerir la visión de la luna llena. En la práctica, el inicio de un nuevo mes era fijado mediante detallados cálculos astronómicos; razón por la que éste empezaba unos días antes que para el resto de musulmanes. Este detalle dio lugar a fricciones importantes puesto que no se llegaban a acuerdos a la hora de determinar el inicio y el final del mes de ayuno de Ramadán.²⁷⁹

II. Época post-Fatimí.

- **Doctrina Tayyibí.**

Las comunidades tayyibíes de Yemen y de India preservaron la mayor parte de la literatura religiosa fatimí y mantuvieron el interés tanto por la cosmología de carácter gnóstico como por la concepción cíclica de la historia que caracterizó la era fatimí. No obstante, la doctrina tayyibí, desde sus primeros momentos, adoptó el sistema de al-Kirmani en detrimento del sistema tradicional fatimí y lo modificó introduciendo un relato mítico, un 'drama celeste'. Este relato, descrito por primera vez por el *da'i mutlak* Ibrahim al-Hamidi, moldeó profundamente la gnosis tayyibí. Según este mito, las dos emanaciones procedentes de la Primera Inteligencia, la Segunda y la Tercera, se disputaban el segundo rango. Cuando la Segunda Inteligencia alcanzó la posición ansiada la Tercera rehusó

²⁷⁸ Madelung, W., "Das Imamate in der frühen ismailitischen Lehre" *Der Islam* 37 (1961), 43-135.

²⁷⁹ Strothmann, R., "Recht der Ismailiten", *Der Islam* 31 (1954), 131-46; Ivanow, W., *Brief Survey of the evolution of Ismailism*, Leiden: Brill, 1952, 45-51.

reconocer su superioridad en rango. Como castigo por este fallo descendió desde la tercera posición hasta la décima, la del Demiurgo (*mudabbir*) creando, en su descenso, siete inteligencias más.

El mundo físico se produce a partir de las formas espirituales (*suwar*) que, junto con la Décima Inteligencia rehusaron reconocer la superioridad de la Segunda Inteligencia, y de la oscuridad generada por su pecado. La Décima Inteligencia, también conocida como Adán Espiritual (*Adam al-Ruhani*), tiene como objetivo recuperar su posición original llamando a las formas espirituales caídas al arrepentimiento. El primer representante de esta *da'wa* en la tierra fue el Adán Universal (*Adam al-Anwal al-Kulli*) quien inició el primer ciclo de epifanías (*dawr al-kashf*) y que se distingue del Adán parcial (*Adam al-Djuzi*) quien inicia la era presente de ocultación (*dawr al-satr*). Tras su muerte, alcanza el horizonte de la Décima Inteligencia y ocupa su lugar, mientras que ésta se eleva una posición. De forma similar, cuando muere, el *Qa'im* de cada ciclo alcanza también la posición de la Décima Inteligencia mientras que ésta sigue elevándose otro rango hasta lograr la consecución de la Segunda Inteligencia. Incontables ciclos de ocultación y de epifanía se suceden uno tras otro hasta la llegada de la Gran Resurrección (*Qiyamat al-Qiyamat*) que constituye la consumación del megaciclo (*al-kanr al a'zam*) que, en ocasiones, ha sido definido como consistente en 360.000 veces 360.000 años.

En el momento de la iniciación, cada miembro de la *da'wa* adquiere un punto luminoso que va incrementándose a medida que el adepto crece en conocimiento. En el momento de su muerte se eleva para unirse con el alma del titular de la fila (*hadd*) por encima de él en la jerarquía. Continúa ascendido de *hadd* en *hadd* hasta que se reúne con las almas de los otros fieles en el templo de luz (*haykal nurani*) que toma la forma humana que constituye la forma del *Qa'im* (*sura kaimiyya*) de su ciclo, el cual se eleva hasta el horizonte de la Décima Inteligencia. La doctrina tayyibí, manteniéndose fiel a la tradición fatimí, conservó la equidad entre el *zahir* y el *batin* y repudió las tendencias antinómicas.²⁸⁰

- **Doctrina Nizarí**

Como consecuencia de los trastornos en la historia política de las comunidades nizaríes, de su amplia dispersión, de las fronteras lingüísticas existentes entre ellas y de la pérdida de la mayor parte de su literatura religiosa, la doctrina nizarí está marcada por

²⁸⁰ Daftary, F., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 1996, 56-78.

grandes cambios en el tiempo y por las tradiciones locales tan independientes unas respecto de otras.

- **Doctrina de Alamut**

El vigoroso activismo que caracterizó al movimiento liderado por Hasan-i Sabbah, incluso con anterioridad a la ruptura con el califato fatimí, se asoció con una nueva predicación (*da'wa djadida*) muy elocuentemente formulada y que, posiblemente no fuese originada por Hasan-i Sabbah.²⁸¹ Este nuevo credo implicaba una reformulación apologética de la antigua doctrina chií del *ta'lim*, la enseñanza autorizada en temas religiosos, que podría llevarse a cabo tan solo por los imames escogidos a lo largo de los periodos posteriores a la era del Profeta. Hasan-i Sabbah reafirmó la necesidad de un maestro como un dictado de la razón y de la adecuación de los imames ismailíes para satisfacer tal necesidad. En su argumentación hace hincapié en la autoridad autónoma de cada Imam, independiente de sus predecesores, autorizando, de este modo, los cambios doctrinales que se sucedían a lo largo de las épocas. Tenemos constancia de la importancia de que gozó la doctrina del *ta'lim* y del impacto que tuvo en las esferas suníes por las elaboradas refutaciones que se conservan de al-Ghazali y de otros pensadores.²⁸²

La gran revolución religiosa tuvo lugar bajo el liderazgo del cuarto señor de Alamut, Hasan *'ala dbikerihi al-salam* (557/1162-561/1166), quien en agosto del año 559/1164 proclamó la resurrección (*qiyama*) en nombre del Imam, declarándose él mismo su *Khudjdja* o *Khalifa*. Esta proclamación implicaba la derogación de la *Sharia* que hasta ese momento había sido férreamente aplicada por los señores de Alamut. La resurrección se interpretó en términos espirituales como la epifanía de la Verdad desvelada en la persona del Imam que actualizaba el Paraíso para los creyentes mientras que condenaba a los opositores del ismailismo al infierno.

Tras el asesinato de Hasan a manos de su cuñado que se oponía a la abolición de la *Sharia*, la doctrina de la *qiyama* fue desarrollada más ampliamente por el hijo y sucesor de Hasan, Muhammad (561/1166-607/1210). Hasan, antes de morir, insinuó que él mismo era el Imam esperado, por lo menos en términos espirituales. Su hijo mantuvo esta postura aunque afirmó que el Imamato de Hasan era legítimo no solo espiritualmente sino también

²⁸¹ Hodgson, *The order of Assassins*, 57-103.

²⁸² Mitha, F., *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001.

por descendencia física, alegando que era hijo de un descendiente del Imam Nizar quien encontró refugio en Alamut.

La línea de los imames prosiguió, de este modo, desde Hasan y de Muhammad a los señores de Alamut. Muhammad ubicó al Imam y, específicamente, al Imam del momento en el centro de la doctrina de la resurrección. Ésta consistía en poder visualizar a Dios en la realidad espiritual del Imam. Ello implicaba la exaltación del Imam por encima de la del Profeta, característica que se convirtió en definitoria del pensamiento nizarí.

Al mismo tiempo, una nueva figura, la del Imam *Qa'im* fue introducida en la historia cíclica. Ésta se identificó en las diferentes épocas con personajes tales como Melquisedec (Malik al-Salam), Dhu'l Kamayn, Khir, Ma'add y, en la era del profeta Muhammad, con 'Ali. El Imam *Qa'im* fue reconocido por los profetas de cada periodo como el depositario de la divinidad. En la *qiyama*, el Imam *Qa'im*, el Imam del momento, considerado como idéntico a 'Ali se manifiesta abiertamente en su realidad espiritual al creyente; Éste último es idéntico a Salman en su relación espiritual con el Imam. Los grados de la jerarquía existente entre el Imam y los adeptos, en plena concordancia con las expectativas ismailíes concernientes a la *qiyama*, se han desvanecido. Solo quedan tres categorías de hombres: los opositores (*abl al-tadadd*) del Imam que se han adherido a la *Sharia*; los seguidores comunes del Imam (*abl al- tarattub*), quienes han ido más allá de la *Sharia* y han hallado una verdad parcial; y la gente de la unión (*abl al-wahda*), que son capaces de visualizar al Imam en su verdadera naturaleza descartando todas las apariencias y han alcanzado el reino de la plena verdad. La doctrina de la *qiyama* recibió claros influjos tanto de la ideología como de la terminología sufí preparando así el camino para el establecimiento de unas relaciones cercanas entre el ismailismo nizarí y el sufismo.²⁸³

El hijo y sucesor de Muhammad, Djalal al-Din Hasan (607/1210-618/1221) proclamó su adherencia al Islam sunita, maldijo públicamente a todos sus predecesores e impuso la *Sharia* suní a sus seguidores, invitando a los eruditos suníes a que le instruyeran. No obstante, como Djalal seguía siendo considerado Imam por sus seguidores, éstos acataban sus órdenes sin presentar objeción alguna. Bajo el liderazgo del hijo de Djalal, 'Ala' al-Din Muhammad (618/1221-653/1255) la aplicación de la *Sharia* se relajó considerablemente a pesar de que no fue completamente abolida. La reimposición de la *Sharia* por parte de Djalal al-Din Hasan se interpretó como una vuelta a la disimulación preventiva (*taqiyya*) y el inicio de un nuevo periodo de ocultación (*satr*) en el que la verdad

²⁸³ Corbin, H., "De la gnose antique à la gnose ismaélienne", en *Convegno di scienze morali e filologiche 1956*, Roma: Academia Nazionale dei Lincei, 1957, 105-46.

está escondida en el *batin* en claro contraste con la era precedente de la *qiyama*, caracterizada por el hecho de que la verdad desvelada estaba presente y al alcance de cualquiera.

La *qiyama* proclamada por Hasan 'ala dbikeribi'l-salam no fue más que la anticipación de la *qiyama* que tendrá lugar al final de la era del Profeta. En esta era, los periodos de ocultación y de epifanía se alternan sucesivamente de forma acorde a las decisiones de cada Imam, puesto que cada Imam es un Imam-*Qa'im* en potencia. El estado de unión espiritual (*wabda*) en periodos de ocultación está restringido al *budjdja* del Imam, que participa del apoyo divino (*ta'yid*) y posee también la verdad del Imam, con quien es consustancial.

Durante el periodo post-Alamut las condiciones favorecieron la adopción, por parte de los imames y de sus seguidores, de estilos de vida sufíes. En el siglo IX/XVI la victoria chií en Persia permitió a los nizaríes y a sus imames actuar de forma más abierta. La doctrina del último periodo de Alamut, tal y como expresó Nasir al-Din al-Tusi, se mantuvo tan solo en esencia. Las obras de la época fatimí, cuya influencia todavía se sentía en al-Tusi, ya no estaban disponibles.²⁸⁴ El interés en la cosmología ismailí y en la historia cíclica disminuyó considerablemente. El rol del *budjdja* como revelador de la verdad espiritual y como único ser capaz de acceder a la esencia del Imam se desarrolló ampliamente.

La literatura nizarí siria, escrita en árabe, se desarrolló de forma independiente de la literatura persa, incluso durante el periodo de Alamut. Las obras persas no fueron traducidas al árabe y viceversa. La comunidad siria preservó una selección destacable de literatura religiosa fatimí, parcialmente distinta de la que conservaron las comunidades tayyibíes. Aunque se proclamó la *qiyama*, aparentemente con algo de retraso, en Siria la doctrina de la *qiyama* no tuvo impacto alguno. La doctrina erudita se mantuvo, en su mayor parte, fiel a la tradición fatimí. Las obras doctrinales sirias, se concentran en la cosmología tradicional y en la historia cíclica dejando de lado el Imam del momento, figura central en la doctrina persa de Alamut y en la posterior. No obstante, en la literatura religiosa popular Rashid al-Din Sinan es alabado como un héroe de naturaleza santa y su posición en la jerarquía cósmica se describe en términos apropiados para un Imam. Una parte importante de la literatura siria ismailí se destruyó a causa de las guerras con comunidades vecinas.

²⁸⁴ Consultar: Nasr, S.H. y Aminrazavi, M., *An Anthology of Philosophy in Persia: Ismaili Thought in the Classical Age from Jabir ibn Hayyan to Nasir al-Din Tusi*. Volumen 2. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008; Daftary, *Mediaeval Isma'ili History and Thought*.

La literatura ismailí persa y árabe ha sido prácticamente desconocida por la comunidad *kebodja*.²⁸⁵ Tan solo una obra persa, el *Pandiyat-i Djavanmardi* que contiene una colección de admoniciones de naturaleza religiosa y moral escritas por el Imam nizari al-Mustansir (finales del siglo IX/XV) fue aceptada como libro sagrado un siglo después del fallecimiento del Imam. La literatura tradicional de los *kebodjas* se conoce con el nombre de *Satpanth*, cuyo significado es ‘el sendero de la verdad’. Consiste en diversos escritos en forma de verso llamados *gnans* escritos en diferentes dialectos indios. Su contenido religioso es fruto de un sincretismo entre Hinduismo e Islam y abunda en elementos tántricos.²⁸⁶ La cosmología tradicional ismailí es desconocida para la comunidad *kebodja*. ‘Ali aparece descrito como el Décimo Avatar o encarnación de la deidad y los imames son idénticos a él. El Corán es aceptado como el último de los Vedas. La aceptación de la verdadera religión proporcionará al creyente la libertad para romper con el ciclo de reencarnaciones mientras que aquellos que no reconozcan a los imames pasarán a sufrir otro ciclo nuevo de reencarnaciones.²⁸⁷

²⁸⁵ Clarke, P.B., *The Ismaili Khojas: Sociological Study of an Islamic Sect*. Londres: University of London, 1974, 45-70; Mujtaba Ali, S., *The Origins of the Khojas and their Religious Life Today*, Bonn: Universität Bonn, 1936, 120-23.

²⁸⁶ Para información más detallada consultar: Asari, Ali. S., *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002.

²⁸⁷ Ivanow, *Ismaili Tradition*.

LA RAMA IMAMÍ (*Ithna 'Ashariyya*)

Reconocemos con el término Imamí a la rama del islam chiíta que tiene como punto neurálgico de su doctrina la creencia en doce Imames (*ithna 'ashar* significa 'doce' en árabe) empezando por 'Ali y terminando por Muhammad al-Mahdi. De entre todas las ramificaciones que conforman el movimiento chiíta; la escuela Imamí es, sin lugar a dudas, la más extendida, en cuanto a número de fieles se refiere y teológicamente hablando la más equilibrada a la hora de concebir el *ẓahir* y el *batin* o los elementos esotéricos del Islam. Otras ramas como la escuela zaidí, que profesa la creencia en cinco imames, o la ismailí o *Isma'iliyya* que cree en siete también tienen una importancia destacable y un vasto número de adeptos. Las otras escisiones que creen en otro número determinado de imames o que difieren de las nombradas anteriormente en las atribuciones adjudicadas a los imames existieron en un momento determinado de la historia del Islam pero no pervivieron.²⁸⁸

La historia religiosa de la rama Imamí se puede dividir en cuatro grandes periodos: El período de los doce Imames; El período que se extiende desde el comienzo de la Gran Ocultación al momento de la invasión mongola; El período que se extiende entre Nasir al-Din y el renacimiento Safávida y, por último, el período que va desde el gobierno Safávida hasta la época actual.

I. El período de los doce Imames.

Este periodo se extiende desde la época de 'Ali hasta la Gran Ocultación (*ghayba*) del duodécimo Imam en el año 329/940. Esta es una relación de los doce Imames:

- 'Ali b. Abi Talib (d. 40/661)
- al-Hasan b. 'Ali (d. 49/669)
- al- Husayn b. 'Ali (d. 61/680)
- 'Ali b. al- Husayn (Zayn al-'Abidin) (d. 95/714)
- Muhammad al-Baqir (d. 115/733)
- Jafar al-Sadiq (d. 148/765)

²⁸⁸ Nasr, R.H. "Ithna 'Ashariyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2007-.

- Musa al-Kazim (d. 183/799)
- ‘Ali al-Rida (d. 203/818)
- Muhammad Djawad al-Taki (d. 220/835)
- ‘Ali al-Naki (d. 254/868)
- al-Hasan al-‘Askari (d. 260/874)
- Muhammad al-Mahdi (*al-Qa’im* y *Kbudjdja*) (entró en su ocultación mayor en el año 329/940).

Este periodo se considera único en el sentido de que tan solo en éste los Imames convivieron con sus seguidores y los instruyeron de forma directa y personal. El legado que dejaron no solo consistía en una gran número de fieles sino también dichos y discursos que fueron recogidos por sus seguidores y se convirtieron en la base de lo que más tarde se conocería como vida intelectual chií.²⁸⁹ En el movimiento chií la literatura del hadiz, además de los dichos del Profeta también recoge las palabras de los Imames. Es más, sobreviven actualmente dos grandes obras cuya autoría se atribuye a los Imames, el *Nahdj al-Balagha* y el *Sabifa sadjdjadiyya*. La primera de ellas se atribuye a ‘Ali y consiste en una serie de sermones y oraciones compiladas por Sayyid Sharif al-Radi. Se considera el libro más venerado por los musulmanes chiitas después del Corán y de los hadices. El segundo se atribuye a Zayn al-Abidin y contiene plegarias de una belleza tal que se conocen como ‘Salmos de la Familia del Profeta’ (*Zabur-i al-i Muhammad*).

Algunos seguidores de los Imames, como Hisham b. al-Hakam, discípulo del sexto Imam y Abu Djafar al-Kummi, amigo del undécimo Imam, se convirtieron en reconocidas autoridades chiíes, mientras que las enseñanzas de los Imames alcanzaron, incluso, el segmento suní de la comunidad islámica, especialmente con el Imam Jafar al-Sadiq, de quien se dice que entre sus discípulos se contaban tanto suníes como chiíes. Este periodo finaliza con la ‘ocultación menor’ (*al-ghayba al-hugra*) y con la Gran Ocultación (*al-ghayba al-kubra*) del *Mahdi*. A lo largo de la ocultación menor el Imam se comunicaba con sus seguidores a través de representantes o *na’ibs*. La Gran Ocultación se inició cuando el último *na’ib* a través del cual el Imam transmitía sus mensajes a la comunidad, ‘Ali al-Samarri, falleció.

²⁸⁹ Daftary, F., *The Isma’ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 56-78; Nasr, “Ithna ‘Ashariyya”.

II. Comienzo de la Gran Ocultación hasta la invasión mongola y *Khwadja Nasir al-Din Tusi*.

Este periodo se distinguió por la compilación de las principales colecciones de hadices chiíes y por la formulación de la ley chií. Esta elaboración comenzó con Muhammad ibn Ya'kub al-Kulayni (d. 329/940), autor de la monumental obra *Usul al-kafi*, y se desarrolló gracias a figuras como Ibn Babuyah, también conocido como Shaykh al-Saduk (d. 381/991), Shaykh al-Mufid (d. 413/1022) y Shaykh al-Taifa, Muhammad b. al-Hasan al-Tusi (d. 460/1067) con quien se establecieron las principales obras doctrinales de teología chií y de ciencias religiosas.²⁹⁰ Este también fue el periodo en que vivieron otros renombrados eruditos chiíes entre los que destacan Sayyid Sharif al-Radi (d. 406/1015), su hermano Sayyid Murtada 'Alam al-Huda (d. 436/1044), Fadl al-Tabarsi (d. 548/1153), conocido por su comentario monumental del Corán, Sayyid Radi al-Din 'Ali ibn al-Ta'us (d. 664/1266), teólogo y gnóstico y, finalmente, Nasir al-Din (d. 632/1273), cuyos *Tadrijid* marcan el comienzo de una teología sistemática.

III. Desde Nasir al-Din hasta el renacimiento Safávida.

A lo largo de este rico periodo, la teología chií prosiguió su desarrollo a manos de hombres como el discípulo de Nasir al-Din, 'Allama Hilli (d. 726/1326) al mismo tiempo que tenía lugar una confluencia entre el Sufismo de Ibn 'Arabi y la teología chií y la teosofía que producirían hombres como Radja b. Bursi (d. Alrededor del año 774/1372), Sa'in al-Din b. Turka (d. 830/1427), Ibn Abi Djumhur al-Ahas'i (d. Alrededor del año 901/1495) y, quizás, el principal pensador chií del periodo, Sayyid Haydar al-Amuli (d. 787/1385), autor del monumental *Djami' al-asrar*. Este periodo también marca el comienzo del matrimonio espiritual entre la filosófica aviceniana, la teosofía iluminista de Sohrawardi, el Sufismo de Ibn 'Arabi y la teología chií que dio origen a las grandes figuras teosóficas y gnósticas del periodo Safávida.²⁹¹

²⁹⁰ Nasr y Aminrazavi, *An Anthology of Philosophy in Persia*, 136-67.

²⁹¹ Daftary, *Mediaeval Isma'ili History*, 78-99.

IV. Desde el periodo Safávida hasta la actualidad.

Durante este periodo, el propio Irán fue testigo de un resurgimiento notable de la actividad intelectual, especialmente de las ciencias religiosas y filosóficas, al mismo tiempo que el chiismo se expandía en el subcontinente y la influencia de los pensadores safávidas de la ‘Escuela de Isfahán’ se dejó sentir más profundamente entre los musulmanes indios y entre algunos hindúes. Este periodo se inicia con figuras de la talla de Mir Damad (d. 1041/1631) y Mulla Sadra (d. 1050/1640) ambos maestros de metafísica gracias a los cuales la filosofía islámica alcanzó una nueva máxima, Baha’ al-Din al-‘Amili, matemático y teólogo y Mulla Muhsin Fayd Kashani y ‘Abd al-Razzak Lahidjd, el más importante de entre los teólogos chiíes más tardíos.

A lo largo del periodo kadjar, mientras continúan los debates entre los *usuli* y los *akhbhari* (entre aquellos que creían en el ejercicio de la razón dentro de los límites de las escrituras religiosas y aquellos confiaron únicamente en el Corán y en los hadices) se hicieron las grandes contribuciones a la ciencia de los principios de la jurisprudencia (*usul al-fikh*), que alcanzó su mayor grado de perfeccionamiento en las manos de Wahid Bihbihani (d. 1205/1790) y en las del Shaykh Murtada Ansari (d. 1281/1864/-5). Durante este periodo, el chiismo también fue testigo del establecimiento del movimiento Shaykhi tanto por Ahmad Ahsa’i como por el movimiento Babi, que preparó los cimientos para el surgimiento del movimiento Baha’i.

Prácticas Religiosas.

Las prácticas religiosas de la *Ithna ‘Ashari* no difieren, en esencia, de las suníes. El ayuno y el peregrinaje siguen contando entre ellas mientras que en las oraciones realizadas a diario se introducen pequeños cambios como la inserción de dos frases nuevas a la llamada a la oración. Existen también pequeñas diferencias en otras partes de las oraciones canónicas (*salat*) pero no más de las ya existentes entre las diferentes escuelas suníes. Los chiíes, no obstante, ponen mucho énfasis en la peregrinación a las tumbas de los Imames y santos ubicadas en sitios como Nadjaf, Karbala’ Mash’had, Kum. En otras cuestiones referentes a la *Sharia*, el chiismo difiere de los sunna en la demanda de un quinto tributario llamado *khums*, además del *zakat* y en permitir el matrimonio temporal o *mut’a*. El chiismo

también aconseja ocultar la propia fe (*taqiyya*) cuando la manifestación de la misma públicamente puede poner en peligro la vida de una persona.

En lo que a las fuentes del derecho se refiere, el chiismo es muy cercano a la sunna, a saber, el Corán, los hadices, *ijma*²⁹², y el *qiyas*²⁹³, exceptuando que el *ijma* está conectado con la visión del Imam y que se le da más libertad al *qiyas* que en la sunna. En el chiismo la puerta de *idjtihad* (esfuerzo) está siempre abierta y, en ausencia del Mahdí cada chií debe seguir a un *mujtahid* quien, a lo largo de cada generación reinterpreta la *Sbaria* a la luz de sus principios inmutables y de la situación en la que se encuentra la comunidad. Los *mujtahids*, por tanto, realizan una actividad que es propia del Imam.

Doctrinas

Los ‘principios de la religión’ (*usul al-Din*) tal y como enseña el chiismo, incluyen la doctrina de la Unidad (*tawhid*), las nociones de justicia (*‘adl*), profecía (*nubumwa*), imamato y resurrección (*ma’dad*). La doctrina de la Unidad, de la profecía y de la resurrección son comunes tanto en el chiismo como en la sunna. El chiismo considera la justicia como un aspecto intrínseco de la divinidad y su perspectiva está basada más en la inteligencia que en la voluntad. En lo que concierne al Imamato, es la doctrina cardinal que separa el chiismo de la sunna. De acuerdo al pensamiento chií la revelación posee un aspecto exotérico (*zahir*) y uno esotérico o *batin*. Ambos poseídos en su plenitud por el Profeta, quien es, a un mismo tiempo, *nabi* y *wali*, la *nubumwa* está conectada con la función exotérica de otorgar una ley divina y la *walaya* con la función esotérica de revelar el mensaje intrínseco de la religión.

Con la muerte del Profeta el ‘ciclo de la Profecía’ (*da’irat al-nubumwa*) finaliza pero el ‘ciclo de iniciación’ (*da’irat al-walaya*) continua en la persona del Imam. El término *Imam* significa ‘aquél que un guía y un líder’. En el sentido específico chií significa ‘aquél que posee la función de la *walaya*. De acuerdo con el chiismo las funciones del Imam se reducen a tres: gobernar a toda la comunidad islámica, enseñar la ley y las ciencias religiosas

²⁹² Término árabe que se refiere al consenso de la comunidad musulmana. Varias escuelas de pensamiento dentro de la jurisprudencia islámica definen este ‘consenso’ tan solo como el alcanzado en la primera generación de musulmanes; como el alcanzado por las tres primeras generaciones de musulmanes; el consenso de los juristas y de los eruditos del mundo islámico; el consenso de los expertos o el consenso de todo el mundo musulmán, ambos eruditos y legos.

²⁹³ En la jurisprudencia islámica, *qiyas* es el proceso de analogía deductiva en la que las enseñanzas del hadiz se comparan y contrastan con las del Corán, con el fin de aplicar una interdicto conocido (*nass*) a una nueva circunstancia y crear una orden nueva. Aquí la sentencia de la Sunna y el Corán puede ser utilizada como un medio para resolver o dar respuesta a un nuevo problema que pueda surgir.

y ser un guía espiritual que dirija a los hombres hacia la comprensión plena del sentido interno de las cosas. Es por estas tres funciones por las que no puede ser elegido. Un guía espiritual tan solo puede recibir su autoridad de Dios, por tanto, cada Imam es señalado como sucesor a través de la designación (*nass*) que realiza su predecesor sobre su persona por mandato divino. Es más, el Imam debe ser impoluto (*ma'sum*) en aras a ser una garantía factible para preservación de la pureza de la tradición religiosa. Bajo esta luz, su función está, a un mismo tiempo, relacionada con la palabra cotidiana de los hombres y con el mundo espiritual y no manifiesto.²⁹⁴

Esta visión del Imam está claramente manifiesta en los conceptos chiíes del Imam oculto, el *Mahdi*. Él está vivo pero no puede ser visto por la gran mayoría de hombres. Él es semejante al *axis mundi* alrededor del cual giran las esferas de la existencia y es garantía de la preservación y continuación de la *Sharia*. Finalmente, él es el guía espiritual supremo (*kutb*) literalmente ‘polo’ y, en las órdenes sufíes, el maestro está interiormente conectado con el *Mahdi* como polo supremo. Aun así, el *Mahdi* permanece invisible para el ojo externo y reaparecerá en el mundo exterior tan solo en la era escatológica, momento en que lo interno ganará la batalla a lo externo y superficial.²⁹⁵ El Imam Oculto es, para los chiíes, la continuación de la personalidad y de la *baraka* del Profeta y el medio a través del cual se preserva el Corán y su verdadero mensaje en base a la unidad (*tawhid*) revelada a los seres humanos. Sin la presencia del Imam los hombres no podrían llegar a niveles de comprensión elevados de la revelación y toda regla temporal estaría marcada por la imperfección. Tan solo gracias a su reaparición se puede lograr el establecimiento de un estado ideal basado en la justicia divina que el Islam tanto contempla en sus enseñanzas.

²⁹⁴ Fahd, T., *Le Shi'isme imamite. Colloque de Strasbourg*. París: Presses universitaires de France, 1970, 56-67.

²⁹⁵ Corbin, H., “L’Imam caché et la rénovation de l’homme en théologie shi’ite”, *Eranos Jabrbuch* 28 (1959), 47-108; Corbin, H., “Pour une morphologie de la spiritualité shi’ite”, *Eranos Jabrbuch* 29 (1960), 57-107; Corbin, H., “Le Combat spirituel du shi’isme”, *Eranos Jabrbuch* 30 (1961), 69-125.

EL MESIAS ISLÁMICO: AL-MAHDI

La noción de un libertador esperado cuya llegada implique el fin de las fuerzas del mal y el establecimiento de un imperio de justicia y equidad en la tierra es común en la mayor parte de religiones. Cristianos, zoroastrianos y judíos quienes, en algún momento, estuvieron sometidos al poder de aquellos que no compartían su misma herencia religiosa apreciaban enormemente sus tradiciones concernientes a un mesías o Shaoshyant procedente de una línea dinástica divinamente escogida. Tal libertador se esperaba que apareciese en la era de Dios para poner fin al sufrimiento de los justos y al gobierno de los enemigos de Dios y establecer su reinado en la tierra.

A pesar de que los términos ‘mesías’ y ‘mesianismo’ contienen connotaciones claramente judeo-cristianas e implican una serie de doctrinas relativas a tales credos, es perfectamente adecuada la utilización de estos términos en un contexto islámico siempre y que se tenga en cuenta, desde un principio, en qué sentido se están empleando su uso. De hecho, las tradiciones cristiana, judía e islámica difieren en la forma en que se emplea la fórmula de un libertador esperado. Mientras que los cristianos esperan una Segunda Venida y los judíos a alguien que todavía está por llegar los musulmanes conciben a una figura que aparecerá (*zuhur*) o se levantará (*qiyam*) contra toda autoridad secular e intolerable. En el contexto islámico, el término ‘mesianismo’ se utiliza, con frecuencia, para traducir el concepto de una figura escatológica, el *Mahdi* quien, como líder predestinado se levantará para poner en funcionamiento una gran transformación social en base a restaurar todo lo existente bajo mandato divino.

El mesías islámico, por tanto, encarna las esperanzas de sus seguidores en la restauración de la pureza de la fe que proporcionará una guía verdadera e incorruptible a toda la humanidad, creando un orden social justo y un mundo libre de la opresión en el que la revelación islámica se convertirá en la norma para todas las naciones. A pesar de la similitud que presenta el mesianismo islámico con las ideas judeocristianas del Mesías, la idea del *Mahdi* sostenida por los musulmanes presenta unos rasgos típicamente islámicos. La doctrina islámica de la salvación no concibe al ser humano como un pecador que tiene que ser redimido a través de una regeneración espiritual; por el contrario, sostiene que el hombre no está muerto en el pecado y que, por tanto, no requiere de ningún renacimiento espiritual. Tampoco concibe la salvación en términos nacionalísticos garantizando la realización del reino de Dios en una tierra prometida para una comunidad única y autónoma. La doctrina islámica de la salvación se basa, principalmente, en la

responsabilidad histórica de sus seguidores, a saber, en el establecimiento de una comunidad político-religiosa ideal, la *umma*, con la asociación mundial de todos aquellos que creen en Dios y en su revelación a través de Muhammad.²⁹⁶

Esta responsabilidad conlleva en sí misma el desafío revolucionario del Islam hostil a cualquier orden que pueda dificultar su realización. Las semillas de esta responsabilidad, que iban a dar como frutos rebeliones a lo largo de la historia del Islam debido a la persistente aspiración de sus seguidores de crear un futuro más justo, fueron sembradas por el mismo Profeta. Muhammad no fue tan solo el fundador de una nueva religión sino también el guardián de un nuevo orden social. Su mensaje, contenido en el Corán, proporcionó un tremendo ímpetu tanto religioso como socio-político para la formación de una sociedad cosmopolita y justa. Como consecuencia, años después de la muerte del Profeta emergieron un grupo de musulmanes que, insatisfechos con el estado de las cosas bajo el poder califal, retrocedieron su mirada hacia los primeros años del Islam dominados por la brillante figura de Muhammad, Profeta y estadista, y que pasaron a ser considerados como la época dorada e ideal de la historia islámica.

La idealización de la figura del Profeta dio lugar a la creación de la doctrina que contemplaba en él a algo más que a un hombre ordinario. Muhammad fue escogido por Dios y, por ello, fue el auténtico y legítimo guía capaz de conducir a su pueblo hacia la salvación. Debido a esta percepción de la figura del Profeta algunos de sus seguidores empezaron a proyectar hacia el futuro la idea de la llegada de un guía de entre los descendientes del Profeta, cuyo nombre también sería el de Muhammad, y que llenaría la tierra de equidad y justicia del mismo modo que anteriormente lo había estado de opresión y tiranía.²⁹⁷ Por tanto, a pesar de que el concepto de salvación tal y como se presenta en el Corán no contempla la aparición de un *Mahdi* redentor para guiar a la comunidad de creyentes hacia prístino Islam en los últimos días fue, con toda probabilidad, la devoción personal de los fieles al Profeta lo que les llevó a esperar el advenimiento de un salvador, divinamente guiado, de entre los miembros de su familia (*ahl al bayt*).

Tanto la rama suní como la chií contemplan la figura del *Mahdi*, no obstante, es en el chiismo, como veremos, donde ha tenido un desarrollo más extenso. El crecimiento de esta esperanza mesiánica entre aquellos que han sido agraviados y oprimidos fue el resultado inevitable de la tensión constante en el Islam por la realización de una sociedad

²⁹⁶ Sachedina, A.A., *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'is* Nueva York; State University of New York Press, 1981, 2-10.

²⁹⁷ Para más información sobre ésta y otras tradiciones acerca del *Mahdi* consultar Wensick, A.J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition*, Leiden: Brill, 1927, 139.

justa bajo la guía de una revelación divina. Con el establecimiento en el Islam de varias dinastías que fallaron en su intento de promover el ideal islámico, la necesidad de un libertador se convirtió en un imperativo; aquellos que anhelaban la aparición del Imam mesiánico simpatizaban, a un mismo tiempo, con los descendientes del Profeta y su defensa como herederos de la misión profética. Este grupo lo constituyeron los primeros chiitas. El factor más importante en el desarrollo del chiismo fue la idea del Imam mesiánico y su promesa de poner fin a la corrupción y a la maldad. Por tanto, la creencia en la aparición de un mesías islámico se convirtió en una característica definitoria del Islam chiita, especialmente de la rama imamí.

En el presente estudio voy a limitarme a realizar un análisis de la figura del *Mahdi* en el chiismo, sobre todo en la vertiente imamí ya que, las diferencias que puedan hallarse entre esta rama y la ismailí se reducen a las personas históricas a las que se les ha adjudicado este título. En el Islam suní el aspecto escatológico de esta figura no está tan desarrollado como en el chiismo y no difiere en exceso del mesianismo judeo-cristiano. Además, me voy a centrar en los aspectos teórico-filosóficos del término, no tanto en las diversas luchas internas entre facciones originadas por el reconocimiento de uno u otro personaje como *Mahdi*.²⁹⁸

Como he mencionado anteriormente, entre los chiitas y de forma especial en los grupos más radicales, la espera de una figura restablecedora de la justicia y de la religión adquirió un carácter más intenso. La creencia en la llegada del *Mahdi* procedente de la Familia del Profeta se convirtió en un aspecto central de la fe en el chiismo en claro contraste con la sunna. Distintivamente chií también se calificó la creencia común en una ausencia temporaria u ocultación (*ghayba*) del *Mahdi* y su eventual regreso glorioso. Diversos miembros de la Familia del Profeta fueron identificados como *Mahdi* pero fallaron en el cumplimiento de las expectativas creadas entorno a ellos en el momento presente provocando, de este modo, que las esperanzas se transfirieran a un futuro en el que tendría lugar una segunda venida. El patrón de esta doctrina fue establecido por Muhammad b. al-Hanafíyya, cuya muerte fue negada por la kaysaniyya. Éstos creían que se había ocultado en las montañas de Radwa y que, desde allí, regresaría con el fin de gobernar

²⁹⁸ La colección más rica de hadices sobre la figura del *Mahdi* está contenida en la obra de Nu'aym b. Hammad (m. 227/842), *K. Al-Fitan* ms. Brit. Libr. Or. 9449. Como fuentes primarias suníes destacamos: 'Abd al Razzak b. Hammad, *al-Musannaf*, ed. Habib al-Rahman al-A'zami, Beirut 1970, xi, pp. 371-3. Para más información acerca de la figura del *Mahdi* en el Islam suní consultar: Goldziher, I., *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1925; Madelung, W., "al-Mahdi", *Encyclopaedia of Islam*. Second Edition, Brill Online, 2007-; Shauhat, A., *Millenarian and Messianic Tendencies in Islamic Thought*, Publishers United: Lahore, 1993; Martin, R., "Mahdi", en *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World*, Thompson Gale, 2004.

el mundo. Creencias similares se originaron entorno a la figura del hijo de Muhammad b. al-Hanafiyya, Abu Hashim (d. 98/716), de Djafarid ‘Abd Allah b. Mua’wiya (d. 130/748), Muhammad b. ‘Abd Allah al-Nafs al-Zakiyya (d. 145/762), Jafar al-Sadiq (d. 148/765) entre otras muchas figuras áldidas a lo largo de los siglos posteriores.²⁹⁹

El *Mahdi* chií recibió también el epíteto de *al-Qa'im*. El primer personaje en ostentar este título fue Muhammad b. al-Hanafiyya durante su ocultación. En lo concerniente a la etimología del término *al-Qaim*, se ha sugerido que puede estar conectado con el epíteto *ka'em*, encontrado en los textos samaritanos arameos, y traducido al griego como $\square\sigma\tau\square\zeta$.³⁰⁰ Parece ser que, en el uso samaritano y gnóstico el término tenía una significación concreta, a saber: ‘el que vive’. Cualquiera que sea el origen del término árabe, lo que sí resulta claro es que, en el uso chií, el epíteto *al-Qaim* fue comprendido como ‘aquél que se levantará y gobernará’.

La doctrina de la *ghayba* del *Mahdi* se desarrolló ampliamente después de la muerte del séptimo Imam Musa al-Kazim (183/799) entre los wakífies,³⁰¹ quienes lo consideraban el último Imam y esperaban su regreso como el *Mahdi*. Mientras la mayoría de ellos creía que su muerte no había acontecido, otros sostenían la idea de que sí había fallecido pero que, no obstante, resucitaría. La base de esta doctrina se ubica en unas declaraciones atribuidas al Imam Jafar al-Sadiq en las que se exponía la relación existente entre el título de *Mahdi* y el de *al-Qaim*; El *Mahdi* recibe ese epíteto precisamente porque se esperaba su resurrección.³⁰²

Uno de los fundadores del movimiento wakifí en Kufa, al-Hasan b. ‘Ali b. Abi Hamza al-Bata’ini, es el autor de unos de los primeros libros sobre la doctrina de la *ghayba* y, la mayoría de obras posteriores concernientes a este tema también fueron escritas por wakífies.³⁰³ La doctrina de la *ghayba* estaba, por tanto, muy bien documentada por las

²⁹⁹ Madelung, “al-Mahdi”.

³⁰⁰ Widengren, G., *Muhammad the Apostle of God and his Ascension*, Uppsala: Lundequistska bokhandeln, 1955, 79; Crone, P., y Cook, M., *Hagarism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977, 165.

³⁰¹ *al-Wakifa* o *Wakifiyya*, es una secta chií (*firka*) cuyos miembros sostenían que el séptimo Imam Musa al-Kazim no falleció sino que fue arrebatado por Dios y lo ocultó (*rafa'abu ilayhi*); sus seguidores esperan su retorno vestido como el *Mahdi*. El origen del nombre del grupo se encuentra en los imamíes. Éstos definieron a los partidarios de Musa al-Kazim como *al-wakif*, significando “los que están de pie todavía” o “los que ponen fin a la línea de Imames”.

³⁰² Tusi, M. b. H., *Kitab al-ghayba*, Najaf: Maktabat al-Sadiq, 1965, 282. Más adelante entraré en detalles acerca de este epíteto.

³⁰³ ‘Abd Allah b. Djabala (d. 210/834); ‘Ali b. ‘Umar al-A’radj; ‘Ali b. al-Hasan al-Tatari (d. 263/876) y Hasan b. Muhammad b. Sama’a (d. 263/876). También se supone que era de origen wakifí Ibrahim b. Salih al-Anmati (de Kufa, primera mitad del siglo III/IX) y autor de la obra *K.al-Ghayba*. No obstante, en aquella época también se encuentran obras referentes a la *ghayba* escritas por eruditos imamíes que creían en la continuación del imamato después de Musa al-Kazim, como al-‘Abbas al-Nashiri (d. 219/834) y el kufano Fathi ‘Ali b. al-Hasan b. Faddal.

tradiciones de los Imames con anterioridad a la ocultación del duodécimo Imam, quien pasó a ser considerado, por la mayoría de imamíes, como el *Mahdi* tras la muerte del undécimo Imam, al-Hasan b. ‘Ali al-‘Askari en el año 260/874. Estas primeras tradiciones, de hecho, fueron usadas y adaptadas para legitimar y apoyar la doctrina del ‘Mahdismo’ del duodécimo Imam. De origen wakifí es, por ejemplo, la tradición atribuida al Imam Muhammad al-Baqir, transmitida por al-Hasan b. ‘Ali b. Abi Hamza y ahora aplicada al duodécimo Imam que reza del siguiente modo: “En el Señor de este Orden (*sabib hadha al-amr*) habrá un precedente en Moisés; un precedente en Jesús; un precedente en José y otro en Muhammad. En cuanto al precedente en Moisés, será temeroso y observador (*kba’if yatarakkab*); en cuanto al de Jesús, se dirá sobre él lo mismo que se dijo acerca de Jesús; en cuanto al de José, encarcelamiento y ocultación (*al-sidjn wa l-ghayba*) y, finalmente, en lo que concierne al de Muhammad, su alzarse con la espada, en pos de su conducta y enseñando sus tradiciones”.³⁰⁴

Esta tradición se refiere claramente al encarcelamiento de Musa al-Kazim y a la falsa afirmación de que había muerto a manos de sus enemigos. También tienen un origen wakifí las dos tradiciones atribuidas al Imam Jafar al-Sadiq respecto a las dos ocultaciones (*ghaybatan*) del *Mahdi* que rezan así: “El Maestro de este Orden sufrirá dos ocultaciones. Una de ellas será más larga que la otra y, por ello, se dirá que el Imam ha muerto o ha sido asesinado. Tan solo un pequeño grupo de seguidores permanecerán leales a su persona. Ni estos hijos ni nadie más tienen conocimiento del lugar en que se oculta excepto de la persona por él nombrado encargado de sus asuntos”. Estas dos ocultaciones se corresponden con los dos encarcelamientos del Imam Musa quien, en un primer momento, fue encarcelado por poco tiempo por mandato del califa al-Mahdi para después sufrir un encarcelamiento final y definitivo a manos de Harun al-Rashid.

Estas tradiciones fueron reinterpretadas y adaptadas posteriormente para explicar la Pequeña Ocultación y la Gran Ocultación del duodécimo Imam. Las tradiciones imamíes acerca de las acciones que llevará a cabo el *Mahdi* después de su llegada reflejan, en gran medida, tradiciones suníes. Se dice que será el Señor de la espada, que gobernará el mundo y que Jesús, tras su descenso de los cielos, rezará junto a él. En el chiismo, este último aspecto no comporta un grave problema teológico como en el caso de la sunna, ya que el *Mahdi*, al igual que los otros Imames y de acuerdo con la doctrina imamí, en lo concerniente al rango religioso supera a todos los profetas excepto a Muhammad.³⁰⁵

³⁰⁴ Madelung, “al-Mahdi”.

³⁰⁵ Wensick, *Handbook*, 149.

Específicamente chií es la expectativa de que el *Mahdi* obligará a todos los musulmanes a aceptar las creencias chiíes. El Imam Jafar al-Sadiq afirmaba que: “ Cuando el *Qa'im* se alce contra nuestros enemigos les hará un ofrecimiento de adhesión a la verdadera fe. Éstos, o bien aceptaran la fe de forma sincera, o bien sus cabezas serán cortadas o , por el contrario, serán obligados a pagar el *djizya* (impuesto) como los no musulmanes están pagando actualmente.”

El *Qa'im* también hará cumplir la ley según lo establecido anteriormente por los Imames y, en consecuencia, impedirá que los musulmanes repudien a sus mujeres con la excepción de los casos en que se produzca a través de la forma regular de divorcio acordada por la sunna (*talaq al-sunna*). Mientras que la doctrina ortodoxa imamí contemplaba que el *Mahdi* restauraría la *sharia* islámica de forma integral, doctrinas más radicales propagadas por los cármatas sostenían que el *Mahdi* abrogaría la *sharia* por completo e instauraría una nueva ley. Según la corriente imamí, los cármatas realizaron un interpretación errónea de la siguiente afirmación de Jafar al-Sadiq: “ Si el *Qa'im* estuviese por llegar, deberías aprender el Corán de nuevo”.

En las primeras fuentes imamíes, se emplean diversos epítetos para referirse al duodécimo Imam, especialmente debido a la prohibición de llamarlo por su nombre por cuestiones de seguridad. Algunos de estos títulos se han preferido por encima de los demás. La recurrente aparición de los siguientes tres títulos en estas fuentes transmite la manera en que los imamíes habían comprendido y aspiraban a ver el papel de su último Imam, *al-Mahdi*: *al-Qaim*, *Sabib al-Amr* y *al-Hujja*. Los primeros dos títulos tienen una significación más política que escatológica, ésta última evidentemente connotada en el título de *al-Mahdi*; el tercero de ellos indica esencialmente lo que un Imam, como heredero de la misión profética, debe mostrar. El estudio de las fuentes imamíes muestran que, en los inicios de la historia del movimiento (hacia comienzos del siglo IV/X), el rol del duodécimo Imam fue concebido más como *al-Qaim* y como *Sabib al-Amr* que como salvador escatológico.

El título *al-Mahdi*, que claramente contiene implicaciones mesiánicas, se convirtió en una característica prominente del credo chií en el periodo posterior a la Pequeña Ocultación (d.C. 873-945). Con toda probabilidad, la prolongada ocultación del Imam pudo ser uno de los factores que contribuyeron al proceso de interiorización de la función del *Mahdi*, quien pasó a convertirse en *al-Mahdi al-muntaẓar* (el Esperado) y en el *Mahdi akbir al-ẓaman* (el *Mahdi* de los últimos días), especialmente cuando, bajo el califato, el

establecimiento de una auténtica justicia islámica en el futuro previsible había sido contemplada como posible.

El título *al-Qa'im*.

Como he mencionado anteriormente, el origen de este epíteto está en la afirmación del Imam Jafar al-Sadiq según la que el *Qa'im* se conoce como *Qa'im* porque resucitará (*qama*) de entre los muertos, por mandato divino, para llevar a cabo una importante labor". De forma similar encontramos otra tradición que contempla las palabras del quinto Imam al-Baqir: " Nuestra tarea se asemeja a la de aquella persona que permanecerá sin vida durante siglos para luego resucitar".³⁰⁶ En un primer momento, la doctrina de la resurrección del *Qa'im* fue plenamente aceptada; no obstante, años más tarde fue refutada por destacados teólogos imamíes, entre ellos Tusi, quienes, en consonancia con la doctrina imamí que contempla la necesidad de la presencia continua de un Imam en el tiempo, alegaban la imposibilidad de resurrección del *Qa'im* ya que ello supondría la necesidad de la existencia de un *hujja* hasta el momento de su retorno.³⁰⁷

En el siglo X/XVI, Muhammad Baqir Majlisi defendió el punto de vista imamí ofreciendo una interpretación de las dos tradiciones mencionadas. Afirmaba que, en ambas tradiciones, la muerte del *Qa'im* debería contemplarse de forma figurada; en otras palabras, el recuerdo del *Qa'im* morirá en la mente de las personas hasta tal punto que asumirán que sus huesos se han descompuesto y, en ese instante, tal y como hizo Dios con el profeta Esdras, quien fue devuelto a la vida años después de su fallecimiento, el *Qa'im* reaparecerá tras cientos de años de ocultación.³⁰⁸ Al-Nu'mani, erudito que vivió durante la época de la Pequeña Ocultación y que constituye una de las fuentes primarias en lo que concierne al tema de la *ghayba*, antepone el título de *al-Qa'im* al de *al-Mahdi* en sus obras sobre esta materia y, en el caso que mencione ambos títulos a un mismo tiempo siempre aparece el de *al-Qa'im* primero. Esto es indicador de que *al-Qa'im* es el título principal mientras que el de *al-Mahdi* ocupa un lugar secundario. Además, existe una tradición que muestra claramente la confusión de los primeros chiitas ante el título adicional de *al-Mahdi* otorgado a su Imam. Según atestigua Abu Basir, compañero del Imam Jafar al-Sadiq, cuando éste último fue interrogado acerca de si la persona del *Mahdi* y del *Qa'im* eran una sola contestó

³⁰⁶ Tusi., *Kitab al-ghayba*, 280.

³⁰⁷ *ibid*, p. 132

³⁰⁸ Majlisi, M. B., "Mahdi-yi maw'ud", Traducción del vol. 13 del *Bihar al-anwar*, Qumm: Chap-i Hikmat, 1344, 316. Consultar también la obra de la que se extrae este volumen: Majlisi, M. B., *Bihar al-anwar*, Teherán: Islamiyya, 102 volúmenes, 1384/1964.

afirmativamente. Y ante la posterior pregunta acerca de la razón del epíteto *al-Mahdi* obtuvo como respuesta lo siguiente: “ Porque su misión es guiar hacia las cosas secretas; además, se le denomina *al-Qa'im* porque resucitará de entre los muertos para llevar a cabo una importante labor”.

Otra tradición recogida por al-Nu'mani atestigua que al-Baqir afirmó:

“Cuando *al-Qa'im*, procedente de la Familia del Profeta resucite/se alce se distribuirá por igual entre la gente y entre sus tareas destacará la de establecer justicia. Por tanto, aquellos que le obedezcan también estarán obedeciendo a Dios y, aquellos que lo desafíen también estarán desafiando a Dios; Él será llamado *al-Mahdi*, el guía, ya que su misión será la de guiar hacia asuntos secretos (*amr al-khafi*); extraerá la Torá y otros libros sagrados de una montaña ubicada en Antioquía y gobernará a la gente de la Torá de acuerdo con los preceptos de la Torá, a la gente del Evangelio según los dictados del Evangelio y a la gente del Corán de acuerdo con el Corán.³⁰⁹

Esta tradición arroja luz acerca de la importancia del título *al-Qa'im* en las primeras fuentes imamíes, donde el uso del título *al-Mahdi* parece ser tan solo un atributo.³¹⁰ Todos los imames son *Qa'im*. En algunas tradiciones, la función del último *Qa'im* recibe un énfasis especial tal y como afirma la siguiente tradición:

“Todos los Imames son *Qa'im*, pero el *Qa'im* que va a heredar la bandera del Profeta, la camisa de José, el cayado de Moisés y el anillo de Salomón es el que desplegará por última vez la bandera del Profeta que ya fue desplegada por 'Ali en la Batalla del Camello”.³¹¹

Majlisi, en su comentario sobre la obra de al-Kulayni³¹² aclara que el epíteto *al-Qa'im* en la tradición chií hace referencia a la persona que se alzarán con la espada, y eso es aplicable a todos los Imames, especialmente al último. Sin embargo, en ocasiones, los Imames solían distinguir este título cuando era aplicado a todos ellos con la expresión *al-qa'im bi'l-imama* que significaba ‘aquél que lleva a cabo la labor del Imamato’, de cuando se aplicaba al último Imam, que definían con la expresión *al 'qa'im bi'l- jibad* que significaba

³⁰⁹ Al-Nu'mani, M. b. I. b. J., *Kitab al-ghayba*, Tabriz: Maktabat al-Sabiri, 1383/1963, 45. Consultar también: Majlisi, M. B., “Mahdi-yi maw'ud”, 229, donde se debate el significado de varios títulos aplicados al duodécimo Imam.

³¹⁰ Todos los Imames son *Qa'im*, no obstante, es importante señalar la diferencia entre el Imam del momento como *Qa'im* de su ciclo, que ya hemos analizado en capítulos anteriores, y el papel del Imam Resurrector o el Imam- *Qa'im* último.

³¹¹ Al-Nu'mani, *Kitab al-ghayba*, 164. La Batalla del Camello (35/655-56) es un símbolo de la victoria política ávida.

³¹² Al-Kulayni, Muhammad b. Ya'qub b. Ishaq, *al-Usul min al-kafi*, edición y traducción del Ayatullah Muhammad Baqir al-Kamrahyi, con comentarios de Muhammad Baqir Majlisi, 4 volúmenes, Teherán: Islamiyya, 1972.

‘aquél que lleva a cabo la labor de la guerra santa’.³¹³ Por tanto, el duodécimo Imam es *al-Qa'im* cuya aparición se espera que de fin a la injusticia y que venga la sangre de al-Husayn y de sus descendientes en Karbala'. El *Qa'im*, del mismo modo que hizo el Profeta, llamará a la gente al Islam . Por otro lado, tienen mucho peso las funciones políticas atribuidas al *Qa'im*, tanto así que el Imam Jafar al-Sadiq intentó neutralizar este aspecto revolucionario del *Qa'im* en base a aplacar las ansias de sus seguidores por un orden social más justo.

Las primeras fuentes imamíes indican que, con toda probabilidad, se esperaba que el éxito político del *Qa'im* tuviese lugar en un futuro cercano, después de la desaparición del duodécimo Imam y no al final de los tiempos, expectativa cuyo origen se atribuye a la posterior doctrina de la ocultación.

El título *Sabib al-amr* (El Maestro de la Autoridad)

Cuando le preguntaron al Imam Jafar al-Sadiq si él era el Maestro de Autoridad que todos los chiitas estaban deseando su respuesta fue que ni él ni sus hijos ni los hijos de sus hijos recibirían ese título, puesto que el *Sabib al-amr* sería aquél que llenase el mundo de justicia. No obstante, el Imam añadió que existía un periodo de descanso entre los Imames del mismo modo que lo hubo antes de que surgiese el Apóstol de Dios.³¹⁴ Las tradiciones afirman que el *Sabib al-amr* alzará su espada y luchará contra aquellos que han lastimado a los miembros de la *ahl al-bayt* y, en consecuencia, se convertirá en *Sabib al-sayf*, Maestro de la Espada³¹⁵. Más significativo es el momento en que se espera su llegada. Como era de esperar, muchas tradiciones contemplan que ese día se corresponderá con el día de la *Ashura* (el 10 de Muharram), día en que tuvo lugar la masacre de al-Husayn y de miembros de la Familia del Profeta en Karbala'. El día de la *Ashura* se ha convertido en un símbolo de la aflicción sufrida por la *ahl al-bayt* y se ha utilizado para dramatizar las reivindicaciones de la Familia del Profeta como los más legítimos y dignos sucesores del Profeta.

Todo esto nos confirma que los primeros chiitas no solo esperaban que fuese el duodécimo Imam quien se levantara contra la injusticia sino también los Imames anteriores a él. Al-Kulayni ha preservado una importante tradición que muestra que los chiitas, más que cualquier otra cosa, anhelaban que sus Imames tomaron el pleno control de la escena política, mientras que éstos, plenamente conscientes de la futilidad de cualquier toma de

³¹³ Mediante esta solución, los Imames conciliaban las diferencias existentes con aquellos chiitas que creían en el regreso de sus Imames.

³¹⁴ Al-Nu'mani, , *Kitab al-ghayba*, 98; Sachedina, *Islamic Messianism*, 64.

³¹⁵ Ibn Babuya (Ibn Babawayhi), Muhammad b. 'Ali, *Kamal al-din wa tamam al-ni'ma*, edición y traducción del Ayatullah Kamrahyi, 2 vols. Teherán: Islamiyya, 1959, volumen 1, 128.

acción política, animaban a sus seguidores a depositar sus esperanzas en un futuro, cuando el *Qa'im*, el *Sahib al-amr*, surja desde el ocultamiento para establecer el gobierno justo.

Hasta ahora hemos analizado dos de los títulos más frecuentemente adjudicados al duodécimo Imam en las tradiciones chiíes más antiguas y sus connotaciones inmediatas; ambos títulos denotan una autoridad más de carácter temporal y político que la que está implícita en la figura mesiánica del *Mahdi*. Parece ser que la significación escatológica del término es tardía ya que, en un principio denotaba una idea bastante diferente aunque relacionada; se empleaba para hacer mención a una característica muy distintiva del Imam chií; a saber: la posesión por parte de éste de conocimientos ocultos y del sentido último de las escrituras reveladas por Dios. Este significado contrasta bastante con el que posteriormente adquiriría el término *Mahdi* y que será aceptado por la mayoría de eruditos imamíes incluso en la actualidad:

“El duodécimo Imam es conocido como *Mahdi* porque él mismo encontró el camino y solo a él le ha sido confiada la tarea de guiar a la humanidad. Aquellos que vivan bajo su gobierno serán musulmanes y seguidores del Corán por gracia de su orientación.”³¹⁶

Esta definición del término *Mahdi* encaja con lo que implica el título *al-Qa'im*, tal y como lo estipula su uso en las fuentes más antiguas. El título *Mahdi* parece haberse convertido en sinónimo de *al-Qa'im* o, lo que es más probable, que complementase a la función desarrollada por *al-Qa'im* aportando un aspecto más escatológico durante la ausencia del duodécimo Imam. El hecho de que el establecimiento de la equidad y la justicia en un futuro próximo se retrasara se convirtió en un factor crucial a la hora de acentuar la función del *Mahdi* como mesías islámico, además de ser el *Qa'im* de la Familia del Profeta y el *hujja* de Dios, título que voy a analizar a continuación. Éste último es el título que la literatura imamí considera el más importante de los que han sido adjudicados al duodécimo Imam. Quizás éste sea el único título que constituye un indicativo del papel religioso que desempeña el duodécimo Imam y, cuando se emplea en conjunto con el de *al-Qa'im* o el de *Sahib al-amr*, lleva en sí mismo la plena implicación de la doctrina del Imamato tal y como la contempla la corriente imamí.

³¹⁶ Zumurrudiyān, A., *Bayan-i haqiqat*, Shiraz, 1930, 22.

El título *al-Hujja*.

Todos los Imames chiíes son considerados *hujja*³¹⁷ (la Prueba) de Dios y, por ello, están dotados de unas cualidades especiales que les otorgan el derecho de testificar contra aquellos que rehúsan aceptar la autoridad de Dios y seguir sus mandamientos. Tan solo los Imames pueden ser *hujja* de la existencia tanto de Dios como de su revelación en la tierra. Como *hujja*, los Imames se configuran como autoridad religiosa competente y, gracias a su responsabilidad como Testigos de Dios, son nombrados por Él de entre los hombres para que sean ejemplos de santidad. Los *hujajs* de Dios son, por tanto, aquellos que guían a la humanidad hacia la religión de Dios. Para ello es necesario que el *hujja* sea una autoridad en asuntos religiosos y una persona confiable dados sus conocimientos en estas ciencias.

Una tradición que hace hincapié en el rol religioso del *hujja* y que está validada por la autoridad del Imam Jafar al-Sadiq le atribuye a éste la doctrina según la cual siempre debe existir un *hujja* de Dios en el mundo que sea conocedor de la ley para así poder instruir e invitar a los hombres al sendero de Dios.³¹⁸ El sexto Imam al-Sadiq también justifica la

necesidad del *hujja* para garantizar la existencia y el bienestar del mundo. Todo aquél que no ha sido testigo de una revelación divina debería ir en busca de un profeta a quien se le deba obediencia. El Profeta fue el *hujja* que Dios estableció para sus criaturas y, cuando éste falleció, fue ‘Ali quien tomó su testigo como *hujja*. Para algunos musulmanes, el Corán no puede considerarse *hujja* de Dios (tal y como otros así lo creen) porque el Libro de Dios requiere de la existencia de un guardián que pueda atestiguar que todo lo que

³¹⁷ La interpretación chií del Corán y los hadices de la tradición chií contemplan la existencia de cuatro pruebas que demuestran la naturaleza de *hujja* del Imam. La primera de ellas que certifica que el Imam realmente es *hujja* es el papel del Imam de mediador entre Dios y la humanidad. La elección divina del Imam, de acuerdo con la creencia chií, recayó en ‘Ali y en sus descendientes tras la muerte de Muhammad. Por tanto, tan solo aquellos que pertenecen a la Familia del Profeta son dignos de poseer el conocimiento especial otorgado por Dios y ser, por tanto, *hujja*. La segunda prueba que certifica que un Imam es *hujja* es la capacidad que posee de ejercer de guía para los hombres, porque el Imam es un canal a través del cual la gracia divina llega a la humanidad desde el reino de lo suprasensible. El Imam posee un conocimiento extensivo de los diferentes niveles de comportamiento humano y de fe espiritual y es capaz de influir en pensamientos y conductas ajenas con el objetivo de ayudar a reencontrar el camino perdido. La tercera prueba está basada en la inmunidad del Imam ante el pecado humano. El Imam es una figura divina espiritual liberada del error humano y del mal ejercicio de exégesis coránica. La cuarta prueba se deduce a través de un proceso lógico. La gracia de Dios conduce a sus criaturas hacia conductas correctas y los mantiene alejados de la desobediencia. No obstante, si Dios ordena al hombre realizar una acción determinada que está por encima de sus capacidades Dios estaría en contradicción con su propio objetivo. Por tanto, Dios ofrece a la humanidad un *hujja* para que dirija al hombre hacia Dios y su grandeza espiritual. La última justificación del *hujja* la proporciona la idea de que sin la presencia de un *hujja* el mundo no existiría. La idea de que el Imam, que es el *hujja*, está siempre presente ofreciendo ayuda apoya tanto el hecho de que Dios está siempre presente para la humanidad como el hecho de que tan solo a través del Imam se puede llegar a conocer a Dios.

³¹⁸ Al-Nu‘mani, *Kitab al-ghayba*, Tabriz: Maktabat al-Sabiri, 1963, 68; Sachedina, *Islamic Messianism*, 67.

ahí aparece inscrito es real y verdadero; éste, además, debe conocer por entero su contenido. Esta persona, tras la muerte del Profeta, solo podía ser ‘Ali.

Para ‘Ali, como *hujja* de Dios y guardián del Corán, el sentido oculto de la revelación profética le es desvelado. Por tanto, tanto el Profeta como ‘Ali son *hujja* de Dios en igualdad de condiciones o, más bien, ‘Ali, como *hujja* e Imam, desempeña un rol más importante debido a que la interpretación auténtica de la revelación depende enteramente de él ya que, de otro modo, podría caer en manos incompetentes que deformasen el sentido último del mensaje revelado. En las obras teológicas imamíes, el término *hujja*, por tanto, designa la categoría formada tanto por profetas como por Imames. Tan solo un *hujja* puede resolver un problema derivado de una mala interpretación coránica ya que es el intérprete autorizado de la Palabra de Dios. El título de *al-Hujja*, a diferencia de otros títulos, como el de *Sahib al-amr*, que transmite la idea de la restauración de la justicia islámica en el mundo a cargo de un gobernador, enfatiza el aspecto religioso y espiritual de su función.

Como hemos visto hasta ahora, el título *al-Mahdi* que, con frecuencia, ha aparecido junto con el de *al-Qa'im*, fue, en un principio, simplemente un epíteto para designar al líder islámico ideal. Sin embargo, debido al retraso de la gran transformación social que se esperaba bajo el mando del *Mahdi*, el título adoptó connotaciones escatológicas en el chiismo imamí. El Imamato del duodécimo Imam fue único porque, a lo largo de su existencia, surgieron las dos ideas más definitorias del mesianismo chií; a saber: la ocultación y el retorno del futuro restaurador de justicia ³¹⁹.

Por último, creo conveniente hacer un breve apunte acerca de la naturaleza milagrosa del nacimiento del *Mahdi*. En general, el nacimiento de un Imam posee una significación especial para la hagiografía chií porque ninguna de las fuentes históricas nos proporciona lo que la piadosa literatura imamí ofrece. No obstante, en ocasiones se hace difícil distinguir la naturaleza de una obra puesto que hagiografía e historia aparecen mezcladas en muchas de ellas. Sin embargo, estas son las fuentes que pueden realmente realizar una contribución esencial para la comprensión del periodo en que el *Mahdi* como figura escatológica se convirtió en un aspecto prominente de la religión imamí.

Se puede comprobar la importancia dada a los nacimientos de los Imames en las distintas tradiciones que contemplan la forma en qué fueron creados y la sustancia esencial de la que se originan. A diferencia del resto de mortales, los Imames no han sido creados a partir del polvo terrestre sino que fueron creados como formas de luz que ya cantaban las

³¹⁹ Sachedina, *Islami Messianism*, 69-72.

alabanzas a Dios mucho antes de que el mundo material tomara consistencia. La creación de los Imames tiene lugar , por decirlo de algún modo, cuando Dios vuelve su cara hacia el mundo y lanza una mirada que genera la *ahl al-bayt*, considerados como la fuente verdadera de la gracia divina.

Si, en la noche en la que nace el Imam también se produce otro nacimiento éste, con toda seguridad será el de un creyente y, si por el contrario, se produce el nacimiento del politeísmo (*shirk*) Dios lo transformará en fe (*iman*) en honor al Imam recién nacido.³²⁰ El nacimiento del duodécimo Imam, el *Mahdi*, quien ha sido declarado como el más excelente de entre todos los Imames, es de naturaleza tan milagrosa como el de Moisés o el de Jesús y quizás mucho más significativa.³²¹ Un aspecto interesante es la frecuente comparación que se establece entre el nacimiento del *Mahdi* imaní y el de Moisés del mismo modo que las circunstancias similares que tuvieron que afrontar tanto la madre de Moisés como la del *Mahdi*, Narjis. La tradición imaní afirma que el origen de esas similitudes estriban en el hecho de que ambos personajes (Moisés y el *Mahdi*) vivieron con la amenaza constante de ser asesinados por los gobernantes locales del momento temerosos del poder de convocatoria que podrían tener en su empresa de establecer una justicia social y un orden moral de carácter divino. Por semejante razón, Dios dotó a las respectivas madres de un poder especial que impedía que la gente pudiese ver señales de embarazo en ninguna de las dos.

El Imam posee poderes especiales desde su infancia que le capacitan para percibir el auténtico destino de la *umma* y para convertirse en el líder de la restauración final. Asimismo, también se le atribuye al Imam –niño la habilidad de hablar con plena elocuencia, como se dice de Jesús en el Corán (19:30).

³²⁰ al-Tusi, M. b. al-H., *Amali al-Shaykh al-Tusi*, Najaf: Matba'at al- Nu'man, 2 volúmenes, 1964, vol. 2, 26.

³²¹ al-Hilli, Ibn al-Mutahnar Hasan b. Yusuf, *al-Nafi' yaum al-bashar fi sharh bab al-badi 'asbar*, junto con otros tratados de teólogos imaníes, Teherán: Marzak-i Nashr-i Kitab, 1950, 78.

Para conocer la historia del nacimiento del duodécimo consultar: Ibn Babuya , *Kamal al-*; Sachedina, *Islamic Messianism*, 71-75.

EL IMAMATO (IMAMA)

El término Imamato hace referencia al supremo liderazgo de la comunidad musulmana después de la muerte del Profeta.

Primeros desarrollos

El establecimiento de Abu Bakr tras la muerte de Muhammad como *Khalifat Rasul Allah* (Vicario del Mensajero de Dios), afianzó la continuidad de la comunidad musulmana bajo un solo líder. Abu Bakr favoreció los privilegios y derechos sobre el Imamato de los primeros mecenos, qurayshitas compañeros del Profeta e implícitamente denegó cualquier privilegio basado en la relación de consanguineidad con el Profeta. A pesar de que estos principios fueron cuestionados desde el primer momento los debates más importantes acerca del Imamato se iniciaron durante la crisis del califato, momento en que tuvieron lugar las primeras rebeliones contra Othman. Cuando finalizó la Guerra Civil, que se saldó con el establecimiento de Mu'awiya como gobernador *de facto*, la comunidad permaneció profundamente dividida en sus creencias concernientes al legítimo Imamato.³²²

Los defensores de Othmán que lo consideraron el legítimo califa fueron conocidos con el nombre de *Uthmaniyya* y repudiaron tanto la revuelta como el califato de 'Ali resultante de ésta. La *Uthmaniyya* además, también estaba compuesta tanto por los partidarios de Mu'awiya como por los defensores de los principios del primer califato, en particular de los derechos de las familias de los compañeros no-hashimitas del Profeta, la mayoría afincadas en Medina. A pesar de que éstos adoptaron una postura muy crítica con el califato de Othman, no aceptaron como legítimo a 'Ali como su sucesor y aceptaron el veredicto que tuvo lugar en Siffin que dictaminó el asesinato de Othman como muerte injusta. Los partidarios de 'Ali, comúnmente llamados *shi'a*, defendieron la justicia de la revuelta contra Othman quien, a su modo de ver, había perdido todos los derechos legítimos al Imamato debido a sus inadecuados actos.

Frente a la pretensión de Mu'awiya de poseer el califato y presentarse como vengador del califa asesinado los partidarios de 'Ali buscaron de entre los miembros del clan de Muhammad, especialmente entre los hijos de 'Ali a un líder que pudiese restablecer el legítimo Imamato. La defensa por parte de éstos de los derechos de la *ahl al-bayt* a la

³²² Madelung, W., "Imama", *Encyclopaedia of Islam* Second Edition, Brill Online, 2007-

sucesión no implicaba el repudio de los dos primeros califas Abu Bakr y Omar. La creencia de que ‘Ali era el heredero digno del Profeta, escogido por Dios y dotado de poderes sobrenaturales, comúnmente atribuida por las fuentes, en gran parte, a la figura de ‘Abd Allah b. Sabah, era bastante marginal.

Los secesionistas jariyíes,³²³ en un primer momento compartieron las ideas de los partidarios de ‘Ali y apoyaron la revuelta contra Othman pero, posteriormente repudiaron tanto a ‘Ali en el momento en que intentó arbitrar en el conflicto contra Mu’awiya como a éste último por alzarse contra el inicialmente legítimo califato de ‘Ali.

La segunda Guerra Civil, iniciada tras la muerte de Mu’awiya y que tuvo como resultado el definitivo establecimiento del gobierno omeya basado en un principio dinástico, desdibujó mucho más los frentes entre estos partidos. Los que defendían las tradiciones del primer califato, tras el fracaso de ‘Abd Allah b. al-Zubayr perdieron toda la esperanza posible y empezaron a idealizar el periodo de los tres primeros califas. A pesar de que apoyaron al gobierno omeya y se opusieron a la revuelta, no lo consideraron, a diferencia de los partidarios sirios de los omeyas, como el califato genuino, sino que éste había muerto con Othman. La muerte violenta de al-Husayn, nieto del Profeta, a manos del régimen omeya aumentaron las tendencias radicales entre los seguidores de ‘Ali. Este es el caso del movimiento de al-Mukhtar; los elementos radicales se colocaron a la vanguardia y causaron amplias brechas con el chiismo más conservador. Los defensores de al-Mukhtar sostenían que la comunidad se había perdido negando el derecho divino de ‘Ali a la sucesión y aceptando el califato tanto de Abu Bakr como de Omar. La esperanza de este movimiento estaba basada en la restauración de la justicia en la tierra por medio del triunfo de su Imam Muhammad b. al-Hanafíyya a quien, como hemos visto en otros capítulos, se le atribuyó el rol mesiánico del *Mahdí*.

³²³ Los jariyíes o jariyitas son una de las tres ramas teológicas principales del islam, junto a la de los chiíes y los sunníes. La palabra *jariyí* significa "el que se sale", en referencia a la deserción que protagonizaron en el año 657 cuando abandonaron el bando de Ali Ibn Abi Talib al aceptar éste en el campo de batalla de Siffin un arbitraje entre él y su adversario, el omeya Mu’awiya. A diferencia de los sunníes, que consideraban que el califa debía ser un árabe varón miembro de la tribu de Quraish y de los chiíes, que consideraban que debía ser ‘Ali, yerno de Mahoma, o un descendiente directo suyo, los jariyíes pensaban que la dignidad califal emana de la comunidad, que debe elegir libremente al más digno ‘aunque sea un esclavo negro’. Defienden también que sin rectitud en el obrar no existe verdadera fe. El musulmán que se aparta de la ley deja de ser musulmán, y si es califa debe ser destituido. Los jariyíes provocaron grandes rebeliones contra los omeyas, debilitándolos y facilitando su sustitución por la dinastía de los abasíes. Fue un jariyí quien asesinó a ‘Ali en el año 661. Su rigor en lo que al cumplimiento de los preceptos del islam se refiere tiene como contrapunto una gran tolerancia hacia las otras religiones. Los jariyíes fueron en su momento un grupo importante cualitativa y cuantitativamente. Después se dividieron en numerosas sectas. Hoy en día los pocos jariyíes que quedan pertenecen a la secta de los ibadíes y viven en el sultanato de Omán, en Zanzíbar y en algunos islotes del Magreb.

En vista de este proceso de radicalización del chiismo, el movimiento llamado *Murdji'a* e iniciado por al-Hasan b. Muhammad b. al- Hanafiyya, fue un intento de acercamiento entre el chiismo más moderado y la *'Uthmaniyya*. En los comienzos del movimiento, la *Murdji'a* afirmaba la superioridad tanto de Abu Bakr como de Omar sobre los califas posteriores y dejó el caso de Othman, 'Ali y de otros participantes en la guerra civil en manos del juicio divino. Aceptaron el califato de los omeyas como orden decretada por Dios sin necesidad de justificar la conducta de sus gobernantes y se opusieron a cualquier quebrantamiento de la paz de la comunidad. Los jariyís, tras no poder ganarse el apoyo de 'Abd Allah b. al-Zubayr, declararon la guerra sin concesiones a la comunidad en general y empezaron a escoger a sus propios Imames.

Elaboración de las doctrinas clásicas.

- **Sunna**

La doctrina suní del Imamato estuvo básicamente determinada por el objetivo de defender la unidad y la paz interna de la comunidad musulmana bajo el califato histórico que se veía amenazada por las reivindicaciones de los movimientos enemigos. No obstante, esto no implicaba el apoyo incondicional al califato. La doctrina suní trazó una clara distinción entre el primer califato de los 'Califas Justamente Guiados' (*rashidun*), el Vicariato de la Profecía (*khilafat al-nubuwwa*) y el Imamato posterior, que adoptó el carácter de monarquía mundana y que estuvo liderado, en varias ocasiones, por Imames injustos y opresivos. Tan solo los *rashidun* cumplieron totalmente con las condiciones del verdadero Imamato. Tanto sus actos como resoluciones eran vinculantes. En las controversias con los partidos de la oposición, la legitimidad de su gobierno y la justicia de sus actos fueron frecuentemente defendido contra cualquier tipo de crítica.³²⁴

Esta distinción está representada claramente en la doctrina tradicional suní tal y como fue formulada en los hadices canónicos y elaborada tanto en el credo hanbalí como por al-Ashari. En los primeros tiempos del califato abasí, la opinión tradicionalista en Medina, Basora, Bagdad y Siria generalmente apoyaba el punto de vista que restringía el califato de los *Rashidun* a los tres primeros califas rechazando, por tanto, aceptar el califato de 'Ali. No obstante, la opinión tradicionalista en Kufa apoyó firmemente la inclusión de del califato de 'Ali entre los *Rashidun*. En el siglo IV, el califato de los cuatro *Rashidun* se

³²⁴ Wensick, *Handbook*, 150.

convirtió en un dogma suní indiscutible. Tanto la doctrina asharí como la hanbalí insistían en que los cuatro *Rashidun* gozaban de una excelencia característica debido a su posición en la secuencia del califato. Esto concuerda con la opinión de ambas escuelas de que tan solo el más excelente (*al-afdal*) de entre la comunidad musulmana puede ser el califa rectamente guiado. El Imamato del menos excelente (*al-mafdul*), según al-Ashari, es tan solo una monarquía mundana.³²⁵

Aunque en la visión tradicionalista se contemplaba que los califas posteriores a los *Rashidun* podrían acercarse al cumplimiento de las condiciones ideal del califato, tal y como afirmaba el pío omeya ‘Omar b. ‘Abd al-‘Aziz, no se esperaba que el Vicariato de la Profecía pudiese ser restaurado antes de los treinta años que debía durar de acuerdo a un famoso hadiz. Para el posterior Imamato tan solo se exigían unas condiciones mínimas: El Imam debía ser musulmán y perteneciente a la tribu de Quraysh; el Imamato podría convertirse en vinculante sin ningún acto de reconocimiento por parte de la comunidad musulmana. Ahmad b. Hanbal³²⁶ afirmó la validez del Imamato por usurpación (*ghalaba*). Así como los musulmanes no debían verse involucrados en guerra civil alguna en ausencia de un Imam, sí le debían a éste obediencia en cualquiera de las circunstancias, aunque sea de naturaleza injusta y opresiva excepto si incumple o viola la *sharia*. El Imamato tan solo se podría disolver en caso de apostasía o del incumplimiento por parte del Imam de las disposiciones necesarias para la oración comunitaria, tal y como atestiguan los hadices.

Las doctrinas hanafí y maturidí³²⁷ eran bastante cercanas a estos puntos de vista tradicionalistas. Abu Hanifa no expresó preferencia alguna entre Othman y ‘Ali sino que simplemente los situaba por debajo de Abu Bakr y de Omar. Este punto de vista fue admitido como legítimo por el credo hanafí, aunque la mayoría de sus adeptos defendía la clasificación jerárquica de acuerdo al orden de sucesión. Según fuentes tempranas hanafíes, Abu Hanifa también estipuló el Imamato del más excelente. Esta visión respalda el hadiz en el que se restringía la duración del califato a treinta años, según el credo hanafí.³²⁸

El Shafuísmo y la escuela del *Kalam* desarrollaron una doctrina diferente a la expuesta hasta ahora. La doctrina shafuí no restringió el legítimo Imamato al más excelente en la comunidad sino que reconoció el Imamato del menos cualificado, especialmente si la

³²⁵ Madelung, “Imama”.

³²⁶ Fundador de la escuela jurídica (*madhab*) hanbalí. Consultar: Mandirola Brieux, P., *Introducción al Derecho Islámico*. Madrid: Marcial Pons, 1998; Diamantides, M., y Gearey, A., *Islam, Law and Identity*, Abingdon, Oxon (UK), Nueva York: Routledge, 2012. De Seife, R., *The Shari‘a: An Introduction to the Law of Islam*. San Francisco: Austin & Winfield, 1994; Corbin, H., *Historia de la Filosofía Islámica*, Madrid: Trotta, 2000.

³²⁷ Véase nota anterior.

³²⁸ Consultar: Ibn Abi Ya‘la, *Tabakat al-Hanabila*, M.Hamid al-Fihi, Cairo, 1952; Wensinck, A.J., *The Muslim Creed*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.

discordia podía ser evitada a través de esta elección. Los eruditos shafíes clasificaron a ‘Ali en excelencia por encima de Othman pero por debajo tanto de Abu Bakr como de Omar. El Imamato de Othman, por tanto, fue considerado como el ‘menos excelente’. Este enfoque menos rígido les permitió tratar al califato post-*rashidun* como un Imamato fundamentalmente sólido que podría ser juzgado según las normas derivadas del primer e ideal califato.

Los principales aspectos contemplados en la doctrina suní del Imamato son los siguientes: El establecimiento de un Imam es un permanentemente obligatorio (*wadajib*) en la comunidad y la adecuación de este a su cargo se basará en sus funciones concernientes a la ley revelada y no en motivos racionales; Tan solo puede existir un Imam en cualquier momento; Las cualidades que debía requerir un Imam para liderar el Imamato deben ser: Ser descendiente de la tribu de Quraysh, disponer del conocimiento de la ley requerido para el cargo de juez; probidad (*adala*) requerida para el testimonio legal, buena forma física, capacidad para llevar a cabo acciones políticas y militares. El Imam puede ser escogido bien por designación de su predecesor (*ahd*), bien por elección (*ikhtiyar*).

Así como la mayoría de la comunidad musulmana sostiene que Abu Bakr fue elegido para ser califa, otro gran grupo defiende la designación de éste por parte del Profeta para ser su sucesor. Entre estos destacan eruditos como al-Hasan al-Basri, Ibn Hazm e Ibn Tayimiyya. Cualquier musulmán recto e íntegro, con conocimientos concernientes a la naturaleza del Imamato y discernimiento para escoger al candidato más adecuado estaba cualificado como elector. Las opiniones acerca del número de electores necesario para que la elección fuese vinculante para la comunidad variaba de uno solo, según la doctrina asharí, a la asamblea general (*djumbur*) de electores estipulada por Abu Yahla. La elección no se concebía como resultado del acto de escoger libremente entre los candidatos sino que era la selección del más excelente. Aunque la elección del menos excelente, si reunía los requisitos, era vinculante, se consideró aceptable tan solo en los casos en que fuese necesario y para una causa justa.

Entre las causas de invalidez del Imamato figuraban la pérdida de la capacidad mental o física del escogido. Según la doctrina shafí una razón de mucho peso era la pérdida de la probidad como consecuencia de actos de inmoralidad e injusticia. La heterodoxia también figuraba como una causa principal.³²⁹ Entre las obligaciones del Imam destacaban: guardar la fe contra la heterodoxia; hacer cumplir la ley y la justicia entre

³²⁹ Para más información sobre la doctrina del Imamato para la escuela shafí consultar: Al-Murtada, al-Sh., *al-Shafi fi 'l-imama*, Teherán: Islamiyya, 1921.

las partes contendientes; dispensar castigos legales (*hudud*); proteger la paz en el territorio islámico y su defensa contra los enemigos externos; liderar la guerra santa (*jihad*) contra todos aquellos que se resisten a admitir la supremacía del Islam; recibir las limosnas legales, los impuestos y la quinta parte de los botines de guerra; la distribución de los ingresos tal y como estipula la ley y el nombramiento de hombres fieles y sinceros en los que delegar la autoridad.³³⁰

❖ Motazilismo

El movimiento de la *Mu'tazila* surge en el último periodo omeya con el objetivo de reunir a la comunidad musulmana en el compromiso para solucionar las disputas existentes entre diferentes partidos político-religiosos. En lo concerniente al Imamato, el motazilismo, en consonancia con la doctrina jariyí, enfatiza la necesidad de un Imam justo y la obligación por parte de la comunidad de retirar del cargo a una persona injusta incluso haciendo uso de la fuerza. La justicia en el Imam implica una creencia correcta de acuerdo con la teología motazilí y el cumplimiento con la ley divina tanto en su vida privada como en el gobierno.

La primera doctrina motazilí, al igual que la jariyí no restringía el Imamato a los miembros de la tribu de Quraysh.³³¹ No obstante, los desarrollos posteriores de la doctrina mostraron una clara predilección por los miembros de la tribu de Quraysh, tanto así que un miembro no qurayshí no podía convertirse en Imam si existía un miembro qurayshí cualificado para ello. El establecimiento de un Imam era de carácter obligatorio en la comunidad excepto para aquellos motazilíes inclinados hacia el ascetismo, quienes sostenían que la comunidad debía escoger líderes para la *jihad* y funcionarios para otro tipo de tareas necesarias de manera temporal en base a evitar el establecimiento de un poder mundano. La mayoría de los motazilíes rechazaron la opinión de que la elección de un Imam era obligatorio según bases racionales. La doctrina común insistía en que no podían coexistir dos o más Imames al mismo tiempo; tan solo Abu Bakr al-Asamm sostuvo lo contrario afirmando que, debido a la expansión tan rápida del Islam era preferible que cada

³³⁰ Madelung, W., "Imama"; Wensinck, *Muslim Creed*, 58. Exposiciones representativas de la doctrina suní hasta al-Ghazali se han reunido en la obra de Ibish, Y., *Nusus al-fkr al-siyasi al-Islami, al-imam 'inda 'l-Sunna*, Beirut, 1966.

³³¹ Consultar: Al-Khayyat, *al-Intisar*, Cairo: H.S.Nyberg 1925, especialmente las páginas 97-102.

ciudad escogiese a su Imam. En todos los otros aspectos la doctrina motazilí coincidía sustancialmente con la suní.³³²

- **Chiísmo**

Voy a proponer un análisis de la doctrina chií del Imamato a través de las principales ramas del chiísmo (zaidí, imamí, ismailí y jariyí).

- ❖ *Zaydiyya*

A diferencia de la rama imamí, el movimiento zaidí, formado por los seguidores de la revuelta de Zayd b. ‘Alí en el año 122/740, no reconoció una línea hereditaria de Imames pero estaban dispuestos a apoyar a cualquier miembro de la *ahl al-bayt* que reclamase el Imamato levantándose en armas (*khurudj*) contra los gobernantes ilegítimos. Así como algunos zaidíes alrededor del siglo IV/X consideraron a todos los descendientes de Abu Talib (padre de ‘Alí), elegibles para el Imamato, la doctrina prevalente lo restringió a los descendientes de al-Hasan y de al-Husayn. A lo largo del siglo II/VIII, el zaidismo se dividiría doctrinalmente en dos grandes grupos: la *Batriyya* y la *Djarudíyya*. El primero de ellos, siendo fiel a las tradiciones de la rama moderada del chiísmo kufano, defendió el Imamato de Abu Bakr, de Omar y también el de Othmán durante sus seis primeros años de mandato alegando que ‘Alí le había prometido lealtad. No obstante, a los largo de los seis años siguientes repudiaron a Othmán al igual que hicieron con los otros enemigos de ‘Alí. Considerando a ‘Alí como el más excelente de entre los hombres después del Profeta, permitieron el Imamato del menos excelente.

El segundo grupo, la *Djarudíyya*, adoptando los puntos de vista más radicales de la rama imamí, rechazó el Imamato de los tres primeros califas y apoyó la teoría de que el Profeta invistió a ‘Alí como su sucesor (*wasi*) a través de la designación (*nass*). Afirmando que la gran mayoría de los Compañeros del Profeta habían errado su camino dejándose guiar por Abu Bakr y Omar y a diferencia de la *Batriyya*, rechazaron la tradición de la ley dictada por los primeros califas y se basaron en el conocimiento religioso de los descendientes de al-Hasan y al-Husayn en general, no solo de aquellos que fueron reconocidos como Imames.

Los aspectos principales de la doctrina zaidí, cuyo desarrollo finalizó a mediados del siglo IV/X en parte enriquecido por los intensos debates que sostuvieron los miembros del

³³² Madelung, “Imama”.

movimiento con representantes de la motacila y de la doctrina imamí, son los siguientes: la obligatoriedad del establecimiento de un Imam en la comunidad; la elección de éste debía basarse no en presupuestos racionales sino en sus funciones con arreglo a la ley revelada. Los tres primeros Imames: ‘Alí, al-Hasan y al-Husayn fueron investidos por el Profeta mediante la designación (*nass*). Según este movimiento, después de al-Husayn, el Imamato pertenecía a cualquier descendiente de al-Hasan y de al-Husayn que estuviese cualificado, que llamase a su lealtad y se levantará contra los gobernantes ilegítimos. El Imamato adquiere validez a través de una llamada formal a la lealtad (*da’wa*) y al levantamiento armado (*khurudj*) y no gracias a una elección (*ikhtiyar*) o a un contrato (*‘akd*).³³³

Las cualidades que debía de poseer un Imam, aparte de cumplir con el requisito de ser descendiente de al-Hasan y al-Husayn eran, esencialmente, las mismas que observaban tanto la doctrina motazilí como la suní. No obstante, se hacía un énfasis especial en el conocimiento religioso, en la capacidad de hacer un juicio independiente en lo concerniente a la ley (*idjtihad*), en la piedad, la integridad moral y el coraje. El Imamato podía considerarse no válido y disolverse en el caso de que no se cumpliesen alguno de estos requisitos, especialmente si existían ofensas morales. Tan solo el más excelente está capacitado para ser el legítimo Imam e incluso, si un candidato de condiciones más excelentes que el Imam gobernante decide reclamar el Imamato, éste último debe rendirse a él y ceder sus privilegios.

❖ *Imamiyya*

La doctrina imamí del Imamato, en sus concepciones básicas, fue formulada en la época de Jafar al-Sadiq (d. 148/765). Fundó el Imamato en la necesidad permanente de la humanidad de un guía divinamente inspirado, líder infalible y maestro de autoridad en materias religiosas. El Imamato, por tanto, se elevó al nivel de la profecía. La única diferencia existente entre el profeta (*rasul*) y el imam era que éste último no transmitía ninguna escritura divina. El ignorar y el desobedecer al Imam divinamente investido constituía una infidelidad equivalente a ignorar o desobedecer al profeta. La concepción de que el Imam debía ser totalmente inmune (*ma’sum*) al error y al pecado era fundamental para el pensamiento imamí. No obstante, el Imam podía practicar la disimulación (*taqiyya*) en caso de que su vida o la de sus seguidores corriese peligro.

A pesar de que el Imam tenía derecho a un liderazgo político tanto como a la autoridad religiosa su Imamato no tenía como máxima aspiración la consecución del poder.

³³³ Madelung, “Imama”.

Siguiendo las tradiciones del ala radical chií, los imamíes repudiaron el califato de Abu Bakr, de Omar y de Othman y defendieron la teoría de que el Profeta designó a ‘Ali como su sucesor (*wasi*). La gran mayoría de Compañeros del Profeta apostataron por ignorar esta designación. El Imamato posterior a al-Hasan y al-Husayn se transmitiría a través de los descendientes de éste último por designación de padre a hijo hasta la llegada del *Mahdi*.³³⁴

En el año 203/818, Muhammad al-Djawad, que contaba con siete años de edad, fue designado como Imam; este acto conllevó el cuestionamiento de la capacidad de un menor para liderar el Imamato alegando que a esa temprana edad no se podía poseer los conocimientos necesarios. No obstante, la mayoría de imamíes afirmaron que un menor puede cumplir perfectamente con las funciones que exigen el Imamato puesto que él está divinamente dotado de un conocimiento integral en lo que concierne a materia religiosa. La crisis provocada por el fallecimiento del undécimo Imam sin dejar descendiente conocido se resolvió con la afirmación tanto de la existencia de un hijo como de la doctrina de la ocultación (*ghayba*). El duodécimo Imam, aunque oculto, continuaba viviendo en este mundo y cumpliendo las funciones esenciales del Imamato. Se le identificó con el *Mahdi* cuyo retorno se espera antes del fin del mundo.

Los hadices imamíes autorizados nos informan de las siguientes creencias acerca de los Imames: El mundo no puede existir ni un solo momento sin la presencia de un *budjdja* de Dios; Sólo puede haber un único Imam en un momento dado, aunque se contempla la existencia de un Imam silencioso (*samit*) (su sucesor) detrás de él; en muchos pasajes del Corán se denomina a los Imames con expresiones tales como ‘luz de Dios’, ‘testimonio de Dios’, ‘señal de Dios’, ‘firma de Dios’; son los ‘vicegerentes’ (*khulafa*) de Dios en la tierra, las ‘puertas’ (*abwab*) a través de las cuales Dios es abordado, los herederos del conocimiento del Profeta. El Imam está dotado del espíritu santo (*ruh al-quds*). Los Imames están en posesión de todas las escrituras reveladas y tan solo ellos poseen el conocimiento perfecto del Corán en sus sentidos exotérico (*zahir*) y esotérico (*batin*). Se les ha otorgado el nombre más grande de Dios (*ism Allah al-a‘zam*) y han heredado las armas del Profeta y los libros *Sabifa*, *Djafr*, *Djami’a* y la *Mushaf* de Fátima que contiene un conocimiento secreto.³³⁵

A pesar de que los Imames no están dotados de la facultad natural de conocer lo oculto ellos saben ‘lo que ha sucedido y lo que ha de suceder’. Poseen un conocimiento perfecto de todas las artes y lenguas y Dios les otorga el conocimiento de todo lo que

³³⁴ Consultar: Al-Kulayni, *al-Usul min al-Kafi*. ‘Ali Akbar al-Ghaffari. Teherán, 1961.

³³⁵ Madelung, “Imama”.

Para una información completa acerca de las doctrinas imamíes del Imamato consultar: Sachedina, *Islamic Messianism*.

deseen aprender y aprehender. El Imam recibe el conocimiento perfecto de su predecesor en el momento en que éste fallece. En la Noche del Destino (*laylat al-Qadr*)³³⁶ de cada año el Imam recibe los juicios divinos concernientes a todos los eventos que tendrán lugar en el año siguiente a través de un ángel cuya visión, a diferencia del Profeta, le es velada.

Los teólogos imamíes defendieron las siguientes posturas en las discusiones del *kalam*³³⁷ acerca del Imamato: la obligatoriedad del Imamato se sustenta en una base racional; el establecimiento de un Imam corresponde a Dios en virtud de su benevolencia (*luft*) y no a la humanidad; el Imam debe ser designado por Dios a través del Profeta o, en su defecto, de otro Imam; ‘Ali fue nombrado por el Profeta su sucesor e Imam a través de una designación clara (*nass djali*); el Imam debe ser inmune al error y al pecado y destacar como el más excelente de entre los hombres de su tiempo; el Imam es capaz de obrar milagros e interceder ante Dios por los pecados de sus seguidores.

El Imamismo conservó sus conceptos clásicos del Imamato en posteriores desarrollos de la doctrina. Al comienzo del siglo VII/XIII, la doctrina esotérica imamí se elaboró en gran medida, parcialmente bajo influencia sufi e ismailí. La realidad eterna del Imamato, ahora comúnmente denominada *walaya* (cualidad del *wali* o amigo de Dios), se definió como el aspecto esotérico de la profecía. El Imam, por tanto, fue considerado como iniciador en las verdades místicas por virtud tanto de la cualidad teofánica de su naturaleza esencial como por la de sus enseñanzas.

❖ *Isma’iliyya*

El ismailismo, escisión del Imamismo que se produce tras la muerte del Imam Jafar al-Sadiq, compartió las concepciones fundamentales de la doctrina imamí concernientes a la permanente necesidad de un Imam infalible y puro como líder religioso y político de la

³³⁶ La Noche del Destino (*laylat al-Qadr*) es la celebración de dos fechas muy importantes en el Islam durante el mes de Ramadán. Los musulmanes creen que durante esta noche se decide el destino del próximo año y, por lo tanto, rezan a Dios durante toda la noche invocando su piedad y su perdón. Esta práctica se conoce como *Ehyaa*, que literalmente significa ‘renacimiento’. La creencia musulmana dice que fue durante esta misma noche cuando Dios escribió los primeros versos del Corán que el ‘Espíritu de la Revelación’ le transmitió a Muhammad cuando este contaba cuarenta años. En esta fecha también se celebra la noche en la que el Corán se transmitió de forma completa al Profeta.

³³⁷ *‘Ilm al-Kalam*, literalmente el estudio del ‘discurso’ o de la ‘palabra’. Es la disciplina filosófica Islámica que busca principios teológicos a través de la dialéctica. *Kalam*, en la práctica islámica se refiere a la disciplina que busca el conocimiento teológico mediante el debate y la argumentación. A los erudito del *kalam* se les denomina *mutakallimin*. Para información más detallada acerca de la ciencia del *Kalam* consultar: Corbin, *Historia de la Filosofía Islámica*.

humanidad. A estas concepciones heredadas del Imamismo, el ismailismo superpuso la visión cíclica de la historia según la cual siete Imames sucedían al profeta-orador y a su *wasí* o *asas*. El séptimo Imam de esta héptada se elevaría a la posición del profeta-orador de la era siguiente. En la sexta era, que fue inaugurada por Muhammad como el profeta-orador y por ‘Ali como su *asas*, el séptimo Imam fue Muhammad b. Isma‘il b. Jafar. El ismailismo pre-fatimí esperaba que éste regresara tras su desaparición convertido en el séptimo profeta-orador, quien fue identificado con el *Qa‘im* o el *Mahdi* que iniciaría la escatológica séptima era. Esta creencia se modificó en la doctrina fatimí como consecuencia del reconocimiento de los califas fatimíes como Imames de la sexta era, relegando, de este modo, las expectativas escatológicas a un futuro cada vez más lejano.

Los esfuerzos para justificar la continuidad del Imamato en el periodo que comprende la desaparición de Muhammad b. Isma‘il y los inicios de la era fatimí, comúnmente denominado ‘tiempo de la ocultación’ (*satr*), junto con la significación escatológica del séptimo Imam y las irregularidades presentes en la sucesión de los califas fatimíes fueron la causa de los constantes reajustes de la doctrina, que no voy a explicar aquí en detalle. Las desviaciones de la descendencia estrictamente lineal en la sucesión al Imamato se explica en términos de un Imamato ‘depositario’ (*mustawda*) que tuvo que ser devuelto a la línea de Imames ‘permanentes’ (*mustakarr*). De este modo, al-Hasan a veces fue considerado como un Imam depositario ya que el Imamato se realizaba entre los descendientes de al-Husayn, el Imam *mustakarr*. Esta teoría sirve, sin embargo, más bien como una explicación de las irregularidades en la sucesión que han tenido lugar en el pasado que como patrón para el futuro.³³⁸

Según la doctrina esotérica ismailí, el Imam ocupa el grado (*badd*) de la jerarquía religiosa que se ubica por debajo del *nasi* y del *asas* y por delante del *hudjdja*. El Imam de su tiempo asume la función del *natik* al exponer y preservar el significado exotérico de la ley revelada, mientras que su *hudjdja* pasa a ocupar con éxito las funciones del *asas* revelando su interpretación esotérica. El Imam, como cabeza de la jerarquía de su tiempo también es el mediador entre los creyentes y los principios que conforman el mundo espiritual.

El ismailismo sobrevivió al califato fatimí principalmente en dos ramas, las cuales desarrollaron pensamientos esotéricos distintos. El ismailismo tayyibí reconoció a al-Tayyib, el hijo recién nacido del califa fatimí al-Amir (d. 524/1130) como Imam y negó

³³⁸ Madelung, “Imama”; consultar: al-Nu‘man b. Hayyun, K., *Asas al-ta‘wil*, Beirut: A. Tamir, 1960; b. Ali al-Suri, M., *al-Kasida al-Suriyya*, A. Tamir, Damasco: A. Tamir, 1955, 41-71; b. Ali b. al-Walid, al-Husayn, K. *Al-Mabda’ wa ‘l-ma‘ad*, ed y trad., por Henry Corbin en *Trilogie Ismailienne*, Teherán, 1961, capítulo IV; Corbin, H., *Trilogie Ismailienne*, Lagrasse: Verdier, 1994.

que hubiese fallecido.³³⁹ La doctrina tayyibí afirma que el Imam al-Tayyib, aunque en la ocultación, está en contacto con su comunidad y rechaza la noción imamí de la *ghayba* del Imam. El Imam oculto no se identifica con el *Qa'im* escatológico. En lo que concierne a la doctrina esotérica, el ismailismo tayyibí analiza, en particular, la naturaleza cosmológica y el rol del Imam. La naturaleza divina del Imam (*lahut*), a diferencia de su naturaleza humana (*nasut*), es contemplada como un templo de luz (*haykal nurani*). Después de la muerte del Imam, el templo de luz en el que se encuentran reunidas las almas de sus seguidores asciende hacia el horizonte de la Décima Inteligencia, el Demiurgo, ocupando su posición.

El ismailismo nizarí, que se escindió del ismailismo fatimí después del califa fatimí al-Mustansir (d. 487/1094) reconociendo como Imam a su hijo Nizar, no ha dejado de reconocer una línea de Imames hasta el presente. En la elaboración de la doctrina de la Resurrección (*qiyama*) proclamada en el año 559/1164, el Imam, revelador de las verdades esotéricas, llegó a ocupar un rango en la jerarquía por encima del *natik* o enunciador de la ley. El Imam, en su esencia eterna, fue definido como manifestación (*mazhar*) de la Palabra (*kalima*) o Comandante (*amr*) de Dios, causa del mundo espiritual. El creyente alcanza su nacimiento espiritual o resurrección a través del reconocimiento de la esencia del Imam.³⁴⁰

❖ *Jariyismo*

Según la doctrina jariyí del Imamato, lo único que legitima a un Imam son sus cualidades. Si éste comete algún infracción en lo que a la ley divina se refiere pierde toda su legitimidad y debe ser reemplazado de inmediato. El Imam que no destaque por su justicia (*'adl*) es considerado infiel a no ser que muestre un claro arrepentimiento. Para el movimiento jariyí tanto Othman como 'Ali se convirtieron en infieles a pesar de que sus respectivo Imamatos se iniciaron de forma legítima. Cualquier musulmán que se asocie con ellos será considerado igualmente un infiel, del mismo modo que también lo será todo aquel que no declare su solidaridad (*tawalla*) para con los Imames justos (Abu Bakr y Omar).

La doctrina jariyí contempla la obligatoriedad del establecimiento de un Imam; no obstante, los najadatíes sostenían lo contrario afirmando que si la comunidad musulmana actuaba con justicia la presencia de un Imam era totalmente innecesaria.³⁴¹ Tan solo el más

³³⁹ Sobre el ismailismo tayyibí consultar: b. Muhammad b. al-Walid, 'A., K. *Tadj al'ka'id wa-ma'din al-fawa'id*, Beirut. A. Tamir, 1967, 60-79.

³⁴⁰ Doctrina nizarí después de la *qiyama*, consultar: Hodgson, *The Order of Assassins*, 160-75.

³⁴¹ Los najadatíes son una de las quince sectas en las que se subdivide la rama jariyí. El origen del nombre se debe a Nadja ibn 'Amir al-Hanafi y se consideran seguidores de 'Abdu'llah ibn Nasir. Según su doctrina, si

excelente de la comunidad está cualificado para ser líder del Imamato, rechazando cualquier privilegio de la tribu de Quraysh. Cualquier musulmán, por tanto, incluso siendo esclavo de origen, tenía derecho a ser elegido. Tan solo puede existir un Imam en un momento determinado, a pesar de que algunos grupos aislados admitían la soberanía de más de un Imam. Las cualidades morales de las que debe hacer gala el Imam son las mismas que se contempla en la doctrina suní. La doctrina najadatí, no obstante, hace especial énfasis en la austeridad moral, en la capacidad de ‘dirigir al justo y de castigar al injusto’ y en la obligación de dirigir la *jihad* contra los musulmanes no-jariyíes.³⁴²

De las diferentes sectas en las que se ha dividido la rama jariyí, la *Ibadiyya* es la única cuya doctrina puede estudiarse a través de sus propios textos; no obstante, todavía no se ha llevado a cabo una investigación sistemática de los mismos. A pesar de que la doctrina ibadí concuerda, en gran medida, con la jariyí, sí que se observan algunas diferencias sustanciales. Los ibadíes reconocen diferentes tipos de Imames que se corresponden con los cuatro estados o ‘vías’ (*masalik*) a través de las cuales la comunidad de los verdaderos creyentes hacen frente a sus enemigos: el estado de la manifestación (*zuhur*), que tiene lugar en el momento en que la comunidad dispone de la fuerza necesaria para luchar contra su enemigo; el estado de defensa (*difa*’), cuando apenas puede resistirse a un enemigo poderoso; el estado de auto-sacrificio (*shira*’), cuando un pequeño grupo de creyentes escogen enfrentarse al enemigo dejando su vida en ello y el estado de ocultación (*kitman*), que tiene lugar cuando los creyentes se ven forzados a vivir bajo el mandato del enemigo y ponen en práctica la *taqiyya* o disimulación.³⁴³

Tan solo el Imam del estado de manifestación es capaz de ejercer todas las funciones del Imamato, tales como la ejecución de los castigos legales, la recolección del diezmo, la guerra contra los no-musulmanes y la distribución de los botines ganados en ella.

una persona miente o comete hasta la más mínima falta y hace de ello un hábito debe ser considerada como politeísta (*mushrik*); no obstante, siguen considerando musulmana a una persona a pesar de que cometa adulterio, fornicación o robo siempre y cuando no persista en estas ofensas. Para los najadatíes la presencia de un Imam era innecesaria puesto que todas las enseñanzas religiosas están depositadas en el Corán.

³⁴² Madelung, “Imama”.

³⁴³ Para una información más exhaustiva sobre la rama jariyí consultar: Salem, E.A., *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore: John Hopkins, 1956, capítulo IV.

AL-INSAN AL-KAMIL

La idea del Hombre Perfecto que se contempla en el misticismo islámico de carácter esotérico no deriva propiamente del Corán. Presenta similitudes considerables con concepciones de carácter gnóstico que han asumido formas diversas: la de *πρῶτος ἄνθρωπος* vinculada al Hermetismo³⁴⁴ y a la gnosis helenística y que podría ser su forma más pura y original y la del mito mazdeo de Gayomart, el Hombre Primordial. Estas dos corrientes convergen en la doctrina del primer Hombre maniqueísta (*al- insan al-Kadim*), quien junto con la Madre de la Vida y los cinco elementos primordiales, sus hijos y auxiliares constituyen la primera Creación que el Padre de Grandeza levanta a través de su Palabra. No obstante, tanto para los discípulos de Zoroastro como para Mani, este hombre primordial tiene como función combatir a la oscuridad y al mal en conformidad con una doctrina dualística heredada del pensamiento iranio y que el Islam rechazó con todas sus fuerzas. Sin embargo, sí que fue asimilado por el Hombre Perfecto un rol, no tanto de protección como de preservación del mundo inferior. Esta idea ha sido la base esencial del misticismo islámico desarrollado por partidarios de esta teoría.

Resultaría muy instructiva y reveladora una comparación con la Cábala judía; Partiendo de la teoría mística de la *Merkabah* se desarrolló en el *Sefer ha-Zohar* la doctrina de las diez *sephirot*, entre las que destacan la Sabiduría (*hokhmah*), la Inteligencia (*binah*), el Amor (*hesed*), la Compasión (*rahamim*), la Realeza (*malkhut*) etc. que constituyen el Mundo de la Unión u Hombre trascendental. Es gracias a ellas y a través de ellas como la vida se difunde por toda la creación. El misticismo judío, finalmente, llega también a la concepción de que el Infinito (*Ein Sof*), a través de la emanación de sus luces, da origen al *Adam Qadmon*, de quien la luz de las *sephirot* producen la emanación total. Este tipo de refracción de la luz a través de la luz evoca la expresión coránica ‘luz sobre luz’ (*nur un ‘ala nur in*) en la sura XXIV versículo 35.

³⁴⁴ Cf. *Poimandres*. Es un capítulo de la obra *Corpus Hermeticum*. Originalmente escrita en griego, el título de *Poimandres* significaba antiguamente ‘Hombre-Pastor’ derivado etimológicamente de los términos *ποιμήν* y *άνήρ*, no obstante, estudios recientes han aseverado que el término *Poimandres* deriva de la frase egipcia *Peime-nte-ré* cuyo significado es ‘Conocimiento de Re’ o ‘Comprensión de Re’. También ha sido considerado como una deidad o atributo divino (*nous*). El *Corpus Hermeticum* está conformado por una colección de textos de sabiduría greco-egipcios del siglo II y III d.C. presentados como diálogos en los que un maestro, generalmente identificado con Hermes Trimegisto, ilumina a un discípulo. Los textos discuten la naturaleza de la mente divina, de la naturaleza y del cosmos. Alguno de ellos tratan temas como la alquimia, la astrología y materias relacionadas.

¿Estas similitudes pueden ser concluyentes para afirmar que existió una influencia real? ¿Podríamos hablar de que todos los misticismos religiosos comparten un mismo origen común? L. Massignon no comparte esta opinión.³⁴⁵ Por el contrario, él ve una coincidencia de términos sin ninguna relación real entre sus respectivos procesos de formación. Parece, en efecto, que puede haber razones para observar algunos desarrollos paralelos, en particular entre la Cábala judía y la gnosis islámica o *'irfan*. Pero no se descarta que la reflexión independiente sobre el Corán pudo haber llevado a algunos místicos a concepciones para la comprensión de las cuales les fue necesario adoptar símbolos y expresiones foráneas.

Las contribuciones coránicas.

La idea de *al-Insan al-Kamil* presupone que, en la creación, el hombre ocupa una posición dominante. El Corán aduce muchas pruebas a favor de esta teoría. En primer lugar, la afirmación de que el universo, los cielos y la tierra con todo lo que ella contiene, están al pleno servicio del hombre según la doctrina del *taskbir*.³⁴⁶ En segundo lugar, la expresión *sakbkebara lakum* (ha puesto a trabajar para ti) o *lana* (para nosotros) aparece aproximadamente unas diez veces en el Corán. En tercer lugar, el nombramiento del ser humano como *kehalifa* (sucesor) de Dios en la tierra (sura II, 30), hecho que iba a ser motivo

³⁴⁵ Consultar: Massignon, L., *Ciencia de la Compasión: Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*, Madrid: Trotta, 1999; Massignon, L., *Essai sur les Origins du Lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris: Paul Geuthner, 1926. Ensayo número 57 y 5.

³⁴⁶ El Corán siempre ha subrayado las relaciones que se establecen entre los seres humanos y el universo y que son descritas en cientos de versículos. La relación que vincula al universo con la humanidad está descrita en el Corán como *taskbir*, y significa que todo lo existente en el universo está sujeto al ser humano. En la sura 14, o sura de Ibrahim versículo 33 leemos: “Y Él ha puesto a tu servicio el sol y la luna, que siguen su curso, el día y la noche”. Por otro lado, los seres humanos están bien equipados para interactuar con el universo de forma que actualizan sus obligaciones como califas (entendido como ‘sucesores’, en este caso de Dios) y establece los sentimientos de cercanía y armonía entre los seres humanos y el universo. Esto recibe el nombre de *'imran* que significa ‘construcción y habitabilidad). En la sura 45 *Al-Jathiyah* versículo 13 leemos: “Y todo lo ha puesto al servicio del hombre, tanto lo que habita en los cielos como lo que habita en la tierra”. La creación del universo debería ser utilizada para entender el concepto de *tawhid* (unidad) y la significación de las relaciones humanas. Existen leyes que gobiernan el universo en base a mantener su equilibrio y buen funcionamiento, como la cadena alimentaria, por ejemplo, donde las formas inferiores de vida sirven para sustentar las formas de vida superiores.

de sorpresa para los seres angélicos y, en cuarto lugar, la propuesta hecha al hombre de asumir la responsabilidad para la *amana* (fe) y aceptada por éste habiendo sido rechazada previamente por los cielos y la tierra alegando temor (sura XXXIII, 72).

En el comentario de Fakhr al-Din al-Razi se realiza una observación que nos ofrece una indicación de lo que constituía el Hombre Perfecto para los místicos: entre los seres dotados de percepción existen aquellos que son capaces de percibir tanto lo universal como lo particular; estos seres son los humanos. Algunos otros tan solo son capaces de percibir lo particular; los animales, mientras que aquellos que perciben tan solo lo universal son llamados Ángeles. El hombre goza de una posición intermedia que le confiere un valor único en la creación. Así, a pesar de su flaqueza y debilidad, él será el portador de la *amana*.

Sin embargo, son los versículos referidos a la luz los que resultan más importantes para el tema que nos concierne. En dos pasajes (IX, 32 y LXI, 8) se nos dice que, mediante su transmisión a los hombres, Dios le otorga a Su luz una completa perfección (*yutimma nurabu; mutimm nuribi*). Al-Razi comenta: “Dios prometió a Muhammad tanto un aumento de poder y de ayuda como una elevación en el grado (*i’la’ al daradja*) y la perfección del rango jerárquico (*kamal al-rutba*). En la sura II, 257 se nos dice que Dios es el *wali* de todos los que creen; Él les hace salir de la oscuridad conduciéndoles hacia la luz. La raíz *wala* comprende la idea de proximidad (*kurb*), por tanto, esto implica que Dios se erige como garante (*takafalla*) del bienestar de los creyentes.

Así como se explicita en algunos comentarios, incluso si Dios ofreciese esta garantía a todas sus criaturas, el ser humano tendría ciertas ventajas por encima de ellas porque se dice que Dios es el *wali* del Creyente. La luz es, en cierto sentido, la fe o la dirección (*huda*), y también la revelación; es un Libro (el Corán, la Torá, el Evangelio); pero también es aquello mediante el cual el Profeta hace que los hombres pasen de las tinieblas a la luz (XVI, 1). Es, por tanto, entre los Creyentes, los Amigos de Dios (*awliya*’; cf. el singular *wali*) los profetas y, especialmente, Muhammad, donde hay que buscar al Hombre Perfecto. El versículo 35 de la sura de la Luz (XXIV) ha sido objeto de una interpretación importante. Se ha establecido una clara distinción entre la apertura de la sura, que habla de Dios en términos de luz, y el cuerpo de la sura introducido por *mathalu nuribi* refiriéndose a la luz que Dios manda a algunas de sus criaturas. Para algunos eruditos, el nicho (*mishkat*) se corresponde con el corazón del Creyente, mientras que la lámpara que se encuentra allí es la luz perteneciente al corazón del mismo. No obstante, para otros eruditos como al-Kharraz, la referencia está dirigida al corazón de Muhammad y a la luz que brilla en él

iluminado por un árbol sagrado que, según la interpretación de al-Kharraz se corresponde con Abrahán y, según algunos sufíes con las inspiraciones angélicas (*ilhamat*). Estas ideas finalmente condujeron a la elaboración de la doctrina de la luz muhammadiana (*nur muhammadi*).³⁴⁷

Transposición de un idea alquímica.

El símbolo del Hombre Perfecto también aparece conectado con la concepción alquímica que contempla al hombre como un microcosmos y al macrocosmos como un ‘meganthropos’ (*insan kabir*). Al-Djurdjani, en su obra *Definiciones*, afirmaba que el hombre perfecto es el resultado de la unión de los mundos divinos (*ilahiyya*) y de los mundos engendrados (*kawniyya*); de lo universal y de lo particular. Respecto a su mente y a su intelecto él representa el Libro inteligible, llamado *Umm al-Kitab*, respecto a su corazón él es el Libro de *Lawh Mahfuz* y, respecto a su alma él es el Libro de la Abolición (*mahm*) y del Establecimiento (*ithbat*) del ser. La relación de la Primera Inteligencia con el macrocosmos es equivalente a la que se establece entre el Alma humana y el cuerpo y sus facultades: el Alma universal es el corazón del macrocosmos del mismo modo que el alma racional es el corazón del hombre. Por tanto, el universo es denominado *al-Insan al-Kabir*. Estas ideas las encontramos aplicadas al Hombre Perfecto en la obra del pensador Ibn ‘Arabi.³⁴⁸

Ibn ‘Arabi

En la obra anteriormente mencionada *Fusus al-Hikam*, encontramos la idea del Hombre perfecto expuesto por el pensador Ibn ‘Arabi. Esta idea se entiende como un desarrollo de la revelación coránica, según la cual el hombre es el *kehalifa* o sucesor de Dios en la tierra: gracias a la existencia del hombre, a un mismo tiempo efímera y eterna, el mundo fue completado. Al hombre se le ha confiado la divina protección del mundo, y éste nunca dejará de estar protegido siempre que el Hombre Perfecto permanezca en él. Dios creó el mundo, en primer lugar, como un espejo que todavía no había sido pulido.

³⁴⁷ Arnaldez, R., “al-Insan al-Kamil”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2007-.

³⁴⁸ Para más información consultar: Muhyi-d-din Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam: La Sagesse des Prophètes*, traducción de Titus Burckhard y Angela Culme-Seymour. Aldsmorth, Gloucestershire: Bashara Publications, 1975, capítulo I: ‘De la Sagesse divine dans le Verbe adamique’. Al-Djili, *al-Insan al-Kamil*, capítulo 53 “On the Prime Intellect”. La ciencia del Primer Intelecto y la del cálamo sublime son una sola Luz. La relación de ésta con el ser humano recibe el nombre de Primera Inteligencia, mientras que la que sostiene con Dios se denomina Cálamo sublime. Este es la Inteligencia adscrita a Muhammad; de él creó Dios al ángel Gabriel en la pre-eternidad. Por tanto, Muhammad es un padre para Gabriel y el principio de la totalidad del mundo.

Para poder manifestarse en él, era necesario que, por medio de una orden divina (*amr*), este espejo se puliese en base a que Adán se convirtiera en la claridad misma del espejo y en el espíritu de la imagen reflejada. Por lo tanto, la afirmación del Profeta de que Dios creó al hombre a su imagen significa que Adán es el prototipo que sintetiza todas las categorías de la Presencia divina, la Esencia (*dhāt*), los atributos (*sifat*) y las acciones (*aʿal*).³⁴⁹

La imagen de Dios no es otra cosa que su Presencia, de tal modo que, en este noble epítome que es el Hombre Perfecto no solo se manifiesta Dios sino también todos los nombres divinos y las Realidades esenciales (*haka'ik*) de todo lo que existe fuera de Él mismo, en el macrocosmos, en forma detallada... A partir del Hombre Perfecto Dios creó el espíritu del mundo y sujeto a él todo lo alto y lo bajo. No hay nada en este mundo que no esté al servicio del Hombre Perfecto. Ibn 'Arabi recuerda la doctrina del *taskhir* y concluye: “ Todo lo que este mundo contiene está sujeto al hombre”.

La Realidad Muhammadiana (*hakika muhamadiyya*)

Ibn 'Arabi afirma en su obra *Futukat*, en el capítulo seis: “ Dios existía y fuera de Él no había nada que luego se le pudiese añadir. A partir del acto a través del cual dio existencia al mundo, ningún atributo que Él no hubiese poseído con anterioridad pasó a Él. Antes del acto de la creación, él fue descrito y designado por los Nombres con los que los seres creados le invocaban. Cuando Él quiso la existencia de este mundo y su establecimiento en concordancia con las determinaciones de las que era consciente a través del conocimiento que Él tenía de sí mismo, de su más profunda voluntad se produjo un elemento pasivo, a partir de una irradiación de trascendencia hacia la Realidad universal: por tanto, se produjo una Realidad conocida como *al- haba'* (literalmente una nube de átomos). A continuación, Él irradió con su Luz esa nube, que los eruditos llaman materia universal, y en la que el mundo entero está en esencia.” (cf. Ivi, 6.)³⁵⁰

Aquí, Ibn 'Arabi cita el versículo 35 de la sura XXIV: “ Ahora ya no hay nada en esta nube, que está cercana a Él en relación a la capacidad para recibir esta Luz, más que la Realidad de Muhammad, llamado Intelecto. Por tanto, él era el líder (*sayyid*) del mundo y la primera manifestación de la existencia. Su existencia está hecha de esta Luz divina proveniente de la Nube y de la Realidad universal. En la Nube su esencia permanece, y la

³⁴⁹ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 20, 22, 154.

³⁵⁰ Fragmentos extraídos de Arnaldez, “al-Insan al-Kamil”.

esencia del mundo es fruto de su irradiación. Aquellos, de entre los hombres, que están más cerca de Él son ‘Ali b. Abi Talib y el ser íntimo con todos los profetas (*asrar al-anbiya*)”.

Por tanto, el Hombre Perfecto, el arquetipo del universo y de la humanidad no es Adán sino Muhammad. “Ahora Muhammad fue el primer símbolo de su Señor, porque él recibió las palabras universales que conforman el contenido de los nombres que Dios enseñó a Adán”³⁵¹ Es, por tanto, en él y a través de él como tanto Adán como los otros profetas y ‘santos’ (*awliya*) encuentran la perfección. Pues, como al-Djili llegó a demostrar, existen copias del hombre perfecto que son, más o menos, perfectas y que aparecen de forma real en la historia. En cuanto a la interpretación de los versículos en que se habla de la enseñanza de los nombres que recibe Adán (II,31), sosteniendo la teoría que contempla la pre-eminencia de Muhammad por encima tanto de los hombres como de los ángeles, toma la inspiración de la idea de la creación a partir de los Nombres, otra forma más de expresar la creación a partir de la Luz, siendo los Nombres, ellos mismo, de naturaleza lumínica.³⁵²

Al- Insan al-Kamil de ‘Abd al-Karim al- Djili

Tanto el Hombre Perfecto como su naturaleza y el lugar que ocupa en las epifanías divinas en general, se estudia en detalle en la obra de al-Djili. Se repite la tesis expuesta previamente por Ibn ‘Arabi, a saber: “Sabido que la Palabra del Dios de la Verdad constituye las esencias de lo posible; uno de los dichos de la Palabra de Dios es que todo es posible; por tanto, lo posible es inagotable” tal y como se dice en el Corán (XVIII, 109): “Si el mar fuese tinta con la que trazar las palabras del Señor, el mar se agotaría antes de que lo hiciese la palabra de mi Señor”. Por tanto, el Mundo, considerado en su totalidad, es una forma para las ideas que están en el conocimiento de Dios que habla y desea expresarlas públicamente (*ibraz*). Ibn ‘Arabi dice: “Nosotras somos letras sublimes que no han sido leídas”. Para poder ser leídas, así como para poder ser habladas, debe existir una voluntad que las ponga en movimiento y un aliento (*nafas*) que las anime. La Voluntad de Dios ha estimado que las letras estén hechas para ser herramientas que permitan pasar del mundo invisible del *ghayb* al mundo visible de la *shahada*. No obstante, el hombre ha sido animado a través de una respiración del propio Espíritu de Dios (XXXII, 9). La misma observación la encontramos en Ibn Kadib al-Bari en su obra *Mawakif al-Ilahiyya*. Ibn Kadib

³⁵¹ Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, 182.

³⁵² Arnaldez, “al-Insal al-Kamil”.

afirma que el hombre es el punto en la esfera que ejerce como eje (*madar*) para la existencia. El Hombre Perfecto es único en toda la eternidad, pero Él aparece con diferentes formas (*malabis*) y recibe diversos nombres. Su nombre en esencia es Muhammad, su *Kunya* (nombre de familia) es Abu'l Kasim, su atributo es 'Abd Allah, su *lakab* (título honorífico) Shams al-Din.

Sus diversos nombres varían dependiendo de cada época, pero todos están unidos en Muhammad. Los hombres espirituales están en la imagen de Muhammad (*al-sura al-Muhammadiyya*) que se refiere a la Realidad Muhammadiana, y uno contempla a Muhammad en esas imágenes. No hay metempsícosis (*tanasukh*) sino que hablamos en términos de irradiación (*tadjalli*) de la Realidad Muhammadiana en cada era sobre el hombre más perfecto quien, por tanto, se convierte en el representante del Profeta en el plano de la epifanía, mientras que la Realidad Muhammadiana es la parte oculta de su propia realidad.

El Hombre Perfecto, en sí mismo, es quien se corresponde con la totalidad de lo Real. Al-Djili enumera todas estas correspondencias.³⁵³ Así como en Dios conviven todos los contrastes, de del mismo modo en las correspondencias uno descubre las mismas antítesis. En el Hombre Perfecto los aspectos de la Verdad (*Hakk*) y de la Creación (*khalk*) se combinan; él es el espejo del Nombre de Dios (*Allah*) y él se corresponde con todos los Nombres y Atributos; con la Ipseidad (*huviyya*), con el Egoísmo (*aniyya*). Por tanto, Dios le ha confiado la *amana* (fe). (XXXIII, 72). Todas las epifanías de la esencia de Dios desde la *Uluhiyya* (el ser de Allah) y la *Abadiyya* (la Unicidad absoluta) hasta la *Wahdiyya* (la Unidad de lo múltiple), la *Rabmaniyya* (la virtud de la gracia, que se extiende a todos los individuos y los apoya en su existencia) y la *Rubabiyya* (el Señor que los dirige), se reproducen en la 'copia', es decir, en el Hombre Perfecto (*al-Insan al-Kamil*). Todo esto recuerda a la teoría de los Poderes divinos del Hijo del Hombre y del *Logos* de Filón de Alejandría, y también es cercana a la doctrina de las *sephiroth* cabalísticas.

En cuanto al Hombre Perfecto, no se considera como el prototipo del creyente, del 'santo' o del profeta que ha de ser 'revestido' en la Realidad Muhammadiana, sino que el Hombre Perfecto atraviesa tres zonas intermedias (*barazikh*): la primera, el estado inicial, es el conocimiento de los Nombres y de los Atributos; la segunda fase, el estado medio, es el de la piedra de toque (*mahakk*) que pone a prueba las relaciones espirituales del hombre con Dios (*raka'ik insaniyya*) a manos de las Realidades divinas; la tercera es el conocimiento de la diversificación de la Sabiduría en la creación. Después de esto, queda el Mar (*khitam*,

³⁵³ Al-Djili, *al-Insan al-Kamil*, capítulo 60, extraído de Arnaldez, "al-Insan al-Kamil".

LXXXIII,26) y, el término final es la majestuosidad de la Grandeza (*kibriya'*, XLV,37), de naturaleza infinita.

Conclusión

La expresión *al-Insan al-Kamil*, que literalmente significa 'El Hombre Perfecto', la utilizaron los místicos muhammadíes para denotar el más alto grado de humanidad. Por ejemplo, el teósofo Abu Yazid al-Bistami (261/874) quien afirmaba haber realizado su unidad esencial con Dios y que aparece citado en la obra *Risala* de al-Kushari³⁵⁴ menciona al místico que, tras haber sido investido con algunos nombres divinos, los trasciende y se convierte en el 'más perfecto y completo' (*al-Kamil al-tamm*). Podríamos identificar al hombre descrito como el *al-insan al-kamil*, expresión que, como hemos visto, aparece por primera vez en los escrito del pensador Ibn 'Arabi y que conforma el título de la conocida obra *al-Insan al-kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa 'l- Awa'il* del erudito al-Djili, que murió en el año 820/1417. Tanto Ibn 'Arabi como al-Djili basan su teoría acerca del Hombre Perfecto en un monismo panteístico que considera al Creador (*al-Hakke*) y a la criatura (*al-kebalk*) como aspectos complementarios del Ser Absoluto. Una doctrina similar, pero no idéntica había sido establecida por al-Halladj.³⁵⁵

Según Ibn 'Arabi, el 'hombre' une, en su persona, la forma de Dios y la forma del universo. Él solo es manifestación de la Esencia divina con todos sus nombres y atributos. Es el espejo a través del cual Dios se revela a sí mismo y, por tanto, la causa final de la creación. Nosotros mismos somos los atributos a partir de los cuales describimos a Dios; nuestra existencia es tan solo una objetivación de Su existencia. Mientras que la existencia de Dios es necesaria para que tenga lugar la nuestra, Dios necesita de nosotros para poder manifestarse a sí mismo. Al-Djili, que difiere en algunos aspectos con Ibn 'Arabi, nos proporciona una exposición sistemática y exhaustiva de su teoría. Sus argumentaciones siguen la siguiente línea:

La Esencia (*dhat*) es aquello que admite atributos y nombres a pesar de que, en verdad, no existe distinción alguna entre la Esencia y sus atributos. Puede ser o existente o no existente. Lo existente es, o bien Puro Ser (Dios), o Ser asociado a un No-Ser (las cosas creadas). El Ser Absoluto o Puro se corresponde con la Esencia despojada de la

³⁵⁴ Al-Kushairi, *Risala*, Cairo 1938, 140-42; cf. Hartmann, R., *Al-Kushairis Darstellung des Sufitum*, Türkische Bibliothek 18, Berlín, 1914, 168.

³⁵⁵ cf. Hallaj al-Husayn ibn Mansur, *Kitab al-Tawasin*, edición de Louis Massignon, Paris: P. Geuthner, 1913, 129.

manifestación de nombres, atributos y relaciones. El proceso de epifanía o manifestación implica un descenso desde la simplicidad que consta de tres estadios, a saber: *abadiya*, *humiya* y *aniya*.³⁵⁶

En este punto aparecen los nombres y los atributos a través de los cuales se conoce a la Esencia y que se comunican por medio de la iluminación mística (*tadjalli*). El Hombre Perfecto, que tipifica la emanación que parte del Ser Absoluto y retorna de él mismo, se eleva a través de unas series de iluminaciones hasta que, finalmente, se fusiona con la Esencia. En el primer estado de su elevación, denominado la ‘Iluminación de los Nombres’, el Hombre Perfecto es destruido por el resplandor del nombre a través del cual Dios se revela a sí mismo, de modo que si se invoca a Dios con este nombre el que responde es el Hombre, ya que el nombre ha tomado posesión de él. El segundo estadio se conoce como ‘Iluminación de los Atributos’, los atributos son recibidos por el místico en virtud de su capacidad, la abundancia de su conocimiento y la fuerza de su resolución.³⁵⁷

Dios se revela a algunos hombres a través del atributo de la vida, a otros, a través del conocimiento, a otros a través del poder etcétera. Además, un mismo atributo puede manifestarse de formas variadas, por ejemplo, algunos hombres son capaces de oír la voz divina (*kalam*) con todo su ser; otros la escuchan procedente de labios humanos pero conscientes de que pertenece a Dios; a otros hombres se les informa de eventos futuros a través de ella. El último estadio, la ‘Iluminación de la Esencia’ pone el sello de la deificación en el Hombre Perfecto. Éste se convierte en el polo (*kutb*) del universo y en el medio a través del cual se preserva; el Hombre Perfecto es omnipotente, nada está oculto para él y sería justo que la humanidad se postrase ante él ya que es el *khalifa* de Dios en el mundo.³⁵⁸

Así, siendo a un mismo tiempo divino y humano, el Hombre Perfecto crea un vínculo entre Dios y la creación. Su naturaleza universal (*djam’iya*) le otorga una posición única y suprema en el orden de la existencia. Al-Djili clasifica los atributos divinos en cuatro clases: atributos de la Esencia (Unidad, Eternidad, Creatividad); atributos de la belleza (*djamal*); atributos de la majestad (*djalal*) y los atributos de la perfección (*kamal*). Mientras que los atributos de la belleza, la majestad y de la perfección se manifiestan tanto en este mundo como en el que ha de venir (el Paraíso y el Infierno, por ejemplo, son manifestaciones de la belleza y de la majestad), el Hombre Perfecto es la suma de todos los

³⁵⁶ El término *abadiya* hace referencia a la Unidad divina; el término *humiya* a la Ipsedad divina o la realización de Dios en sí mismo; el término *aniya* a la yo-edad.

³⁵⁷ Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam*, Nueva York: Arkana, 1990 (reimp. del original de 1914), 50-57.

³⁵⁸ Cf. Corán II,28; Arnaldez “al-Insan al-Kamil”.

atributos divinos y es poseedor de la vida divina en toda su plenitud. Según una interpretación sufi de la sura XXXIII, 72 del Corán, él contiene los tipos de todas las cosas espirituales y materiales. Su corazón se corresponde con el Trono de Dios (*'arsh*); su Intelecto con la Pluma (*kalam*); su alma con la Tabla (*al-laub al-mahfuz*); su naturaleza con los elementos primordiales (*nuskhat al-hakk*). El hombre Perfecto es la copia de Dios³⁵⁹.

Esta teoría muestra la influencia del Sufismo y de las ideas gnósticas.³⁶⁰ El *Insan al-Kamil* es el *Insan al-kadim* de los maniqueos, el *Adam Kadmon* de la Cábala. Era inevitable el hecho de que en suelo islámico la representación más perfecta de esta figura fuese el profeta Muhammad, el dogma de cuya preexistencia, incluso en los círculos más ortodoxos, se estableció en fecha muy temprana.³⁶¹ Algunos sufíes, adoptando la doctrina plotiniana de la emanación, identifican a Muhammad, el Hombre Perfecto, con la Razón Universal o el Logos.³⁶²

Al-Djili es más cauto a la hora de afirmar que Muhammad es el Hombre Perfecto y que tanto los santos como los profetas están subordinados a él. Al-Djili sostiene la teoría de que en cada época Muhammad asume la forma de un hombre santo del momento y, con esta apariencia se da a conocer a los místicos.³⁶³ Encontramos en el pensamiento de al-Djili una concesión más al Islam en el principio que contempla que el Hombre Perfecto debe obedecer la ley religiosa.

³⁵⁹ Cf. las diferentes tradiciones que contemplan la doctrina de que Dios creó a Adán a su imagen y semejanza.

³⁶⁰ Cf. Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973, 160.

³⁶¹ Goldziher, I., "Neuplatonische und gnostische Elemente im Haditz", *Zeitschrift für Assyriologie* 22 (1908), 311-324.

³⁶² Consultar la obra clásica de Tholuck, A., *Sufismus, sive Theosophica Persarum Pantheistica*, Berlín: F. Duemmler, 1821, capítulo cuarto; Nicholson, R.A., "al-Insan al-Kamil", *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2007-.

³⁶³ Cf. Goldziher, "Neuplatonische und gnostische", respecto a la doctrina de la transmisión de la Luz Muhammadí (*nur muhammadi*).

DIVINIDAD Y HUMANIDAD (*Labut wa Nasut*).

Estos dos términos significan deidad y humanidad respectivamente y forman una pareja que juega un rol muy importante tanto en la teología de algunos místicos musulmanes como en las concepciones teosóficas del Imamato. En lo que concierne a las cuestiones filológicas, no entraré en demasiado detalle pero sí mencionaré algunas cuestiones básicas. Se ha especulado bastante acerca del origen de estos términos.³⁶⁴ La terminación en *-ut* de estas dos palabras puede remontarse a un origen arameo. También está presente en los términos *malakut* (que aparece en el Corán, 36:83) y *djabarut*, que aparece en los hadices. De este modo leemos: “Glorial al que pertenece el Poder Gobernante (*djabarut*) y la monarquía (*malakut*). Así, *malakut* ya fue arabizado en la época del Profeta. Es un préstamo directo del siríaco (*malkuto*) o del etiópico (*malakot*) cuyo significado es divinidad. Las ya conocidas relaciones sostenidas por Mohammad con Abisinia pueden llevar a suponer una posible influencia Ge’ez.

El término *labut* sí parece ser extraído de la lengua de los árabes y deriva de *laha: laha ‘illab al-khalk, yalububum=kalakabum* ‘Él los creó’. No obstante, existen muchos casos de palabras con la terminación en *-ut* de las que se desconoce si realmente su origen es árabe o no. Los lexicógrafos siguen sin resolver este asunto. No disponemos tampoco de demasiada información acerca de la palabra *nasut*. Tan solo parece estar claro su origen siríaco y su significado: naturaleza humana.

El *labut* y el *nasut* en la literatura Cristiana

El pensador al-Baqillani, en su obra *Tambid*, (Cairo 1366/1947)³⁶⁵ menciona a los cristianos, quienes afirman que la unión entre la Palabra y el *nasut* es una mezcla (*ikhtilat wa-‘mtizadj*) como la que se produce al juntar el agua con el vino (los Jacobitas) o con la leche (los Nestorianos). Algunos afirman que la significación de dicha unión que tiene como resultado el cuerpo, consiste en percibirlo como un templo (*baykal*) y un recipiente de vida (*mahall*). Para los cristianos, según al-Baqillani, el término Mesías contiene dos significados: *labut*, Dios (*ilab*) y *nasut*, hombre creado (*insan makhhluk*). Las oraciones de Cristo proceden

³⁶⁴ Arnaldez, R., “Lahut and Nasut”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2007- primer apartado: “Philological considerations”.

³⁶⁵ Abu Bakr Muhammad ibn al-tayyib al-Baqillani, erudito ashari que apoyó la doctrina que contemplaba la idea de que el milagro apolagético era una prueba de la profecía, era partidario de las doctrina no-creacionistas del Corán y afirmaba la existencia de la posibilidad de contemplar a Dios. Su obra *Tambid* es el primer ejemplo que tenemos de un manual completo de polémicas teológicas.

del hombre, mientras que sus milagros provienen de Dios. Sin embargo, tal y como dice el pensador musulmán, ¿No se podría decir lo mismo de Moisés? Puesto que sus milagros proceden de la divinidad con la exclusión de su humanidad (*min al-labut, dun al-nasut*).

Al-Djuwaini, en su obra *Kitab al-Shamil fi usul al-din*³⁶⁶ escribe, con respecto a las doctrinas cristianas concernientes a la unión (*ittihad*), que los cristianos denominan ‘unión’ a la manifestación de divinidad en la humanidad (*zabur al-labut ‘ala ‘l nasut*). Pero la forma en que ellos conciben esta manifestación les divide en tres grupos bien diferenciados entre ellos: Algunos afirman que un objeto ubicado frente a un cuerpo pulimentado aparece allí y puede ser visto sin necesidad de ser allí transferido o residente (*wa-lam yabullah*); es en este sentido en el que la divinidad aparece en la humanidad; un segundo grupo toma el ejemplo de la impresión de un sello en la cera; es el sello mismo el que aparece allí aunque no hay ninguna parte de el que permanezca en el lugar; el tercer grupo afirma que la manifestación de la divinidad en Cristo significa exactamente lo mismo que para los musulmanes la concepción de Dios sentado en su trono, todos ellos de acuerdo en que el contacto, en este caso, es imposible. Además, ellos expresan la unión con la imagen como el acto de vestirse (*tadarru*), como si creyesen que no solo es posible sino verdadero el hecho de que la divinidad haya tomado el cuerpo de Cristo como su ropaje exterior (*dir*).³⁶⁷

De este modo, sería razonable suponer que los términos *labut* y *nasut* fueron préstamos lingüísticos de los cristianos que escribieron en árabe utilizando fuentes siríacas y originales, particularmente los nestorianos quienes tenían, tal y como atestigua al-Tawhidi, relaciones estrechas con los pensadores musulmanes, especialmente en Bagdad. Es concebible que el problema de la unión de la divinidad y la humanidad en Cristo ha sido capaz de despertar el interés de los místicos del Islam, que se vieron enfrentados con un problema análogo, *mutatis mutandis*.

En esta materia, las ideas del supuesto de una prenda de vestir, de la morada y del templo están presentes en los escritos de San Juan y de San Pablo, y estas imágenes no solo fueron aplicadas a la figura de Cristo sino también a la de los santos, en quienes se dice que residía Dios, Cristo y el Espíritu Santo.

La lengua árabe contiene el término *haykal* cuya significación, según los lexicógrafos, es la de un adjetivo con sentido de ‘corpulencia’, ‘amplitud’, ‘alto o largo’. Estas cualidades se aplican a animales y plantas. Un edificio es denominado *haykal* cuando

³⁶⁶ Al-Haramain al-Djuwaini, *Kitab al-Shamil fi usul al-din*, Alejandría: Al-Nashar, 1969, 582.

³⁶⁷ Corbin, H., *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Vol.III Les fideles d'amour: shi'isme et soufisme*, Paris: Gallimard, 1991, 258. Apartado en el que habla de al-Simnani (m. 736/1336); Arnaldez, “Lahut and Nasut”.

se levanta como un caballo en sus cascos; Ibn Mansur nos informa de que el *haykal*, entre los cristianos es el templo (*bayt*) donde reside una deidad a semejanza de María (*fibi sanam 'ala kbalkat Maryam*) o incluso, donde reside la efigie de Jesús o de María. Ibn Mansur afirma que también se le otorga este nombre a algunos conventos cristianos. Por tanto, parece indiscutible que el origen del significado del término *haykal* utilizado para referirse al lugar donde reside el *labut* es claramente cristiano.

En lo que concierne a la imagen de los ropajes, en la literatura cristiana, posee dos significados: la naturaleza divina adopta la forma de un hombre terrestre y nosotros, la forma del hombre celestial.³⁶⁸ En lo que respecta a la Palabra, ésta portaba una vestidura de polvo y lo atraía hacia su propia naturaleza divina. Pero, lo que está en juego aquí es la doctrina melquita de Dios hecho cuerpo (en árabe *ilah mutadjassid*), es decir, naturaleza humana. Según los nestorianos, la naturaleza divina del mundo porta una naturaleza humana integral y subsiste como tal en la unión, siendo esta unión la de dos voluntades convergentes en un protocolo de unión. En la obra *El Libro de Heráclides de Damasco* se desarrolla la imagen del templo. El templo es pasivo (*παυητός ὁ ναός*) pero no lo es Dios que le da vida. Expresando lo mismo, Ibn al-Djawzi afirma que los cristianos sostienen que Cristo está constituido por dos substancias; una de ellas eterna y la otra creada. Por ello, tenía necesidad de alimentarse y fue crucificado; todo esto debido a su humanidad. (*fu'ila hadha bi'l nasut*). Pero, como musulmán que es, Ibn al-Djawzi se pregunta ¿Por qué el elemento divino que también poseía no fue capaz de derrocar a su naturaleza humana?

El término *labut* es utilizado por los cristianos árabo-parlantes. En la *Historia de los doce patriarcas de la Iglesia de Alejandría*, Severo, obispo de al-Ashmunayn (hacia finales del siglo X) citando una carta de San Cirilo a Nestorio (*Patrologie orientalis*, i, 434) informa de que Cristo “murió en la cruz en cuerpo, pero que él permanece vivo por la fuerza que le otorga su divinidad” (*hay bi-kuwwat labutibi*).

Labut y Nasut en el pensamiento de al-Hallaj.

Según L. Massignon, al-Hallaj tomó del léxico de los teólogos imamíes más extremistas los términos *labut* and *nasut*³⁶⁹ pero modificando profundamente su significado. Al-Hallaj afirma la imposibilidad de que él haya tomado prestados estos términos del mundo cristiano, ya que, tanto para él, como para los *ghulat*, *nasut*, *nur sha'sha'ani* (la luz

³⁶⁸ Afraates, *Demostración*, vi, 18, P.S., i Textos extraídos del artículo de Arnaldez, “Lahut and Nasut”.

³⁶⁹ Massignon, L., *La passion d'Al Hosayn-ibn Mansour al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam*, Volumen 2, París: Gallimard, 2010, 51.

resplandeciente) y *amr* (el mando, la orden) son sinónimos, cosa que no es para nada cristiana. No obstante, este argumento no se sostiene porque la pregunta es acerca del origen de los términos y no de su significado; si incluso al-Hallaj modificó el significado de las expresiones que tomó prestadas de los Imamíes, ¿ por qué no pudo haber acomodado a su propio pensamiento algunos términos que hubiese tomado prestado de los cristianos? ‘Afifi, en su libro *al-Tasawwuf: al-thawra al-rubūyya fī l’Islam*, ha sostenido la tesis del posible origen cristiano. Pero ¿ a qué tipo de cristianos nos referimos? Si hablamos de los nestorianos, parece ser, incluso yendo más allá de las palabras, se detectan similitudes en ideas fundamentales, permitiendo el hecho de que en al-Hallaj no hay cristología cristiana.

De hecho, el *nasut* de al-Hallaj podría considerarse como el equivalente del protocolo de unión en el que la voluntad de Dios y la del hombre están unidas. Tanto el *nasut* como el *amr* son, de hecho, los lugares donde la voluntad del que dirige y del que obedece están unidos. Como en el nestorianismo no hay una confusión entre la esencia divina y la sustancia humana.³⁷⁰ Para señalar esta distinción irreductible de las dos naturalezas, al-Hallaj emplea los términos: *labutiyya* y *nasutiyya*. De este modo leemos: “ Mi observancia de lo que es propiamente tuyo difiere de tu observancia de lo que es propiamente mío; de hecho, tu observancia de lo que es propiamente mío es la divinidad (*labutiyya*) y mi observancia de lo que es propiamente tuyo es la humanidad (*nasutiyya*), e incluso mientras mi humanidad está perdida en tu divinidad (*fī labutiyyatika*) sin por ello estar confundida con ella, a un mismo tiempo, tu divinidad toma posesión de mi humanidad sin tener ningún contacto con ella”.³⁷¹ “ El que supone que la *labutiyya* se mezcla con la humanidad (*bashariyya*), o que la *bashariyya* se mezcla con la deidad (*ulubiyya*) es un infiel”. Los sinónimos *ulubiyya-labutiyya* y *bashariyya-nasutiyya* nos permite una comprensión más exacta del significado de estos dos términos contruidos desde la base de *labut* y *nasut*.

Si, como para los nestorianos no existe una mezcla de las dos naturalezas, por el contrario, cuando al-Hallaj utiliza la imagen de la vestimenta, quiere decir que “mi temporalidad subyace a las vestiduras de tu Eternidad” (*badathi tabt mulabis kidamika*); “El todo de Tu Todo es un ropaje vestido por mi significación interior”³⁷² (*wa kullu kullika malbus bi-ma’nati*). El acto de vestir el Todo (*labs*), que Massignon explica a través del

³⁷⁰ Consultar: ‘Afifi, A., *Al-tasawwuf: al-thawra al-rubūyya fī l’Islam*, Alejandría: Al-Nashar, 1963, 82-3; Gardet, L., *Dieu et la destinée de l’homme, Les Grands Problèmes De La Théologie Musulmane*, Études Musulmanes vol. 9, París: J.Vrin, 1966.

³⁷¹ *Akḥbar al-Hallaj*, no 1.

³⁷² Al-Hallaj, *Diman*, 7, v. 5.

divinomorfismo del hombre santificado, resulta en el todo del hombre conteniendo el Todo de Dios del que él se viste.³⁷³

Finalmente, también encontramos en al-Hallaj la imagen del *haykal* que se corresponde con la forma corpórea. Al-Hallaj afirma que el *haykal* permanece en la tierra, putrefacto. Por lo que no se trata de la simple cuestión de la morada divina en su interior sino que él tiene que ser transfigurado. Al-Hallaj pidió que la Ka'ba se destruyese para poder ser reconstruida con sabiduría. La Ka'ba que hay que destruir es el 'templo del cuerpo humano', el *haykal* cuya transfiguración tiene que ser acelerada.³⁷⁴ "En cuanto a mi, Él no se oculta a sí mismo de mi ni por un solo instante, hasta que mi humanidad se pierde en su divinidad y mi cuerpo desaparece en las luces de su Esencia".³⁷⁵ La *nasutiyya* debe, por tanto y en la medida en que es puramente humana, ser asumida por el *nasut*, el aspecto de Dios en que la la unión se realiza.

El origen de la idea de *nasut* concebida por al-Hallaj debe buscarse en la palabra que, en la eternidad antes de toda creación, Dios dirige al hombre. La Palabra en la que está contenido el Corán increado. Ligada a esta idea de una conversación pre-eterna entre Dios y el hombre aparece la dialéctica de al-Hallaj del Yo, Tú y Él, que subyace en la relación entre el *labut* y el *nasut*, *labutiyya* y *nasutiyya*.

El *labut* y el *nasut* en el pensamiento de Ibn 'Arabi

Para Ibn 'Arabi, el *labut* es el aspecto divino presente en el profeta y en los santos mientras que el *nasut* se correspondería con el aspecto humano. En un poema referente al conocimiento de Jesús³⁷⁶ Así leemos: " Su *labut* , que estaba en el mundo de lo Invisible, fue su unión (con Dios: *sibr*), fue un espíritu en cuya imagen (*rub mumaththal*) Dios hizo que el secreto tomara forma" El término *sibr* (relaciones femeninas) indica, de acuerdo con 'Uthman Yahya, que no se refiere a la paternidad sino al resultado de una elección divina. El espíritu es dador de vida, a través de él Jesús trajo la vida a los muertos. Además, hablando en términos generales, el *labut* es la vida insuflada en las cosas y, el recipiente al que el espíritu dota de vida se le denomina *nasut*.³⁷⁷ Ibn 'Arabi no hace un uso sistemático de estos dos términos. En su teoría existen equivalentes en su teoría de las relaciones entre

³⁷³ Massignon, *La passion*, 356.

³⁷⁴ Massignon, *La passion* , 68.

³⁷⁵ *Akhbar*, 10

³⁷⁶ Muhyi-d-din Ibn 'Arabi, *al-Futubat al-Makkiya*, ed. 'Uthman Yahya, iii, 41, pp. 88-9.

³⁷⁷ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 110.

los dos dominios del Reino (*Mulk*) y de la Monarquía (*malakut*), entre la Luz de Muhammad (*Nur Muhammad*) y el Árbol muhammadí, que es el árbol humano universal.³⁷⁸

El *lahut* y el *nasut* en el pensamiento chií.

Según la concepción imamí existen diferentes planos del universo³⁷⁹: *lahut*, *djabarut*, *malakut*, *nasut*. *Lahut* es el mundo de los secretos (*'alam al-asrar*) y de lo No Revelado. Las relaciones místicas que se establecen entre el *lahut* y el *nasut* expresan los diferentes aspectos de la concepción teofánica del Imam. Al- Tahanawi, en un artículo acerca del *lahut* hace referencia a los textos persas. Es en el pensamiento iranio donde estos dos términos alcanzan su más amplia recepción. Si se puede establecer algún tipo de comparación con las doctrinas cristológicas del cristianismo, particularmente considerando la imagen de la vestimenta, es preciso señalar que estos dos términos serían, en lo sucesivo, perfectamente integrados en la imamología chií.³⁸⁰

³⁷⁸ Deladrière. R., *Ibn 'Arabi: Le Profession de Foi*. París: Éditions Orientales, 1978, 62-67.

³⁷⁹ Corbin, H., *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Vol. I *Le shi'ism duodécimain*. París: Gallimard, 1971, 35-50.

³⁸⁰ Corbin, *En Islam Iranien*, 174-75; Arnaldez, "Lahut and Nasut".

4
APROXIMACIÓN COMPARATIVA

HERMENÉUTICA DEL TEXTO SAGRADO

El mundo hebreo y judío se ha caracterizado por una actividad constante de exégesis de las Escrituras³⁸¹ consideradas sagradas para la comunidad. La inadecuación de la utilización del término ‘Biblia’ para escritos anteriores al siglo II a.C. (ya que ello implicaría la culminación de las Escrituras judías y su compilación en una colección aceptada por consenso general) nos obliga a emplear otros términos más ajustados y atestiguados en las fuentes antiguas: “Lo que se lee” (Neh 8,8); “Según está escrito” (1QS [Regla de la Comunidad] 5.17;8.14; 4QFlor [Los últimos días: un comentario sobre versículos seleccionados] 1.2, 12,15,16; 4QCatena A [Los últimos días: una interpretación de versículos seleccionados] frags. 5-6, lín. 11; frag. 7, lín. 3; frags. 10-11, lín.1); “Lo que está escrito” (11QMelq [La venida de Melquisedec] 2.19); “Los escritos sagrados” (M. Yad. 4,6; véase también 1 Clemente 53.1; 2 Tim 3,15; Rom 1,2); “Los libros” (Dan 9,2) o “el libro” (1QS 7.2); “Los libros sagrados” (1 Mac 12,9; Alejandro Polihistor según Eusebio, *Praeparatio Evangelica* 9.24).³⁸²

Podemos afirmar, no obstante, gracias a testimonios textuales que datan del periodo comprendido entre el año 200 a.C. y el 100 d.C. que existía un consenso más o menos generalizado entre el judaísmo a la hora de considerar ciertos libros como Escrituras pero aún así no se podía hablar de un ‘canon’³⁸³ establecido ni oficialmente aceptado como autorizado. La comunidad de Qumrán es un buen ejemplo de ello, pues entre los manuscritos hallados en las cuevas de Khirbet Qumrán se han encontrado varias copias de libros sobre cuya autoridad había un acuerdo bastante extendido en el judaísmo del Segundo Templo y otros que no gozaban necesariamente de la misma estima en sectores

³⁸¹ Utilizo el termino ‘Escritura’ para referirme a un texto, cuyo origen se creía antiguo, revelado por Dios y que, por tanto, gozaba de cierta autoridad. Hay que establecer una distinción, no obstante, entre Escrituras y otro tipo de textos considerados también inspirados. Un ejemplo de ello se contempla en el *Comentario (Pesher) de Habacuc* (1QPHab) en Qumrán. Al pasaje de Hab 2,1-2 le sigue una interpretación elaborada por la comunidad de Qumrán; esta interpretación, que se consideraba inspirada y que, por su origen divino, gozaba de cierta autoridad se situaba, sin embargo, en un nivel inferior respecto de la profecía revelada más antigua, la cual era la única que legítimamente podía ser considerada como Escritura.

³⁸² Flint, P.W. y VanderKam, J.C., *El significado de los Rollos del Mar Muerto: Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo*. Madrid: Trotta, 2010, 171.

³⁸³ Para información detallada sobre los problemas que acarrea el uso de este término consultar: Vanderkam, J. y Flint, P., *El significado de los Rollos del Mar Muerto: Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo*. Madrid: Trotta, 167-8; Trebelle, J., “Origins of Tripartite Old Testament Canon” en McDonald, L.M. y Sanders, J.A. (eds.), *The Canon Debate: The Origins and Formation of the Bible*. Peabody, MA: Hendrickson, 2002, 128-145; Ulrich, E., “Canon”, en Schiffman, L.H. y VanderKam, J.C. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.) Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 2000, I 117-120; Eybers, I.H., “Some Light on the Canon of the Qumran Sect”, en Leiman, S. (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*. Nueva York: KTAV, 1974, 23-26; Sanders, J.A., “The Scrolls and the Canonical Process”, en Flint, P. y VanderKam, J. (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (2 vols.) Leiden: Brill, 1998-1999, II 1-23.

ajenos a la comunidad de Qumrán pero que se consideraban vertebradores del sistema ideológico de la misma.³⁸⁴ Los textos que se han encontrado en los rollos del Mar Muerto (tanto bíblicos [222] como Apócrifos o Pseudoepígrafos y otras obras³⁸⁵ que no pertenecen a las anteriores categorías y cuya naturaleza [sectaria o no-sectaria]³⁸⁶ ha sido objeto de debate) pertenecen a varias categorías literarias diferentes y demuestran una intencionalidad por parte de la comunidad a la hora de seleccionar las obras que consideraban autorizadas para la ideología interna de la secta. Citando a Devorah Dimant:

La colección de Qumrán no sólo resulta singular en el uso que hace de un abanico bien definido de géneros y estilos, sino que también es llamativa por su exclusión: no se encuentran en ella las obras judías griegas (como la *Sabiduría de Salomón*), ni, en este sentido, obras como los Salmos de Salomón. Tampoco queda resto alguno del pro-asmoneo 1Macabeos, o del Libro de Judit. No ha aparecido en Qumrán ningún precursor de la literatura tannaítica posterior, ni del Nuevo Testamento. Uno no

³⁸⁴ Ester es el único libro de la Biblia hebrea tradicional que no está representado entre los manuscritos de Qumrán, Masada y otros lugares cercanos al Mar Muerto. No se sabe con certeza el motivo de esta ausencia pero se manejan varias hipótesis; una de ellas es la brevedad que caracteriza al libro (diez capítulos) o el hecho de que no se haya conservado, otra es de naturaleza teológica: Esther introduce una nueva fiesta en el calendario judío llamada *Purim* (Est 9, 20-32) que no se contempla en los textos relativos a calendarios en Qumrán. Ello es indicador de un rechazo manifiesto por parte de la comunidad hacia ese libro, posiblemente porque el personaje bíblico de Ester contrajo matrimonio con un rey gentil. Entre aquellas obras judías no bíblicas que eran conocidas previamente antes del descubrimiento de los rollos del Mar Muerto, destaca la presencia de *1 Enoc* del libro de *Jubileos* y de material relacionado con los *Testamentos de los doce patriarcas*; la importancia de estas obras es evidente debido a la gran cantidad de copias halladas en Qumrán. Para una información más precisa y detallada sobre este tema consultar: Abegg, Flint y Ulrich, *The Dead Sea Scrolls Bible*; Dimant, “Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran”; VanderKam, J., “The Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran”, en J. Charlesworth *et al.*, (eds.), en *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Waco TX: Baylor University Press, 2006 469-91; Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids, MI: Eedermans / Leiden: Brill, 1999, 51-78; Cross, *The Ancient Library at Qumran*; Vanderkam y Flint, *El significado de los Rollos del Mar Muerto*, 194-215.

³⁸⁵ VanderKam y Flint realizan un inventario de los textos ‘no bíblicos’ en siete epígrafes: textos legales (que se dividen entre obras de leyes como: *Paráfrasis del Pentateuco*, *Rollo del Templo* [11Q19], *Carta Haláquica* [4QMMT]) y las reglas *Documento de Damasco*, *Regla de la Comunidad*, *Regla de la Congregación*, *Regla de las Bendiciones*, *Regla de la Guerra*; interpretación (comentario de textos de autoridad como los comentarios continuos de una sola obra o *pesharim*; comentarios temáticos de pasajes determinados como 4Q174 [Florilegio], 4Q177, 11Q13 [Melquisedec]; paráfrasis de las Escrituras como el *Génesis Apócrifo* y otras paráfrasis centradas sobre personajes bíblicos como Job, Judá, Leví, Neftalí, Raquel, Moisés etc; calendarios (oraciones litúrgicas, almanaques, turnos sacerdotales); textos poéticos (*Hodayot*, Salmos extracanonicos); textos sapienciales; textos escatológicos (*La Nueva Jerusalén*, *Apocalipsis Mesianico*) y documentos como el famoso y enigmático *Rollo del Cobre*. Consultar: Vanderkam y Flint, *El significado de los Rollos del Mar Muerto*, 248.

³⁸⁶ Existe una tendencia a catalogar los textos no-bíblicos de Qumrán como sectarios. Esta distinción es bastante básica y discutida puesto que el término ‘sectario’ aplicado a un texto de Qumrán implica que el contenido del mismo es distintivo de la comunidad de Qumrán, siendo todos los textos que no se incluyen en este apartado como pertenecientes a otros grupos que sostenían ideas compartidas por la mayoría de judíos o por grupos distintos del qumranita. Es muy difícil poder establecer una clara demarcación entre sectario y no-sectario. Para más información consultar: Dimant, D., “Qumran Sectarian Literature”, en Stone, M. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo Josephus*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2.2. Fortress: Philadelphia, 1984, 483-548; Collins, J.J., “Sectarian Consciousness in the Dead Sea Scrolls” en LiDonnici, L. y Lieber, A. (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Journal for the Study of Judaism: Supplement Series 119. Leiden: Brill, 2007, 177-192.

puede, por lo tanto, obviar la conclusión de que la colección tenía una intención y de que no se trata de un compendio aleatorio de obras dispares.³⁸⁷

Los comienzos de la exégesis bíblica se retrotraen al periodo en que una parte de los libros recogidos posteriormente en el canon bíblico no existía todavía. La primera mención explícita de exégesis bíblica la encontramos en el libro de Esdras (6:10) donde se utiliza el verbo hebreo *darash* (estudiar, buscar, investigar), del que derivará el sustantivo *midrash* (término original que designa la labor exegética de la Escritura). En un primer momento esta actividad exegética parecería limitarse al Pentateuco ya que sería considerado como núcleo autorizado de las sagradas Escrituras.³⁸⁸

Las variantes exegéticas del *midrash* son: la *halakhá* o interpretación normativa, la *haggadá* o interpretación alegórico-narrativa. En Qumran encontramos el *pésber* o interpretación visionaria. Esta última tiene su origen en la comunidad de Qumrán y lo más destacable de este tipo particular de exégesis es el hecho de que la comunidad consideraba que en el texto sagrado estaba encerrado un significado misterioso, revelado únicamente al Maestro de Justicia y a los miembros que conformaban la comunidad de los últimos tiempos y objeto de la profecía bíblica.

³⁸⁷ “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance” en Dimant, D. y Schiffman, L.H. (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 16, Leiden: Brill, , 1995, 32-33.

³⁸⁸ Vanderkam y Flint, *El significado de los Rollos del Mar Muerto*, 249.

INTRODUCCIÓN

Que la comunidad de Qumrán tenía como eje vertebrador la labor de entender y aprehender las escrituras queda reflejado en dos pasajes de la *Regla de la Comunidad* (1QS 6:6-8 y 1QS 1:1-3). No solo la Ley y los profetas eran objeto de estudio sino que sus preocupaciones exegéticas se extendían a otras materias y campos. La interpretación tipo *pesher*³⁹⁰ no era la única empleada por la comunidad sino que cada tipo de texto, dependiendo de su naturaleza, exigía unas herramientas determinadas para su plena comprensión. Pero la Escritura no solo se contemplaba como objeto de exégesis sino también como fuente de aprendizaje.

Esta es la razón por la que muchos de los textos, que hoy en día se ha certificado que son creación propia de la secta, presentan rasgos característicos del lenguaje bíblico. Este interés en el conocimiento exhaustivo del texto sagrado (tanto en lo que respecta a contenido como a forma) se enmarca dentro de la creencia de que la Escritura, en su totalidad, constituía un enunciado unificado de la voluntad de Dios y de su plan para con la humanidad. Con el cese de la profecía, la idea de que la palabra de Dios permanece para siempre y no se agota en la circunstancia contingente de los tiempos del profeta³⁹¹ se ve reflejada en la labor exegética, que se convierte en el único modo de acceder a la revelación

³⁸⁹ Para información más detallada sobre la labor exegética en Qumrán consultar: Fishbane, “Use, Authority and Interpretation”; Bernstein, “Pentateuchal Interpretation”; Vermes, “Bible Interpretation at Qumran; Schiffman, L.H. y VanderKam, J. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols., New York/Oxford: Oxford University Press, , 2000; especialmente Bernstein, M., “Interpretation of Scriptures”, I, 376-383.

³⁹⁰ Interpretación profética, término que aparece en las fórmulas con que los autores introducen la exégesis de textos de la Escritura. Se citaba un pasaje de la Escritura y, a continuación, se insertaba una fórmula que usa el término *pesher* para introducir un comentario o interpretación que aplica el contenido y los personajes del pasaje de la Escritura a las personas o circunstancias presentes. Al leer los textos, la comunidad de Qumrán creía que lo que detallaban hacía plena alusión al momento presente. Un ejemplo de ellos lo encontramos en el *Comentario de Habacuc* (1QpHab 7:1-5) donde, cuando se dice que Dios ordenó a Habacuc escribir todo lo que aconteciera a la generación venidera “para que uno pueda leerlo fácilmente” la comunidad lo interpreta como referido a la persona del Maestro de Justicia a quien Dios hizo conocedor de todas las revelaciones de sus antecesores, los profetas. Consultar: Horgan, *Pesharim*; Brownlee, W., *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran*. Journal of Biblical Literature Monographs Series, 11 Philadelphia: Society of Biblical Literature, , 1959; Brownlee, W., *The Midrash Pesher of Habakkuk*. Society of Biblical Literature Monograph Series, 24. Missoula MT: Scholars Press, 1979.

³⁹¹ Para información más detallada sobre la continuación de la ‘autoridad o actividad profética’ en el Judaísmo del Segundo Templo consultar: Grabbe, L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*. Valley Forge PA: Trinity University Press International, 1995; Jassen, P.A., *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, STDJ 68; Leiden: Brill, 2007.

divina.³⁹² De este modo, el exegeta pasa a reemplazar a la figura del profeta como un ejemplo de un proceso progresivo de ocultamiento de Dios a ojos de los hombres.

Si bien en la imagen bíblica de los tiempos patriarcales el contacto con Dios era directo y total y en la era de la profecía en período monárquico la revelación tenía lugar en el momento presente en el periodo del Segundo Templo no se cree en la posibilidad de la existencia de un ‘profeta contemporáneo al mensaje’. El acto interpretativo de un texto revelado constituye una nueva revelación en sí misma. Por este motivo se crea la pseudoepigrafía, para recurrir a la autoridad de personajes inspirados que otorguen autoridad al texto. La comunidad de Qumrán es de sumo interés porque constituye una excepción ya que, a pesar de que recurre a textos proféticos, presenta a un personaje inspirado, el Maestro de Justicia, que es quien dará sentido a todas estas revelaciones anteriores.

La comunidad de Qumrán era la que se consideraba poseedora de la interpretación correcta de la Ley (1QS 5:8-10), el *Documento de Damasco* nos presenta al ‘Intérprete de la Ley’ (6:7), que se identifica con el ‘cetro’ de Nm 21,18 y que podría responder a la identidad del Maestro de Justicia.³⁹³ Éste se habría distinguido especialmente por su capacidad de interpretar la Torá liderando, por tanto, una comunidad esencialmente hermenéutica cuyo objetivo consistía en la adopción de una ortopraxis adecuada en aras a prepararse para el combate final escatológico que consideraban inminente. La comunidad diferenciaba entre los aspectos revelados de la Ley (aquellos accesibles a cualquier ser humano sin necesidad de capacitación sobrehumana) y los aspectos ocultos³⁹⁴ (aquellos que se derivaban de un conocimiento especial, divinamente otorgado). Como he dicho anteriormente, este ocultamiento progresivo de Dios provoca que la revelación también sufra una encriptación y es, precisamente este conocimiento secreto la llave para

³⁹² Consultar: Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, esp. la sección sobre “Mantological Exegesis”, Oxford: Oxford University Press, 1985; Najman, H., “Angels at Sinai: Exegesis, Theology, and Interpretative Authority”, *Dead Sea Discoveries* 7 (2000), 313-33; Schniedewind, W., *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 197, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995; Thomas, S., *The “Mysteries” of Qumran: Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009.

³⁹⁴ Es este conocimiento especial o esotérico el principio que estructura la vida interna de la comunidad. En 1QS 6:13-19 se dice que el neófito debe superar unas pruebas determinadas en las que se comprueba qué grado de conocimiento alcanza. La comunidad se vertebraba según una jerarquía basada en la profundidad de conocimiento esotérico de que disponía cada miembro. De este modo, el esoterismo en la comunidad de Qumrán operaba en dos niveles: de fuera a dentro (lo que se denomina ‘secretismo’ y que impedía a los no-miembros adquirir los conocimientos relativos a los aspectos revelados de la Ley) y, por otro lado, desde dentro (parecía haber un grupo de sacerdotes o *maskilim* que disponían de un grado de conocimiento de los misterios que implicaba una práctica ritual). Parece ser, además, que esta demarcación dentro del grupo se reflejaba en el hecho de que en Qumrán se han encontrado materiales codificados según diferentes tipos de encriptación. Consultar: Thomas, *The “Mysteries” of Qumran*, 51.

descodificar el mensaje revelatorio. En Qumrán, ese sentimiento de ‘revelación continuada’ se reflejará, por tanto, en una relación estrecha y bilateral entre escritura e interpretación; relación que adquirirá la forma de exégesis legal de la Torá, de comentarios (*pesbarim*) de los libros proféticos y cristalizará en el rol que desempeñará el Maestro de Justicia y en la importancia de textos como *Jubileos* y el *Rollo del Templo*.

CONOCIMIENTO Y MISTERIO EN QUMRÁN

No solo ha cambiado el modo de acceso a la revelación divina sino también el contenido de la misma. Ya no solo consiste en conocer la voluntad de Dios en un momento determinado de la historia sino más bien de aprehender el orden del cosmos y la relación de Dios con toda su creación. Se trata de acceder al conocimiento de Dios a través de su plan para con la creación. Ahí entra en juego el rol del ‘misterio’ y el lenguaje místico que caracterizará tanto a la literatura apocalíptica como a la sapiencial³⁹⁵ del judaísmo del Segundo Templo y, obviamente, a la literatura qumránica. Será ahí donde encontremos un uso muy revelador de este lenguaje debido al marcado tinte escatológico de la comunidad, que creía estar viviendo los últimos tiempos.

El lenguaje místico aparece ya con anterioridad a Qumrán³⁹⁶; el término *sod*³⁹⁷ (asamblea, consejo), que aparece en textos ‘bíblicos’ experimentará un desarrollo semántico

³⁹⁵ En el período del Segundo Templo la sabiduría adquiere un cariz más escatológico y se funde con ideas procedentes de Babilonia, Persia y del Próximo Oriente Antiguo. El clímax de este desarrollo tuvo como resultado un cambio en la percepción de la base epistemológica del conocimiento, una reorientación hacia la revelación divina como la piedra angular de la sabiduría auténtica. Consultar: Adams, S., *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions*, JSJSup 125; Leiden: Brill, 2008, especialmente el resumen que figura en las páginas 273-77; Collins, J.J., “Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls”, *DSD* 4 (1997), 265-81.

³⁹⁶ Los términos *sod* y *raʿ* aparecen en textos ‘bíblicos’; En la Biblia Hebrea el término *sod* tiene una gran variedad de connotaciones; puede hacer referencia a tribus o clanes (Gen 49,6); a una ‘reunión de jóvenes’ (Jer 6,11); a un ‘grupo de amigos’ (Jb 19,19) o a un ‘consejo de fieles’ (Sal 111,1). También aparece relacionado con ‘el consejo de Yahvéh’ (Sal 89,8[7]; 1 Re 22,19-22; Jer 23,18-22; Am 3,7; Jb 15,8). El término *raʿ* tan solo aparece en el libro de Daniel (2,18, 19, 27, 28, 29, 30, 47; 4,6) y en *Sirácida* (8,18; 12,2). En Isaías figura en parte del llamado *Apocalipsis de Isaías* (24,16). Para más información sobre el término *sod* consultar: Clifford, R., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1972; Gordon, M., “From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel” en McKay, H. y Clines, D. (eds.), *Of Prophets’ Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R. Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, JSOTSup 162; Sheffield: JSOT Press, 1993, 63-79; Nissinen, M., “Prophets and the Divine Council” en Hübner, U. y Knauf, E.A. (eds.), *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnári für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186; Friburgo: Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 4-19; Thomas, *The “Mysteries” of Qumran*, 83-86.

³⁹⁷ Durante el periodo post-exílico, el término *sod* se refiere casi únicamente a la comunidad litúrgica asociada al Templo de Jerusalén (Sal 111,1; 55,15[14]). En el periodo del Segundo Templo sufre un desarrollo considerable: los miembros de la comunidad cultural promulgan ritualmente en el servicio del Templo la liturgia terrenal que refleja o participa de alguna manera en la actividad celeste. El derecho de acceder a la asamblea celeste, que ostentaba en exclusiva el personaje del profeta, se ha transferido ahora a la entera comunidad de adoradores. Consultar: Schniedewind, W., *The Word of God*, 174-88; Lenzi, A., *Secrecy and The*

interno que atravesará diversas fases progresivas de ‘esoterización’ cuya culminación obtendrá como resultado la acepción de ‘asamblea divina’. El plan divino que se gesta y se presenta en esta asamblea celeste viene expresado por el término de origen persa *raṣ*. Éste, por tanto, podría entenderse como resultado de esa evolución del término *sod*, y habría servido para operar este cambio de una profecía óptica a una profecía de carácter más epistemológico.³⁹⁸

El término *raṣ* aparece en texto pre-qumranitas³⁹⁹ (unas 120 veces en 28 composiciones no ‘bíblicas’), pero es en los manuscritos del Mar Muerto donde aparece con una frecuencia bastante considerable.⁴⁰⁰ En ellos se usa, frecuentemente, como constructo, cosa que indica no solo un desarrollo formal del término sino también semántico. Igualmente, *raṣ* se suele acompañar en Qumrán a verbos de revelación, de adquisición de conocimiento, de comprensión y de ocultamiento.⁴⁰¹ Los misterios de

Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel. State Archives of Assyria Studies 19. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008, 236; Thomas, *The “Mysteries” of Qumran*, 131-33.

³⁹⁸ Trebolle Barrera, J., “Códigos y cánones. Literatura legal e historiográfica en el antiguo Oriente y en la Biblia”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 4 (2010), 241-251

³⁹⁹ Se observa en Isaías 24,16 B o *Apocalipsis de Isaías* (capítulos 24-27). En la Septuaginta no aparece el versículo en el que se emplea el término *raṣ*, cosa que nos induce a pensar que puede tratarse de una añadidura posterior en la tradición isaiana que la Septuaginta desconocía. Lo importante es que la comunidad de Qumrán interpreta ese pasaje a la luz del término *raṣ* y considera que la visión que tiene Isaías no solo le hace partícipe de la dimensión horizontal de la historia terrenal sino también de la celeste (gran rollo de Isaías 1QIsaías A y 4Q56). Son llamativos los rasgos análogos que presenta este pasaje de Isaías con 1Enoc 19,1-2; 18,14. Tanto en el *Libro de los Vigilantes* como en el Libro de Daniel el término *raṣ* aparece como la revelación autorizada frente a la revelación no autorizada. Frente a los misterios revelados por los Vigilantes y a los métodos adivinatorios babilonios se alzan los misterios divinos. El episodio de Daniel y los sueños de Nabucodonosor refleja las dos vertientes del misterio de Dios: por un lado la actitud pasiva de recepción de la visión y, por otro lado, la actitud activa de interpretación de esa visión. Por último, la literatura aramea que se ha encontrado en Qumrán también atestigua el uso del término *raṣ* y lo relaciona con la transmisión de conocimientos en tiempos antediluvianos y patriarcales. (*Visiones de Amram* [4Q545 4 16; 4Q546 12 4]; 4QInstrucción; *Génesis Apócrifo* [1Q20]; el texto del ‘elegido de Dios’ [4Q534 1 i 7-8; 4Q536 2 i+3 9 ,12], el *Libro de los Gigantes* [posiblemente 1Q23], el nacimiento de Noé [4Q204 5 ii 26]). Sobre la literatura aramea de Qumrán consultar: Dimant, D., “Noah in Early Jewish Literature” en Stone, M.E. y Bergren, T.A. (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998, 123-50; Stone, M., “Enoch, Aramaic Levi, and Sectarian Origins”, *Journal for the Study of Judaism* 19 (1988), 159-70; “Levi Aramaic” en VanderKam, y Schiffman (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1, 486-88; Existen aproximadamente 129 manuscritos arameos procedentes de Qumrán, 87 de los cuales se han conservado en un estado que posibilita su estudio.

⁴⁰⁰ 4QInstrucción; *Misterios* (1Q27; 4Q299-300); *Cánticos del Sacrificio Sabático* (4Q401-407; 11Q17; Mas1k) y en otros textos sectarios como la *Regla de la Comunidad*, el *Rollo de la Guerra*, *Hodayot*, etc.

⁴⁰¹ Entre estos constructos con *raṣ* destacamos: *raṣ pele’* o misterio de la maravilla, que estarían relacionados con los actos de favor de Dios a un sujeto o con los actos de Dios en la creación. En la época del Segundo Templo y al unirse el término *pele’* con *raṣ*, adquieren una coloratura escatológica. Los actos de salvación y de liberación de Dios para con su creación ya no solo han tenido lugar en el pasado sino que se extrapolan a momentos de esperanza futuros. Así lo vemos en (1QH^a 6:23; 1QH^a 19:3; cf. 1QS 11:17-22). A menudo *raṣ* y *pele’* aparecen como sinónimos; sobre todo cuando hacen referencia a un conocimiento especial alcanzado por la comunidad de los elegidos (1QH^a 7:32; 1QH^a 11:4). Podríamos afirmar que los “misterios de las maravillas de Dios” hacen referencia a lo que está sucediendo en el reino celestial (creación de un orden cósmico, recreación del espacio y del tiempo en el contexto del culto celestial). La comunidad terrenal necesita conocer todo esto para poder imitar o participar del culto angélico. *Pele’* se asocia a un contexto similar al templo, son los aspectos maravillosos de un enclave mítico del templo (4Q401 14 ii 6-8; 1QM 14:8;

conocimiento, que serán a los que más énfasis voy a dar ya que son los que se relacionan de forma más íntima con mi comparativa, tendrán connotaciones diferentes de las que tienen los misterios litúrgicos y los relativos al calendario. La afirmación de poseer un conocimiento especial es el sello del discurso esotérico en Qumrán. Para aludir a los misterios que se derivan de ese conocimiento oculto el término *ras* se acompaña de palabras como: *da'at* (conocimiento), *šakal* (comprensión), *hokmah* (sabiduría) y *mahšebet* (pensamiento). De todas estas relaciones la más interesante sea tal vez la que se establece con *da'at*.⁴⁰² La forma *da'at* en los rollos hace referencia a un conocimiento especial en el reino de la antropología, de la cosmología y de la soteriología. *Da'at* representa el conocimiento esotérico de la secta (1QS 4:2-8). En el *Tratado de los Dos Espíritus* se dice que el verdadero conocimiento otorgado por Dios debe ser guardado. En 1QH^a 17: 23-24 se dice que Dios le ha ocultado la verdad hasta que llegue el momento adecuado para que ésta le sea desvelada. Se trata del conocimiento esotérico en su doble vertiente: antropológica (existen personas que poseen conocimientos de transgresión y personas que tienen acceso al verdadero conocimiento divino) y teológica (incluso a los miembros del *Yaḥad* les está velada cierta información). En 1QH^a 16:5-9; 11-14 se afirma que el conocimiento de la comunidad de Qumrán es superior al del resto de los seres humanos pero que aún así es parcial hasta la llegada del día del descubrimiento de los planes ocultos de Dios. El pasaje 4Q403 1 ii 23-27, perteneciente al cántico VIII de los *Cánticos del Sacrificio Sabático* es muy oscuro; Elliot Wolfson ha presentado un tratamiento muy característico del tema del conocimiento en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* y en la literatura sectaria, especialmente en lo que respecta al tipo de ‘misticismo transformacional’ que él observa en estos textos. Wolfson sugiere que el término *da'at* debería entenderse como una designación técnica ‘onto-teosófica’ para la meditación contemplativa en el ‘conocimiento de Dios’ realizada por los sacerdotes del *Yaḥad* (a los que se refiere como *maškilîm*). Los ‘siete misterios de conocimiento’ que aparecen en el pasaje anteriormente citado, según Wolfson, harían

4Q403 1ii 27) Consultar: Thomas, S., *The “Mysteries” of Qumran*, 144-6; *raṣ niḥyeb* sería otro constructo que aparece con mucha frecuencia en Qumrán (4QInstrucción: [4Q415 6 4; 4Q416 2 i 5 (par 4Q417 2 i 10); 4Q416 2 ii 9; 14; 18; 21 (par 4Q418 9 8, 15; 4Q418 10 1,3); 4Q417 1 i 3, 6 ,8, 18, 21 (par 4Q418 43 2,4,6,14,16); 4Q417 Q ii 3; 4Q418 123 ii4; 4Q418 172 1; 4Q418 184, 2; 4Q423 4 1, 4 (par 1Q26 1 1,4)], en la *Regla de la Comunidad*: [1QS 11:3-4] y en *Misterios*: [1Q27 1 i 3 (par 4Q300 3 3,4)]. A pesar de los problemas de traducción se han propuesto varias alternativas entre las que destaca “el misterio que ha de ser”. Por medio del *raṣ niḥyeb* Dios da vida al cosmos, lo mantiene y lo gobierna. Por medio del *raṣ niḥyeb* el destinatario de la revelación logra entender la naturaleza del cosmos y de la creación, del curso de la historia. Consultar: Elgvin, T., “The Mystery to Come”; Goff, M., *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 50. Leiden: Brill, 2003; Thomas, *The “Mysteries” of Qumran*.

⁴⁰² Para un estudio detallado de los otros constructos con *ras* mencionados consultar: Thomas, 161-87.

referencia a las siete potencias que constituyen la sustancia del ‘conocimiento divino’.⁴⁰³ Wolfson afirma que en estas composiciones se refleja la similitud entre el conocimiento de la verdad divina y la contemplación de la Gloria de Dios alcanzada través de la recitación de los misterios divinos.⁴⁰⁴

Los manuscritos de Qumrán presentan varios tipos de discursos: profético, sapiencial y sacerdotal y en todos el término ‘misterio’ se hace presente. Estos tres tipos de discurso tienen su correspondencia en las tres vías por las cuales se puede acceder a la aprehensión de los misterios divinos. El que voy a trabajar más en mi comparativa es el sacerdotal ya que es el que está más íntimamente ligado al lenguaje místico. En Qumrán, incluso asuntos de capital importancia como la propia observancia de la Torá o el ritual sacerdotal se entendían en términos del verdadero y único conocimiento de la comunidad. El pensamiento apocalíptico en la comunidad del Mar Muerto integraba los aspectos de la tradición sapiencial ya existente y una teología basada en la alianza centrada en la Torá con una tradición de escribas sacerdotal. A pesar de que en el periodo del Segundo Templo las fronteras entre estos tres centros de intelectualidad se desdibujan y se mezclan las funciones proféticas con las sapienciales y sacerdotales, podemos distinguir entre dos tipos de misterios sacerdotales: por un lado los asuntos concernientes a los asuntos de calendario, festividades de culto, impureza ritual, expiación de los pecados y, por otro lado, al uso del lenguaje místico asociado a liturgia específica que conllevaba una unión con el mundo angélico y una participación en la liturgia celeste.

Hermenéutica chií y hermenéutica qumránica.

Tanto en el judaísmo como en el islam las realidades experimentadas por la comunidad de creyentes y contempladas en las Escrituras sagradas constituyen situaciones hermenéuticas que tienen como objetivo la comprensión última del sentido verdadero del Libro sagrado. En el islam chií, a este ‘sentido verdadero’ o sentido espiritual se le denomina *haqiqat* y es el objetivo del creyente. “Todo esto implica que aparte del sentido espiritual existe otro con el que se relaciona y con el que podría existir una escala que

⁴⁰³ Wolfson, E., “The Seven Mysteries of Knowledge: Qumran E/Sotericism Recovered” en Najman, H. y Newman, J.H. (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation: Essays in Honor of James L. Kugel*. Journal for the Study of Judaism: Supplement Series 83. Leiden: Brill, 2003, 173-213; Wolfson, E., “Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran”, *Jewish Quarterly Review* 85 (1994), 185-202. Para el término ‘misticismo transformacional’ consultar: Morray-Jones, C., “Transformational Mysticism”; Smelik, W., “On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism”, *Journal for the Study of Judaism* 26 (1995), 122-44.

⁴⁰⁴ Wolfson, E., “Seven Mysteries of Knowledge”, 208.

incluiría toda una pluralidad de aspectos espirituales. El fenómeno de las Escrituras sagradas ha generado estructuras análogas en el judaísmo y en islam pero, en la medida en que difieren del modo de acercamiento a ese ‘sentido verdadero’ las situaciones y las dificultades varían en una y otra parte”.⁴⁰⁵

El cese de la profecía en el islam tiene lugar con la aparición del ‘sello de los profetas’, Muhammad. Sin embargo, animado por el mismo sentimiento de que la palabra de Dios no abandona al ser humano, el islam chií concibe en la imamología no solo la continuación de la actividad profética sino la clave para descodificar el conocimiento oculto presente en el Corán y en todas las anteriores revelaciones. En el islam suní y especialmente en el chiismo, la hermenéutica coránica ha estado substanciada con la reflexión filosófica⁴⁰⁶. Una filosofía profética es esencialmente escatológica; al cese de la profecía le sigue el ciclo de la *walayat*⁴⁰⁷, que finalizará con la parusía del ‘Imam oculto’. Este Imam, epifanía del Décimo Ángel o Tercera Inteligencia no solo desvelará los misterios concernientes a todas las revelaciones anteriores sino que subsanará la caída que tuvo lugar en las esferas celestes y que dio origen a la creación de los diez mundos intermedios.⁴⁰⁸

La realidad profética se presenta como una bi-unidad; el sentido exotérico (*ẓāhir*) representa la revelación o palabra de Dios codificada, mientras que el sentido esotérico (*bātin*) conforma la verdadera revelación divina en tanto que el objeto de aprehensión no es ya el mensaje de Dios sino la divinidad misma. Así pues, la letra de la religión positiva no adquirirá su significado más que en la *haqīqat*. Este sentido verdadero y oculto solo se puede transmitir a través de lo que se llama ‘herencia espiritual’ (*ilm irthī*). Del mismo modo que los sacerdotes en el judaísmo se consideraban los sucesores o herederos de los profetas en lo que a la preservación de la actividad profética se refiere, los imames chiitas eran los destinatarios del corpus que contenía la enseñanza profética.

⁴⁰⁵ Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 2000, 21.

⁴⁰⁶ Es importante señalar que el chiismo se distingue por ser una filosofía profética; la reflexión filosófica siempre ha ido ligada a ese ‘sentido verdadero o espiritual’ evitando la dualidad entre el creer y el saber que produjo, en Occidente, la separación entre teología y filosofía. El islam chií apunta a una teosofía.

⁴⁰⁷ Se habla de este ciclo como el de la iniciación espiritual y de los *awliyā Allāh* como ‘amigos de Dios’ u ‘hombres de Dios’, la élite de la humanidad que es partícipe de los misterios divinos. Son los guías de los seres humanos, quienes, por devoción a ellos llegan al conocimiento del contenido de la revelación (qué es la revelación misma) y a partipar de su *walāyat*. La idea de *walāyat* recoge tanto la idea del amor (*mahabbat*) como la del conocimiento (*maʿrifat*). Este conocimiento es de naturaleza salvífica.

⁴⁰⁸ Este tema lo analizaré con detalle en el apartado de antropología/angelología.

Cada uno de los imames chiitas era denominado ‘Mantenedor del Libro’ (*Qayyim al-Qorán*) ya que hacía explícito y transmitía a sus discípulos el sentido oculto de las revelaciones. En Qumrán, los miembros de la comunidad eran conocidos como los ‘Guardianes de la Torá’ tanto en términos de creencia como de práctica⁴⁰⁹ y, entre las funciones del Maestro de Justicia destacan la de “enseñarles a buscar a Dios con todo su corazón y con toda su alma, a hacer lo que es bueno y justo ante Él, como había ordenado por medio de Moisés y todos Sus siervos los profetas” (1QS 1:1-3). Esta enseñanza es la fuente del esoterismo tanto en Qumrán como en el islam chií. A diferencia de la comunidad de Qumrán, de un marcado carácter sacerdotal, en el islam chií el mayor acercamiento a Dios y, por tanto, la adquisición de ese conocimiento especial, viene determinado, principalmente por la pertenencia a la familia del Profeta. De este modo, el primer Imam fue ‘Alí, el yerno del Profeta que representa la doble cara de la profecía y, a partir de ahí, se generó una cadena de imames todos procedentes de la *’ahl al bayt*. Así como en el islam chií se genera un linaje y la autoridad de un Imam viene determinada por dos aspectos, por su pertenencia a ese linaje y por su calidad espiritual, en Qumrán se contempla también una suerte de cadena sacerdotal que genera una autoridad. En los fragmentos arameos encontrados en Qumrán se manifiesta este ‘conocimiento heredado’; se acentúa la transmisión de una corriente de conocimiento en los tiempos antediluvianos y patriarcales. De hecho, parece haber sido una de las características destacadas y unitivas de la narrativa aramea centrada en figuras bíblicas. Este rasgo también lo hallamos en el libro de *Jubileos*, a pesar de su redacción en lengua hebrea y no en arameo. Esta cadena de transmisión se remonta a tiempos patriarcales por dos razones: porque se considera que éstos tenían un contacto directo con la divinidad y porque eso garantizaría la autoridad de los sacerdotes como dignos sucesores suyos.

4Q534 es un texto fragmentario que trata sobre el patriarca Noé, a quien se considera como el pilar inicial de esa cadena de transmisión de un conocimiento especial, ya que sobrevivió al diluvio y, como su mismo nombre indica “el que ha permanecido”, se ha erigido como precursor de todos los justos elegidos.⁴¹⁰ Al principio del texto se le

⁴⁰⁹ “ The books of what is now known as the Hebrew scriptures frequently functioned as both the source and the framework for what the Qumran writers wanted to say and the way in which they said it” Bernstein, M., “Interpretation of Scriptures”, en VanderKam y Schiffman, (eds.) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. 1, 200, 376-83. Ver igualmente Thomas, *The “Mysteries” of Qumran*, 109.

⁴¹⁰ Dimant, D., “Noah in Early Jewish literature”, 125-6; Peters, D., *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies in Antiquity*. Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 26.

describe como un hombre ignorante hasta que descubre los tres libros. El hallazgo le convierte en un hombre sabio y prudente, conocedor de los misterios del ser humano y cuya sabiduría llegará a todo el mundo. Noé no solo aprende el contenido de esos libros sino que revelará misterios como el Altísimo (4Q536 2i+ 3 8) y los eternizará a través de su divulgación mediante unas cadenas de transmisión entre los justos escogidos (4Q536 2i + 3 13).

En las *Visiones de Amram* y los textos asociados a esta obra⁴¹¹ se hace alusión a esa cadena de transmisión de enseñanzas que va desde Abraham, vía Isaac, Jacob, Levi, Aarón (padre directo de la línea sacerdotal de Israel) hasta Amram. Lo que hace aptos tanto a Amram como a Aarón para acceder a los misterios divinos es el hecho de que son descendientes de Leví. Éste posee un rol destacado como receptor de las enseñanzas que se retrotraen a Enoc y que avanzan hacia el final a través de todos los lectores e intérpretes de la tradición de escriba sacerdotal.⁴¹²

ESOTERISMO Y GRADOS DE CONOCIMIENTO

El sexto Imam, Ja'far Sâdiq (m. 148/765) afirmó:

El Libro de Dios comprende cuatro cosas: la expresión enunciada (*'ibârat*), la dimensión alusiva (*isbârat*), los sentidos ocultos, relativos al mundo suprasensible (*latâ'if*), y las elevadas doctrinas espirituales (*haqâ'iq*). La expresión literal es para el común de los fieles (*'avâmm*); la dimensión alusiva concierne a la élite (*kbavâss*); los significados ocultos incumben a los 'amigos de Dios' (*awliyâ*); las elevadas doctrinas espirituales pertenecen a los profetas (*anbiyâ*, plural de *nabî*).⁴¹³

Estas palabras se hacen eco de las atribuidas al I Imam, 'Alî ib Abî Tâlib (m. 40/661):

No hay versículo coránico que no tenga cuatro sentidos: el exotérico (*zâhir*), el esotérico (*bâtin*), el límite (*hadd*), y el proyecto divino (*mottala'*). El exotérico es para la recitación oral; el esotérico es

Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008; VanderKam, J.C., "The Birth of Noah" en Kapera, Z.J. (ed.), *Intertestamental Essays in Honor of Józef Tadeusz Milik*. Cracovia: The Enigma Press, 1992, 213-237.

⁴¹¹ *Levi Arameo, Testamento de Qahat*. Se supone que estas obras junto con las *Visiones de Amram* constituían una colección. Stone, M., "Levi, Aramaic", en VanderKam y Schiffman (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 486-88.

⁴¹² Ver también 4QTestamento de Jacob (4Q537); 4QTestamento de Qahat (4Q542) Y 4QCronología bíblica (4Q559).

⁴¹³ Textos extraídos del libro: Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, 23-24.

para la comprensión interior; el límite son los enunciados que determinan lo lícito y lo ilícito; el proyecto divino es lo que Dios se propone realizar en el hombre por cada versículo.

Se podría establecer una analogía con la comunidad de Qumrán: el sentido exotérico estaría representado por la revelación literal de los profetas; el esotérico sería la exégesis inspirada del Maestro de Justicia; el límite, al igual que en el ismailismo viene representado por la persona del Imam, en Qumrán equivaldría al Maestro, el experto en la Ley que tiene plena autoridad para discernir entre lo puro y lo impuro, lo lícito y lo ilícito; el proyecto divino sería el mensaje oculto que se extrae de la hermenéutica inspirada.

La capacidad interior de cada ser humano determina el grado de conocimiento que posee y lo ubica en un lugar determinado de la jerarquía espiritual que determina la distinción entre los diferentes tipos de sentidos.⁴¹⁴ Ja'far Sâdiq, además, contempla la existencia de siete modalidades de lectura del Corán que constituyen las siete etapas de descenso (*tânzîl*) de la revelación muhammadiana. Esta idea la recoge un hadiz atribuido al Profeta que dice así:⁴¹⁵

El Corán tiene una apariencia exterior y una profundidad oculta, un sentido exotérico y otro esotérico; a su vez, este sentido esotérico encierra otro sentido esotérico (esta profundidad tiene otra profundidad, a la manera de las esferas celestes, que se encajan unas en otras); así sucesivamente, hasta siete sentidos esotéricos (siete niveles de profundidad oculta).

En Qumran, en el cántico VIII de los *Cánticos del Sacrificio Sabático* (4Q403 1 ii 23-27) leemos:

And the comprehensive knowledge of the seven [...] 24 chief, from the priest of the inner sanctum. And the chiefs of the congregation of the king in the assembly [...] and exalted praises to the king of glory, and magnification of [G]o[d ...] to the God of gods, to the king of purity. And the offering of their tongues ... [...] seven mysteries of knowledge in the wonderful mystery of the seven regions of the hol[y of holies ...]

Podemos establecer una relación entre los siete niveles de descenso de la revelación coránica y la forma en que Elliot Wolfson interpreta los “siete misterios de conocimiento” que figuran en este pasaje. Esta interpretación contempla estos misterios como las siete potencias que constituyen el “conocimiento de Dios”, entendiendo como tal la divinidad

⁴¹⁴ En el apartado de antropología/angelología comprobaremos que los diferentes grados de conocimiento van en función de los grados de mediación del Ángel. Este nexo entre la angelología y la gnosis es lo que permite a los teósofos identificar al Ángel del Conocimiento con el Ángel de la Revelación.

⁴¹⁵ Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, 22.

en sí misma. Estos siete misterios se corresponderían, pues con los siete poderes o emanaciones que constituyen la totalidad divina.⁴¹⁶ Lo interesante de este paralelo es observar este proceso que aparece en el islam chií como *ta'mil* o retorno al origen. Si bien el descenso de la revelación (*tânzil*) comprende un proceso de siete dimensiones, éstas mismas tendrán que ser atravesadas por el ser humano en un proceso hermenéutico (concebido como ascenso) de retorno de la revelación a su origen, que constituye el objeto último de conocimiento del hombre. De este modo, la divinidad se hace inteligible al ser humano a través de un proceso de encriptación que debe ser descodificado posteriormente. La hermenéutica textual se convierte así en una hermenéutica espiritual (puesto que la exégesis del texto no progresa sin la exégesis del alma) que se traduce en el chiismo en un acercamiento a la divinidad mediante la superación de los grados perdidos en un contexto cosmológico y en el caso de Qumrán en un acercamiento a Dios a través de la participación de la comunidad en la liturgia angélica así como en la lucha contra las fuerzas de Belial.

En Qumrán, del mismo modo que en el chiismo, observamos varios niveles de secretismo y de esoterismo. El más básico de ellos se contempla en la *Regla de la Comunidad* (1QS 8: 11-15):

And every matter hidden from Israel but which has been found out by the Interpreter, he should not keep hidden from them for fear of a spirit of desertion. *vocat*. And when these have become a community in Israel in compliance with these arrangements they are to be segregated from within the dwelling of the men of sin to walk to the desert in order to open there His path. As it is written (*Isa 40:3*): «In the desert, prepare the way of [...], straighten in the steppe a roadway for our God»

En este pasaje se distingue a Israel de la “comunidad de la alianza renovada”; ésta era poseedora de un conocimiento que permanecía oculto para el resto de Israel. Parece ser que de este pasaje se deriva que las claves para la obtención de ese conocimiento especial eran compartidas de forma igualitaria entre los miembros de la comunidad; no obstante, en pasajes posteriores de la *Regla de la Comunidad* se menciona la existencia de diferentes rangos dentro de la comunidad relativos al nivel de conocimiento que habían logrado alcanzar:

This is the Rule for the session of the Many. Each one by his rank: the priests will sit down first, the elders next and the remainder of all the people will sit down in order of rank. And following the

⁴¹⁶ Como ya he expresado con anterioridad, la interpretación de Wolfson está sujeta a su deseo de identificar ideas de cuño neoplatónico en Qumrán y a la influencia de las tradiciones místico-literarias posteriores como Hekalot. Wolfson, E., “Seven Mysteries of Knowledge”, 207. No resulta de tanta importancia el tema del número siete, cuya significación en contextos de naturaleza mística parece estar asociada a la concepción de la divinidad como una persona jurídica compuesta de siete potencias, como el hecho de las dimensiones que posee el conocimiento divino.

same system they shall be questioned with regard to judgment, all counsel and any matter referred to the Many, so that each can impart his knowledge to the council of the Community. (1QS 6:8-10)

those who freely volunteer in the Community to set up his covenant and to follow all the decrees which he commanded to fulfil, and under the authority of the majority of Israel, those who freely volunteer to return within the Community to his covenant. And they shall be recorded in order, one before the other, according to one's insight and one's deeds, in such a way that each one obeys another, the junior the senior. And their spirit and their deeds must be tested, year after year, in order to upgrade each one to the extent of his insight and the perfection of his path, or to demote him according to his failings. (1QS 5:23-24)

En el chiismo ismailí, a cada miembro de la sodalidad o la *da'wa* le corresponde un papel determinado que juega un rol importante a efectos cosmológicos⁴¹⁷; es decir, funciona como un engranaje perfecto en el que cada miembro es límite (*hadd*) de otro miembro y, a su vez, está limitado (*mahdúd*) por otro. Para cada 'límite', el conocimiento de sí mismo es conocer a su horizonte o *hadd* del que él mismo es lo limitado (*mahdúd*). En cada grado de la sodalidad, el modo de conocimiento se eleva con el nuevo modo de ser; el límite define para cada miembro la medida de su ser y de su percepción. En Qumrán el individuo no posee una responsabilidad iniciática como en el chiismo ismailí, pero sí una responsabilidad de carácter legal y litúrgico. Se le exigen a cada miembro ciertos presupuestos de pureza con el fin de que la liturgia de la comunidad terrenal pueda ser partícipe de la angélica. En Qumrán no encontramos una estructura tan desarrollada de la comunidad pero sí observamos en algunos textos que parece establecerse una división entre un grupo laico y un grupo sacerdotal.⁴¹⁸

Among the holy ones, God makes (some) hol[y] for himself like an everlasting sanctuary, and there will be purity amongst those purified. And they shall be priests, his just people, his army and servants, the angels of his glory. They shall praise him with fantastic marvels. [...] And as for me, I spread the fear of God in the ages of my generations to exalt the name [...] and to terrify] with his power all] spirits of the bastards, to subjugate them by [his] fear, [not for all] [eternal t]imes, [but for] the time of their dominion [...] [...] wi]cked[ness ...] (4Q511 35 2)

⁴¹⁷ Como veremos en el apartado de antropología/angelología, esta elevación sucesiva de cada grado tiene como objetivo salvar los diez espacios que se crearon como consecuencia de la falta de la Décima Inteligencia que creó sucesivos periodos de epifanía y de ocultación. Corbin, H., *Tiempo cíclico*, 57.

⁴¹⁸ Este aspecto lo desarrollaré con más detalle en el apartado del templo y de la liturgia. Si la comunidad de Qumrán se contemplaba a sí misma como 'templo vivo', la división entre laicos y sacerdotes tendría su reflejo en la estructura física del templo (el santuario o la parte más interna y la parte externa que lo circunda). Serían los sacerdotes los que tendrían acceso a esa transformación a un modo angélico como resultado de la liturgia celebrada en el santuario.

the Community council shall be founded on truth, [...] to be an everlasting plantation, a holy house for Israel and the foundation of the holy of holies for Aaron, true witnesses for the judgment and chosen by the will (of God) to atone for the land and to render the wicked their retribution. [...] This (the Community) is the tested rampart, the precious cornerstone that does not [...] whose foundations shake or tremble from their place. [...] (It will be) the most holy dwelling for Aaron with eternal knowledge of the covenant of justice and in order to offer a pleasant /aroma/; and it will be a house of perfection and truth in Israel (1QS 8: 5-9)

the Community shall set apart a holy house for Aaron, in order to form a most holy community, and a house of the Community for Israel, those who walk in perfection. Only the sons of Aaron will have authority in the matter of judgment and of goods, and their word will settle the lot of all provision for the men of the Community and the goods of the men of holiness who walk in perfection. (1QS 9: 5-6)

EXÉGESIS INSPIRADA

En el chiismo destaca una doble naturaleza de la profecía; por un lado está la profecía absoluta (*nobonwat motlaqa*) y una restringida o particular (*moqayyada*). La primera hace alusión a lo que se ha llamado ‘realidad mohammadiana’ absoluta y primordial. La segunda está constituida por las epifanías particulares de la profecía que han sido los profetas no islámicos, siendo Muhammad el sello de todas ellas y epifanía de la *haqíqat mohammadíya*. En los mismos términos se podría hablar de la *waláyat*. Así como el sello de la *waláyat* de los *awliyá* anteriores al periodo mohammadiano es el I Imam, ‘Ali, el sello de la *waláyat* mohammadiana es el duodécimo Imam, también llamado Mahdi o Imam oculto. Del mismo modo, el Maestro de Justicia reúne en su persona la naturaleza profética, pues en efecto, recibe un conocimiento revelado por parte de Dios y este conocimiento se entiende como el desvelarse del misterio de la revelación, ya que expresa el sentido completo de todas las revelaciones anteriores. Así, la figura del Maestro de Justicia presenta claros paralelos con la del Imam; ambos son exegetas inspirados, labor que deriva en un proceso de hermenéutica espiritual. En el pasaje 1QpHab 7:1-5 se nos habla de este conocimiento revelado por Dios al Maestro de Justicia:

And God told Habakkuk to write what was going to happen to <to> the last generation, but he did not let him know the consummation of the era. [...] And as for what he says: *Hab 2:2* «So that /may run/ the one who reads it». Its interpretation concerns the Teacher of Righteousness, to whom God

has made known all the mysteries of the words of his servants, the prophets.

Se presenta al Maestro de Justicia como heredero de los conocimientos de todos los profetas anteriores. La literalidad aparece aquí subordinada a la exégesis inspirada, siendo la primera una revelación restringida o parcial y la segunda una revelación absoluta y eterna, en cuanto tiene como objeto a Dios. El carácter sacerdotal del Maestro de Justicia (en 1QpHab 2: 6-10 se le denomina ‘sacerdote’), que le otorga la condición de ‘ungido de Dios’, junto con el cumplimiento de unos presupuestos determinados de pureza lo hacen apto para recibir ese conocimiento oculto. En el chiismo, la ascendencia carnal que se remonta al Profeta nunca ha sido suficiente para hacer de nadie un Imam, sino que debe reunir dos condiciones indispensables: la investidura *nass* y la impecabilidad *‘ismat*. El vínculo de consanguineidad no es lo que determina la condición del Imam sino que, por el contrario, es el parentesco terrestre lo que se presenta como resultado de la unidad pleromática del Imam con el Profeta.⁴¹⁹

“SABIDURÍA DEL CORAZÓN” Y EPISTEMOLOGÍA

La estructura de la profetología chií comprende un gran círculo exterior, la *risála* o misión profética del *rasúl* o enviado, cuya labor es enunciar ante los hombres la *sharí‘at* o Ley divina; otro interior llamado *nobonwat*, que está configurado por los numerosos profetas que no han sido enunciadores de una Ley; y el círculo más interno que sería la *waláyat*, lo esotérico de la profecía. De este modo, todo *rasúl* es *nabí* y *walí*; todo *nabí* es *walí* pero el *walí* solo puede ser *walí*. Esto se entiende en el contexto de que a mayor proximidad de las cosas en relación a su fuente original menos contingentes resultan y, por ello, más se bastan a sí mismas. Los chiíes utilizan una metáfora bastante ilustrativa: la *risála* es la cáscara; la *nobonwat*, la almendra; la *waláya*, el aceite de la almendra. El perfecto equilibrio se establece gracias a la interrelación de las capas más externas con las capas más internas; en caso contrario nos situaríamos frente a una dictadura de la letra (la religión positiva privada de la vía mística o *taríqat*) o a un estado místico insuficiente para lograr una realización espiritual (la *nobonwat* sin lo esotérico de lo esotérico o *batín al-batín*). Estos términos, *rasúl*,

⁴¹⁹ Sobre la naturaleza humana y divina del Imam y sobre su preexistencia y la sucesión de epifanías que se derivan del Imam Eterno hablaré en el apartado de antropología/angelología.

nabí, *walí* tienen su correlato en gnoseología con los diferentes tipos de contacto con la divinidad: *wahy* (comunicación divina directa), *ilhâm* (inspiración) y *kashf* (desvelarse místico) que detallaré más adelante. Esta prevalencia del exegeta espiritual que observamos en el chiismo también la contemplamos en Qumrán en el pasaje anteriormente citado, ya que se dice que los profetas son los ‘siervos’ del Maestro de Justicia.

Ya que el Imam representa el portador de ese conocimiento oculto que lo caracteriza como guía para la correcta interpretación y aplicación del texto sagrado, el conocimiento de la persona del Imam garantiza la salvación para el miembro de la *da’wa* o la comunidad ismailí. Del mismo modo, se observa en Qumrán que el destino de los seguidores del Maestro de Justicia aparece ligado al de este personaje. Así se contempla en 1QpHab 8:1-3:

Its interpretation concerns all observing the Law in the House of Judah, whom God will free from the house of judgment on account of their toil and of their loyalty to the Teacher of Righteousness.

Para el chiismo, la única vía de acceder al conocimiento divino es a través de una sabiduría del corazón en este sentido se distancian y ofrecen una alternativa a la doctrina del *kalâm*, según la cual el conocimiento divino se podía obtener a través de lo creado y a la de los filósofos, que afirmaban llegar a un conocimiento divino a través del ser contingente. Las categorías de la gnoseología que comprende una ‘sabiduría del corazón’ (*ma’rifat qalbîya*) se establecen, como he dicho anteriormente, en función de mediación visible, audible o invisible del Ángel.⁴²⁰ Es el Ángel el que proyecta esos conocimientos en el corazón del visionario. El Imam oye la voz del Ángel pero no tiene su visión ni en sueño ni en estado de vigila, a diferencia del *rasûl*.⁴²¹

⁴²⁰ Como explicaré en el apartado de angelología, este hecho presenta al conocimiento como una teofanía o epifanía. Como dice Henry Corbin: “El corazón (el órgano sutil de luz, *latîfa nûrânîya*, soporte de la inteligencia) tiene, por disposición intrínseca, capacidad de acoger la realidad espiritual (*haqâ’iq*) de todos los cognoscibles. Sin embargo, los conocimientos que se epifanizan (*tajallî*) a él desde detrás del velo del misterio (lo suprasensible, el *ghayb*), pueden tener como fuente los datos de la *sharî’at* (*‘ilm shar’i*), y pueden ser una ciencia espiritual (*‘ilm ‘aqlî*) que se origina directamente en el Dador de los datos. Esta ciencia puede ser innata, el conocimiento de los primeros principios, o bien puede ser adquirida. Si es adquirida, puede serlo por esfuerzo, la observación, las inferencias (*istibâr; i’tibâr*), es la ciencia de los filósofos sin más; o bien puede apoderarse del corazón, como proyectándose inopinadamente sobre él; es lo que se llama inspiración (*ilhâm*)”. Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, 63.

⁴²¹ Es importante señalar las diferencias que se establecen entre los distintos tipos de *nabí*. Existe el *nabí* que representa una suerte de profecía intransitiva, en el sentido de que su mensaje no va destinado a ser proclamado; por otro lado existe un *nabí* que tiene visiones y oye la voz del Ángel pero tan solo en un estado onírico, no en un estado de vigilia. Su profecía tampoco está destinada a ser proclamada; otro tipo de *nabí* es aquel que tiene la percepción del Ángel en estado de vigilia. Este profeta tiene la responsabilidad de proclamar su mensaje. Entre estos destacan los 7 grandes profetas enunciadores de una Ley (Adán, Noé, Abraham, Moisés, David, Jesús y Muhammad). Esta distinción nos alerta de una especie de progresión

Este conocimiento por el corazón está fundamentado en un versículo del Corán (53:11)⁴²² en el que el Profeta afirma que “el corazón no desmiente lo que ha visto”. Del mismo modo que el *rasûl* percibe a Dios con su visión exterior, el Imam alcanza el conocimiento divino a través de la visión interior (*basîrat al-bâtin*). Esta visión interior está ligada a la inteligencia, que a su vez se concibe como conocimiento revelado por el Ángel. De ahí procede la coincidencia entre la gnoseología profética y la filosófica a la hora de identificar a la Inteligencia Agente con el Ángel de la Revelación o Espíritu Santo.

Esta distinción entre visión exterior e interior no consiste en pasar del orden sensible al suprasensible sino que más bien a hablamos de un mismo proceso que tiene lugar en dos planos diferentes. Esta idea nos obliga a concebir un órgano o facultad de conocimiento que se ubique en una posición intermedia; a saber, entre la percepción sensible y el mundo de las ideas. Ahí entra en materia el tema de la conciencia imaginativa y la noción de mundo intermedio o *mundus imaginalis*.⁴²³ La sabiduría del corazón, por tanto, la vieron sensiblemente los profetas y la escucharon espiritualmente los *awlîya* a través de un juego de espejos; es decir, la fuente del conocimiento divino se ha reflejado en el corazón de los ‘amigos de Dios’ gracias a que el velo que ocultaba la verdad se ha descorrido.

En un fragmento de Qumrán que pertenece a la literatura aramea que allí se encontró (el *Génesis Apócrifo*) la figura de Noé aparece como contrapartida de los Vigilantes y en la columna 6 incluso se dice que aprende de ellos y que ese conocimiento ‘lo prefiere guardar en su corazón’.

In a vision I saw, was shown and informed of the deed of the sons of heaven and how all [...] ...
and I hid this mystery in my heart and did not make it known to anyone.
(1QapGen ar II, col. 6: 11-13).

Esta expresión también aparece en otro fragmento del Leví arameo (4Q213b 3), en el contexto de una visión en sueños que antecede al nombramiento de Leví como iniciador del sacerdocio.

iniciática de la profecía. No se puede dar una profecía legisladora si el enviado no ha alcanzado, en su calidad de profeta, cierta madurez. Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, 40

⁴²² *El Corán*, ed. Preparada por Julio Cortés, Barcelona: Herder, 2005.

⁴²³ Este tema lo analizaré más minuciosamente en el apartado de cosmología.

I have preferred you above all flesh [... and those seven departed from me, and] I awoke from my dream. Then [I thought: «This vision is like the other one. I am amazed that the whole vision is to come». And] I [hid] (this vision) too, in my heart and to no-one [did I reveal it. (1Q213b 3 [4QLevi c ar])

Este ‘esconder X en mi corazón’ podría entenderse, a pesar de que no tenemos datos de que existiese una conciencia como tal en la comunidad de Qumrán, como antecedente de ese acto de aprehender los misterios bajo la luz de esa dimensión intermedia imaginativa que corresponde al alma.

En Qumrán, las estrategias hermenéuticas que hemos observado no nos acercan demasiado a lo que concierne al contenido en concreto de los ‘misterios’ o a cómo los exegetas inspirados vivían esta revelación.⁴²⁴ Desconocemos si el conocimiento esotérico se derivaba de la experiencia revelatoria y, por tanto, proveía de una base para la interpretación autorizada o si, por el contrario, el conocimiento era derivado de la labor interpretativa y se convertía, por tanto, en una nueva revelación.⁴²⁵

Aunque esta cuestión es difícil de discernir mediante el estudio de los textos, la postura más acertada sería, quizás, la de no postular una excesiva diferencia entre el momento puntual de la experiencia y el acto interpretativo ya que, en palabras de Hindy Najman: “the scripture production is part of a long and ancient process of biblical interpretation so that interpretation is already active or effective within scripture production.”⁴²⁶

Hasta ahora hemos comprobado los aspectos exegéticos del lenguaje místico (especialmente el ejemplificado por el uso del término *raʿ*) en los manuscritos de Qumrán, pero también es de vital importancia el aspecto epistemológico, que incluye aquellos textos en los que una primera persona narrativa celebra la revelación de los misterios de los que Dios le ha hecho partícipe. Estos textos, que básicamente los encontramos en *Hodayot*, en *Barkhi Nafshi* (4Q434-38) y en la última columna de la *Regla de la Comunidad*, son ejemplos de lo que se ha llamado una ‘exégesis performativa’, que marcaría unas nuevas directrices en la relación que se establece entre el exegeta y el texto: se pasaría de incorporar los elementos epistemológicos del presente a textos preexistentes a, a partir de esos textos elaborar nuevos patrones litúrgicos que serían fundamento para nuevas experiencias vitales.

⁴²⁴ Fishbane, M., “Hermeneutics of Scripture in Formation”, en *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, ISBL; Bloomington IN: Indiana University Press, 1989, 3-46; Fishbane, M., *Biblical Interpretation*.

⁴²⁵ Thomas, *The “Mysteries” of Qumran*, 205-6.

⁴²⁶ Najman, H., “Revelation as Interpretation”. Ponencia presentada en el Annual Meeting of the Association for Jewish Studies. Los Ángeles CA, 15-17 de diciembre de 2002.

Estos textos presentan al hablante como participante en una asamblea divina donde se le transfiere el conocimiento esotérico el cual debe transmitir a la comunidad en aras a “iluminar sus rostros”. Así lo vemos en 1QH^a 12:28-30, donde contemplamos cómo el hecho de presenciar la asamblea divina es lo que le otorga al hablante la capacidad de comprender. Además, el hablante no solo presenciaría la grandeza de la asamblea divina sino que también tendría la responsabilidad de interpretar su propia revelación epistemológica.

Through me you have enlightened the face of the Many, you have increased them, so that they are uncountable, for you have shown me your wondrous mysteries. By your wondrous counsel you have strengthened my position and worked wonders in the presence of the Many on account of your glory, and to show your powerful acts to all living things.

(1QH^a 12:28-30)

But you have set me like a banner for the elect of justice, like a knowledgeable mediator of secret wonders.

(1QH^a 10:15).

En el fragmento 1QpPs^a 1-2 i 18-19, un *pesher* del libro de los Salmos también aparece la expresión “mediador de conocimiento” y parece referirse al mismo personaje que el hablante de *Hodayot*.⁴²⁷ En la *Regla de la Comunidad*, no obstante, aparece la expresión “contemplar los misterios”. La adopción de este verbo (contemplar) contiene una connotación performativa y transformativa. Así leemos:

and with his just acts he cancels my iniquities. For from the source of his knowledge he has disclosed his light, and my eyes have observed his wonders, and the light of my heart the mystery of existence.

(1QS 11:3-4).

Es justamente la luz que irradia su corazón la que permite la contemplación del “misterio de la existencia”. Esto concuerda perfectamente con la sabiduría del corazón del chiismo ismailí. La revelación que así se alcanza significa la visión de Dios por la visión de su propia alma: quien conoce a su alma conoce a su Señor. Así, de este modo, se puede relacionar este pasaje de Qumrán con la teosofía chií que afirma, en palabras de Mollá

⁴²⁷ A pesar de que en algunos fragmentos de Qumrán se han encontrado casos de participación de los miembros de la comunidad en la asamblea divina sin necesidad de un mediador. Este es el caso de 4Q427 7 ii 16-22 (que se solapa parcialmente con 1QH^a 26:35-38) y de 1QH^a 14:16-18.

Sadrâ, que existe un velo entre el corazón humano y las tablas celestes donde está inscrito el conocimiento divino. El velo se aparta solo cuando el viento divino decide soplar.

Por otro lado, el uso de la terminología asociada a la luz, que también veremos que tiene su correlato en toda la doctrina de Sohrawardi, es un elemento típico de los discursos místicos y apocalípticos en los que los justos se transforman en seres de luz a través de todo un proceso de angelización o deificación.⁴²⁸ Este proceso ya tiene sus precedentes bíblicos en el personaje de Moisés, quien al descender del Sinaí tras su encuentro con Dios su rostro aparece iluminado de forma sobrenatural. Esta posibilidad de transformación mística, que detallaré en un apartado posterior, tiene su máxima expresión en el texto del *Himno de Autoglorificación*.⁴²⁹

Es curioso comprobar que el personaje que sufre una posible transformación en los textos de Qumrán es de carácter sacerdotal. En el chiismo no se habla de ascensos individuales ni de prácticas místicas (el sufismo las desarrollará pero en un momento histórico en que ya había establecido unas diferencias considerables respecto al chiismo tanto imamí como ismailí) porque la autoridad del Imam o guía espiritual le viene dada por naturaleza; no requiere de un ascenso o de un encuentro con el reino divino para la adquisición de un conocimiento esotérico. El ascenso lo experimenta la comunidad chií, la *da'wa*, pero a nivel cosmológico, con la ascensión gradual de mundos que se interponen entre la tercera y la décima inteligencia en aras a recuperar la posición inicial anterior al drama cósmico. En Qumrán, una de las formas de justificar o reforzar esa autoridad, tanto de como profeta como de exegeta, es experimentado una situación de 'ascenso' o transformación. Del mismo modo que su antepasado Leví, el Maestro de Justicia estableció su sacerdocio y sus credenciales proféticas para con la comunidad a través de una ascensión celeste. De este modo tendría sentido que los *maskilim* sucesivos reafirmen la experiencia del Maestro de Justicia justificando, así, su propio derecho para dirigir la comunidad.⁴³⁰

⁴²⁸ Este proceso lo detallaré con más precisión en el apartado de angelología y antropología y del templo donde haré referencia, también, a los ascensos celestes en periodo 'bíblico' y el desarrollo que éstos sufren en el periodo del Segundo Templo y de Hekhalot.

⁴²⁹ Este texto tiene sus paralelos con otros encontrados en Qumrán como *Berakbot* (4Q286-90), los *Cánticos del Sbio* (4Q510-11); *4QMisterios* (4Q301), *11QMelquisedec* (11Q13) y los *Cánticos del Sacrificio Sabatico* (4Q400-407; 11Q17; Mas1k).

⁴³⁰ Alexander, P., *The Mystical Texts*. Library of Second Temple Studies 61. Londres: T&T Clark, 2006, 89.

ANTROPOLOGÍA/ANGELOLOGÍA

Qumrán podría ser un testimonio de una antropología de carácter divino ya que la comunidad es, mayormente, de naturaleza sacerdotal y el sacerdocio, junto con la teología del santuario proporcionó el contexto para el desarrollo de una antropología teológica de rasgos muy característicos. En ausencia del Templo de Jerusalén del que se habían desmarcado por considerarlo mancillado y corrupto, la comunidad se visualizó como *miqdaš Adam* o templo de Adán⁴³¹ por lo menos hasta que el Templo fuese de nuevo restaurado, opción tan solo posible ya a un nivel escatológico. La comunidad, formada por un cuerpo de sacerdotes y otro de laicos pasaría a convertirse en el correlato de las estructuras físicas del Templo.⁴³² Los sacerdotes, miembros con un nivel de realización espiritual, de conocimiento inspirado y de preceptos de pureza superiores constituirían el santuario, la parte más interna del templo y lugar en el que se experimentarían las transformaciones que detallaré más adelante.

ADAMOLOGÍA

La entrada en el santuario del Templo, por otro lado, implicaría la recuperación de un estado prelapsario y equivaldría a la entrada al Edén. La visión del libro de *Jubileos* de un sacerdocio angelomórfico, parece haber sido bastante relevante entre la comunidad de Qumrán.⁴³³ Del mismo modo, la centralidad que tienen las figuras de Moisés y del Sumo Sacerdote en *Sirácida* es plenamente compartida por la comunidad. En *Sirácida* 50, el sumo sacerdote se presenta no solo como la encarnación o el portador de la Gloria de Dios y de la Sabiduría divina sino también como el auténtico ser humano.⁴³⁴ Aparte de retornar al paraíso del Edén (el Templo) portando los atuendos de Adán (49:16-50), en su persona recala toda la Gloria del pueblo de Dios; de Israel (44:1-49:15). En muchos otros textos pertenecientes al periodo del judaísmo del Segundo Templo encontramos la idea de que

⁴³¹ Brooke, "Miqdash Adam; Schiffmann, "Community without Temple".

⁴³² Este tema lo trataré con más detalle en el apartado de templo y liturgia.

⁴³³ Para comprobar la importancia que tenía *Jubileos* para la comunidad y la constancia que se tenía como texto autoritativo ver CD 16:3-4 y 4Q228.

⁴³⁴ Para un análisis detallado de los paralelismos entre *Sirácida* y los Manuscritos consultar: Lehman, M., "Ben Sira and the Qumran Literature", *RQ* 3, (1961), 103-16; Carmignac, J., "Les rapports entre l'Écclesiastique et Qumran", *RQ* 3 (1961), 209-18; y, general, Muraoka, T. y Elwolde, J.F. (eds.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University 11-14 December 1995*. STDJ 33. Leiden: Brill, 1997.

Adán, con anterioridad a su caída, poseía la Gloria divina.⁴³⁵ En 4Q504 fragmento 8:1-8, clasificado como 4Q*Palabras de las luminarias*, leemos:

[Prayer for the first day. Remem]ber, Lord, that ... [...] [...] ... us. And you, who lives for ev[er, ...] [...] the marvels of old and the portents [...] [...] Adam,] our [fat]her, you fashioned in the image of[your] glory [...] [...] the breath of life] you [b]lew into his nostril, and intelligence and knowledge [...] [...] in the gard]en of Eden, which you had planted. You made [him] govern [...] [...] and so that he would walk in a glorious land ... [...] [...]

La expresión ‘in the image of [your] Glory’ tendría quizá una relación más estrecha con Ezequiel 1,28 (“imagen similar a la Gloria de Yahvéh”) que con Génesis 1:26 (“hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”).⁴³⁶ El aspecto de la Gloria divina nos incita a identificar a Adán con la Gloria que ocupa el carro-trono de Dios en Ezequiel 1.⁴³⁷ Parece haber, por tanto, una teología sacerdotal que basaba las esperanzas en la restauración divina no solo a través de la alianza mosaica sino también en una relación prelapsaria de afinidad ontológica entre Dios y su propia humanidad; Israel.⁴³⁸ Esta asimilación del sumo sacerdote con el Adán anterior a la caída y encarnación de la Sabiduría y de la Gloria de Dios apunta hacia la idea de una preexistencia del sacerdocio o de un proto-innatismo (de una pre-existencia de la figura sacerdotal) que caracterizaría a la figura del sacerdote.

En numerosos pasajes de Qumrán se presenta a la comunidad como el verdadero Israel y heredera directa de toda la ‘gloria de Adán’. De este modo lo observamos en 1QH^a 4:14-15 [17:14-15]

You [protect] the ones who serve you loyally, [so that] their posterity is before you all the days. You have raised an [eternal] name, [forgiving] offence, casting away all their iniquities, giving them as a legacy all the glory of Adam [and] abundance of days.

Igualmente en 4QpPs^a (4Q171) 3:1-2:

those who have returned from the wilderness, who will live for a thousand generations, in salva[tio]n; for them there is all the inheritance of Adam, and for their descendants for ever.

⁴³⁵ Consultar: *Vida de Adán y Eva* 4:1-2, 27:1; *Apocalipsis de Abraham* 23:5; *2 Enoc* 30:13; *Oráculos Sibilinos* 1: 20; 3:27.

⁴³⁶ Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam*, 95.

⁴³⁷ Fletcher-Louis, , 93.

⁴³⁸ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 94.

Esta ‘gloria de Adán’ debe entenderse no como referencia a la humanidad en su conjunto sino que haciendo alusión concreta a Adán como individuo; además, parece ser que esa Gloria que se hereda no es un mero honor o reconocimiento humano sino toda una categoría teológica. Esta expresión también implica una perspectiva temporal determinada.⁴³⁹ La ‘gloria de Adán’ parece referirse a un futuro del cual la comunidad ya participa en cierta medida. Esto se comprueba, aparte de en los textos citados, en 1QS 4: 6-26 [4:23] y en el hecho de que la comunidad ha experimentado en cierta proporción un regreso al estado edénico. Por el simple hecho de que el pueblo de Israel encarna a la verdadera humanidad y ésta viene representada por la comunidad de Qumrán, ésta posee toda la gloria que poseía Adán con anterioridad a su caída. (1QS 4: 22-23)

For those God has chosen for an everlasting covenant and to them shall belong all the glory of Adam

El objetivo de la comunidad de Qumrán, por tanto, era cumplir con la responsabilidad que implicaba ser portador de la Gloria de Dios.

En el ismailismo la adamología implica una cosmología.⁴⁴⁰ El germen que observábamos en Qumrán de lo que podía ser una concepción proto-gnóstica (la preexistencia de Adán y por tanto del sumo sacerdote, como su reflejo) alcanza su máxima plenitud en el ismailismo. La triple noción de *Anthrôpos* que plantea (el Adán espiritual o *Adam rûhânî* que equivaldría a la Tercera Inteligencia o Emanación Divina, el Adán universal o *Adam al-awwal al-kollî* que inaugura la sodalidad esotérica ismailí o la columna de Luz y los Adanes parciales o *Adam al-joz’î* que abren cada uno de los ciclos, siendo el Adán que se contempla tanto en la Biblia como en el Corán el que correspondería a nuestro ciclo actual) implica una preexistencia de la figura de Adán u hombre primordial y de la figura del Imam como su fiel reflejo. Esta teología antropológica tan solo se comprende a la luz de un sistema de epifanías, visiones teofánicas y transformaciones. El núcleo de la gnosis chiíta ismailí reside en las llamadas visiones teofánicas; los objetos se perciben con una apariencia de realidad física pero no son percibidos por los órganos de los sentidos sino por el órgano que regula la imaginación creadora. Esta percepción es un acontecimiento del

⁴³⁹ El tema de la temporalidad lo trataré en otro apartado pero sí me parece de capital importancia destacar aquí que el concepto de ‘gloria de Adán’ más que hacer referencia a un tiempo escatológico se contempla mejor a la luz de una antropología teológica basada en un tiempo primordial o tiempo eterno. Se podría hablar por tanto en Qumrán de una concepción circular del tiempo que daría lugar a una proto-metahistoria que aparece plenamente desarrollada en el ismailismo.

⁴⁴⁰ En el apartado de cosmología detallaré con más profundidad este tema.

alma que tiene lugar en ese mundo intermedio (*mundus imaginalis*) que es el espacio propio de una concepción metahistórica.

La realidad de este acontecimiento es estrictamente individual y cada alma lo percibirá según la dimensión de su propio ser. Esta adecuación de la visión a la capacidad del alma es lo que determina las metamorfosis de las visiones teofánicas. De este modo, los diferentes adanes parciales que aparecen en cada ciclo son epifanías del Adán universal o iniciador de la *da'wa* ismailí que, a su vez, es una epifanía del Adán Espiritual o Tercera Inteligencia. Observamos una imagen similar en lo que se denomina el Templo de Luz del Imam, que estaría constituido por todos los grados que conforman la sodalidad esotérica ismailí. En cada uno de esos grados se produce la epifanía divina correspondientes a su capacidad respectiva.⁴⁴¹

La adamología ismailí es consecuencia de una antropología que es, a su vez, fruto de una angelología. Toda teofanía es, por esencia, una angelofanía. Según el ismailismo, el ser humano es, en esencia, un ser de naturaleza angélica y, por tanto, está llamado a sufrir un proceso de angelomorfosis. Es justamente esta esencia la que le capacita para experimentar las visiones teofánicas. Esta ley de la esencia no solo ordena las visiones que se ofrecen al alma de un individuo sino también a las diferentes almas que conforman el Templo de Luz del Imamato. Esta ley, además, se estructura entorno a un tiempo circular (de retorno a un origen) que conforma los ciclos de teofanías y sus respectivas transformaciones. De este modo, las metamorfosis se ordenan según una simultaneidad (los diferentes grados de visión teofánica que conforman el Templo de Luz) y una sucesión (que es lo que conforma los ciclos de epifanías).

TRANSMISIÓN Y PARTICIPACIÓN DEL MUNDO ANGÉLICO

El Adán universal es una forma de arquetipo o de emanación de la que participarán posteriormente la cadena de imames. Está investido con el Imamato primordial y, por ello, inmunizado contra toda impureza y pecado, del mismo modo que lo estarán los imames posteriores. Cada uno de estos imames, en la relación que establece con las almas de los creyentes establece este Templo de Luz que equivaldría a una suerte de humanidad perfecta o ideal, que manifiesta este arquetipo del Adán universal. La sucesión de imames a lo largo de los ciclos se entiende “como una integración progresiva o como el crecimiento de una figura epifánica cuya unidad y totalidad suponen una pluralidad de teofanías sin confusión

⁴⁴¹ Corbin, H., *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003, 93-7.

de personas”.⁴⁴² El Adán universal ejemplifica el tránsito de la metahistoria a la historia; el mundo de las esferas entra en la historia cronológica. Esto equivaldría a la entrada al Edén (santuario) procedente de un ámbito cósmico. Este Adán universal aparece en la isla de Ceilán rodeado de veintisiete compañeros. La región en la que se le ubica es de unas condiciones climáticas y astronómicas favorables. Instituye en la tierra la jerarquía de la sodalidad esotérica, a ejemplo e imitación de la jerarquía celestial.

Pertenece, a pesar de haber entrado en la historia, al primer ciclo de epifanía, caracterizado por una humanidad todavía paradisiaca. Tras su fallecimiento, emigra junto con todas las almas de luz de su templo hacia el recinto del Décimo Ángel mientras éste se eleva uno por encima. Este Adán Universal o Primer Imam no solo inaugura el Imamato sino que, además, inicia la tarea que tendrán que cumplir los imames posteriores; a saber: la del Imam resurrector o *Qá'im* arrastrando a todos sus adeptos a su Ángel iniciándose, así, el camino de retorno al grado original que ocupaba el Adán espiritual o Tercera Inteligencia con anterioridad a su caída u olvido de profesión de la unicidad.

A este ciclo de epifanía, le sucederá uno de ocultación y así sucesivamente hasta el momento de la Gran Resurrección, momento en el que la caída inicial y cósmica (metahistórica) queda completamente redimida. El ciclo de epifanía que precedió al actual de ocultación, a su vez que marca el inicio o la entrada en el Edén también marca su salida. Al finalizar este ciclo epifánico, los hombres se desvían de la ‘religión de la Resurrección’ y se vuelven indignos de la revelación esotérica del mensaje divino. Se instaura una ley religiosa (*sharâ'at*) que codifica el mensaje divino y dificulta su acceso. Tan solo el *ta'wîl* con la exégesis espiritual que lo caracteriza será capaz de liberar de la ley religiosa a todos aquellos seres humanos que quieran experimentar un nuevo nacimiento. Este cambio es la salida del Edén; a partir de ahora, no existirá más que el Paraíso en potencia conformado por la sodalidad esotérica ismailí.

Del mismo modo, en Qumrán encontramos una participación del sacerdote de la Gloria de Adán, que podría ser innata (a través de la transmisión semidinástica) o litúrgica (ya que la purificación implica la entrada en el Edén o santuario del Templo). En *Hodayot* se presenta una visión de la naturaleza humana muy negativa, pero al mismo tiempo presenta la capacidad del ser humano de superar esa naturaleza a través de una purificación espiritual. En 1QH^a 11:19-23 [3:19-23] leemos:

⁴⁴² Corbin, *Tiempo cíclico*, 105.

I thank you, Lord, because you saved my life from the pit, and from the Sheol of Abaddon have lifted me up to an everlasting height, so that I can walk on a boundless plain. And I know that there is hope for someone you fashioned out of dust for an everlasting community. The depraved spirit you have purified from great offence so that he can take a place with the host of the holy ones, and can enter in communion with the congregation of the sons of heaven. You cast eternal destiny for man with the spirits of knowledge.

Si el texto describe una transformación no queda del todo claro, lo que sí que aparece, al igual que en otros textos, es de la participación del hablante en el mundo angélico.⁴⁴³ En 18: 27-28 [10:27-28] se nos dice:

But to the sons of your truth you have given intelligence, [...] everlasting; and to the extent of their knowledge they are honoured, the one more than the other. And so for the son of [your] maid-[servant ...] you have increased his legacy in the knowledge of your truth, and according to his insight and ...

Esto nos recuerda a la organización jerárquica que aparece en 1QS 2:23; 1QS^a 1:18. A pesar de que podría parecer un honor que se le otorga a algunos seres humanos parece corresponderse más con la jerarquía de la Gloria divina que se contempla en la liturgia que aparece en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*.

Además, este fragmento nos muestra un claro paralelo con las visiones teofánicas y las transformaciones que tiene lugar en el gnosticismo ismailí. Los miembros de la comunidad de Qumrán son glorificados según la medida de su conocimiento, esto nos recuerda a los diferentes grados de percepción de la teofanía según la disposición del alma. En 1QS 5:23-24 [13:17-18] leemos:

Only by your goodness is man acquitted, [purified] by the abundance of [your] compa[ssion.] You embellish him with your splendour, you install [him over an abun]dance of pleasures, with everlasting peace and length of days. For [you are the truth, and] your word does not depart

⁴⁴³ También aparece en otros pasajes de *Hodayot* como: 11:21-23 (3:21-23); 14:13 (6:13); 19:10b-14 (11:10b-14); 23:10 (frag 2 i 10); 26:6-7. Es probable que estos textos impliquen una transformación en un modo de ser acorde a la vida en el reino angélico. Para más información consultar: Holm-Nielsen, S., *Hodayot Psalms from Qumran*. ATD 2. Aarhus: Aarhus University Press, 1960, 274-282; Lichtenberger, H., *Studien zum Menschenbild*, 73-93.

En este pasaje, el verbo ‘embellish’ asociado al esplendor divino nos recuerda claramente a la tradición sacerdotal que traza la belleza de Dios desde Adán, pasando por Noé hasta llegar al sumo sacerdote ⁴⁴⁴. Este texto es un claro ejemplo de que solo a los justos, a la verdadera humanidad pertenece como heredad ‘toda la Gloria de Adán’.

Esta superación de la naturaleza humana y esa participación en el reino angélico es posible gracias al espacio sagrado que crea el momento litúrgico. Gracias a la liturgia y a los preceptos de pureza el hablante puede volver a acceder al Edén ⁴⁴⁵. *Hodayot* presenta un doble movimiento: en un primer lugar de ascenso o de superación de esa naturaleza humana y otro horizontal, de entrada al Edén perdido. Este retorno al Edén tan solo es posible porque la comunidad tiene el acceso al verdadero santuario que conforma el Edén.

Pero, del mismo modo que en la sodalidad esotérica o en el Templo de Luz del Imamato se observan diferentes grados de perfeccionamiento espiritual o de cercanía al Imam como epifanía del Adán universal o ser humano perfecto, también en la comunidad de Qumrán se observan esas gradaciones. Si bien gracias a toda el ritual destinado a alcanzar un nivel de pureza les es posible a los miembros superar esa condición de ser humano limitado, la entrada al santuario y la posible transformación que ello implique le es concedida al sumo sacerdote o Maestro de Justicia, como epifanía del Adán Universal. Este proto-innatismo del que hemos hablado con anterioridad de la figura del sacerdote como epifanía de Adán y que le confiere una potencialidad divina, se actualiza en un contexto litúrgico. El sacerdote y el Maestro de Justicia al igual que el Imam, contendrían pues una parte divina, que en el caso del Imam se expresa con el término *lahût* y una parte humana o *nasût*. La parte humana del sacerdote es la que se ve superada en la liturgia y transformada gracias a un perfeccionamiento espiritual obtenido con medios de purificación. La parte divina es aquella que se actualiza en el momento de la liturgia y le permite sufrir una transformación óptica de la que ya hablaremos más adelante.

En el ismailismo, el caso del innatismo del Imam resulta más claro y conceptualmente más desarrollado que en el caso del Maestro de Justicia o el sacerdocio qumranita. En el esquema cósmico ismailí, cada emanación divina tiene su correlato en la figura de un miembro de la sodalidad esotérica ismailí. Según este esquema, el enunciador de una Ley nueva recibida de un ángel celestial como revelación tiene su paralelo con la Primer Inteligencia. Del mismo modo que ésta gobierna el cielo supremo originado por su pensamiento, el enunciador o *nâtiq* gobierna el cielo que abraza todos los demás horizontes

⁴⁴⁴ Ex 28; Sir 45,7-8; 49,16-50,21; 1Q19.

⁴⁴⁵ 1QH^a 16:4-26 (8:4-26) cf. 14:14-18 (6:14-18).

del cosmos religioso esotérico. El sucesor del Profeta o enunciador es el *wasí* al que también se designa con el apelativo de *asás* o fundamento ya que su función es ser el recipiente del contenido esotérico de la revelación. Su grado es paralelo al de la Segunda Inteligencia que rige el cielo de los astros. El Imam (el *ásas* vendría a ser el arquetipo del Imam) es el que inaugura la sodalidad esotérica terrestre y asume la autoridad sobre la comunidad y es el encargado de mantener el equilibrio entre el aspecto esotérico y el exotérico de la revelación. Equivale a la Tercera Inteligencia descubriendo así el secreto de la Imamología: el Imam es el Hombre Perfecto, la epifanía del tercer ángel que desciende al décimo lugar y que, progresivamente, ciclo tras ciclo, tendrá que reconquistar la posición perdida.

La sodalidad esotérica ismailí o Columna de Luz se completa con siete grados más que equivalen a los ángeles mediadores entre la Tercera Inteligencia y la Décima; del mismo modo que los grados terrenales de la sodalidad son mediadores entre el Imam que inaugura su existencia y determina su calidad espiritual y el Imam Resurrector. De este modo, así como la función del Profeta viene enmarcada por la revelación o *tanẓíl*, la del *Asás* o arquetipo del Imam y, por tanto, primer Imam, es el *ta'wíl* o exégesis del sentido esotérico, la del Imam o primera persona de la sodalidad terrenal es el magisterio personal sobre la comunidad.

SACERDOCIO CELESTE Y NATURALEZA ANGÉLICA

En el judaísmo, los patriarcas bíblicos ubicados en lo que podríamos llamar una metahistoria⁴⁴⁶ son los que experimentan los ascensos divinos (como en el caso de Enoc, Amram) y un contacto directo con la realidad celestial. Esa cercanía es posible gracias a un estado de pureza por parte de estos personajes que determina su capacidad para acceder al reino celeste. El heredero de esta capacidad de ascender y entrar en comunicación con el mundo angélico es el sacerdocio. Como he dicho anteriormente, se observa un cierto innatismo en la capacidad de que dispone el sacerdote para, a través de un proceso de purificación, asistir a la liturgia angélica. Este se ve reflejado en la cadena de transmisión de conocimiento divino que comenté en el apartado de hermenéutica. En los manuscritos arameos hallados en Qumrán se observa un pasaje que comenta la investidura de Leví como sacerdote por Dios en las esferas celestes. Este pasaje servirá de marca de autoridad para que los descendientes del mismo se otorguen los mismos derechos respecto a la

⁴⁴⁶ Esto lo comentaré en mi apartado de comparativa.

participación junto a las huestes celestes del ritual angélico. Así leemos en 4Q213a frag. 1 col II: 6-18:

[... You,] my Lord, have ble[ssed my father Abram and my mother Sarah, and you have said to give them] a ju[st] offspring [which will be blessed for ever. Listen then to] the prayer of [your] serv[ant Levi, to be near to you. Let him share in your words to pass] just judgment for a[ll the centuries, me and my sons for all eternal generations. And do not remove] the son of your servant from be[fore you, all the days of eternity». And I became silent, when I was still praying ...] Then I went to [...] to my father Jacob and whe[n ...] from Abel-Mayin. Then, [...] I lay down and settled up[on ...] [...] Then I saw visions [...] in the appearance of this vision, I saw [the] heav[en opened, and I saw a mountain] underneath me, high, reaching up to heaven [...] to me the gates of heaven, and an angel [said to me: «Enter Levi» ...]

I have preferred you above all flesh [... and those seven departed from me, and] I awoke from my dream. Then [I thought: «This vision is like the other one. I am amazed that the whole vision is to come». And] I [hid] (this vision) too, in my heart and to no-one [did I reveal it. And we went to my father Isaac, and he also blessed me likewise. Then, w]hen my father Jacob tithed [everything he had, according to his vow, then I served for the first time at the head of] the [priesthood,] and to me, among his sons, he gave [the offering ... to God, and he clothed me with the clothing of the priesthood and filled my hand, and I became a priest for Go]d of eternity [...]

(4Q213b 4-6)

Leví es constituido mesías y sacerdote-eterno de la misma manera que lo es Melquisedec: La expresión: ‘And I became a priest for God of eternity’ muestra que Leví de modo similar a Melquisedec, ha llegado a ser un ungido sacerdotal celeste. Este modelo ascensional, es decir, el llegar a ser un ungido sacerdotal expresa la transformación de un hombre en un ser celeste.

Del mismo modo, el versículo coránico 33,33 (*âyat al-tathîr*) constituye uno de los fundamentos escriturarios del chiísmo.

¡Quedaos en vuestras casas! ¡No os acicaléis como se acicalaban las antiguas paganas! ¡Haced la azalá! ¡Dad el azaque! ¡Obedeced a Dios y Su Enviado! Dios solo quiere libraros de la mancha, gente de la casa, y purificaros por completo.

Este pasaje es muy rico exegéticamente y el chiísmo ha sabido aprovecharlo para ver en él una predilección por la *abl al bayt* y, por consiguiente, por los álidat. El Profeta, habiendo extendido un manto sobre los miembros de su casa ruega a Dios que les inmune de toda culpa. La hermenéutica de este versículo ve en las cinco personas de la

familia del Profeta (Fátima, Ali, Hasan, Husein y Muhammad) las epifanías de las cinco personas preexistentes (*ashkbās azāliyyūn*) cuyas teofanías se suceden a lo largo de los ciclos de periodo en periodo.⁴⁴⁷

Otro ejemplo del innatismo atribuido al Imam se contempla en el estudio de su humanidad y divinidad. Cuando en el ismailismo se habla de la humanidad del Imam no se hace referencia a un cuerpo de carne y hueso sino que su cuerpo es resultado de toda una alquimia cósmica que opera sobre los cuerpos etéreos de los fieles adeptos. Cuando los miembros de la sodalidad esotérica fallecen, sus restos se elevan de cielo en cielo, de hipóstasis en hipóstasis hasta alcanzar la posición inicial perdida de la Tercera Inteligencia. En ese momento descienden habiendo experimentado un proceso de purificación y se depositan sobre ciertos frutos y agua que serán consumidos por el Imam del momento y por su mujer. Este rocío celeste que es resultado de los cuerpos etéreos de los adeptos previamente purificados constituyen el germen del cuerpo sutil del nuevo Imam. El *lahūt* o divinidad del Imam la constituye la Columna de Luz de las almas que conforman la sodalidad esotérica. El Imamato es el *corpus mysticum* del Imam.

Esta combinación del proceso de purificación espiritual y de un cierto innatismo se plantea en Qumrán como consecuencia del dilema que se propone en Génesis 2,7, pasaje en el que Adán está creado a partir del polvo de la tierra. ¿Cómo puede un ser creado a partir de la arcilla o del polvo acceder al reino celestial o superar esa naturaleza?. La explicación que proporciona la comunidad de Qumrán y que observamos en 4Q265 7 ii 11-17 y que remite al texto de *Jubileos* 3:8-14 se lee así:

In the fir[st] week [Adam was created ... be-] fore he was brought into the garden of Eden. [...] And bone [from his bones ...] [w]as for her before she was brought to his side [in the second week ...] [for] holy is the garden of Eden. And every shoot which is in its middle, is holy. Therefo[re Lev 12:2-5 a woman who conceives and bears a male child] shall be impure for seven days; as in the days of her menstrual impurity, she shall be impure. And th[irty-three] days she shall remain in the blood of] her purification. But if she gives birth to a baby girl, she shall be impure [for two weeks, as in her menstruation, and sixty-six days] [she shall rem]ain in the blood of her purification. [No] holy thing [shall she touch ...]

Si bien es cierto que Adán fue creado de polvo y arcilla, entró en el Edén con posterioridad a su creación. De acuerdo con el pensamiento esenio, su entrada al Edén tuvo lugar cuarenta días después de haber sido creado. Se supone que durante este periodo experimentó un proceso de purificación espiritual que le permitió la entrada al Edén-

⁴⁴⁷ Corbin, *Historia de la filosofía islámica*, 90-94.

santuario. Por tanto, el movimiento que presenta *Hodayot* desde un estado de criatura del polvo a un estado de exaltación del Adán prelapsario en el Edén es un movimiento desde fuera hasta dentro del culto y de la comunidad que lo circunscribe. *Hodayot* articula una humanidad gloriosa o divina y lo hace en el contexto de una relectura de la historia primordial o metahistoria que se nutre de un contexto litúrgico muy particular.

Así como el ismailismo afirma que el ser humano es de naturaleza angélica y que, gracias al *ta'wíl* es capaz de encontrar su Ángel o su condición angélica oculta y actualizarla a través del Templo de Luz (paraíso en Potencia) para así poder retornar a ese paraíso o Edén perdido, la comunidad de Qumrán creía en la capacidad del ser humano de superar esa naturaleza a través de la pureza en un ambiente litúrgico y entrar en el reino celestial. No obstante, no todos los miembros alcanzaban la misma plenitud espiritual (cada uno debido a su condición esencial); el sacerdote o Maestro de Justicia era quien conseguía un nivel de pureza máximo que se concretaba en una transformación óptica o en un modo de ser angélico supeditado al momento litúrgico.

NATURALEZA HUMANA Y TRANSFORMACIÓN

Del mismo modo que la salida del Edén y el inicio del ciclo de ocultación que precede al inicial de epifanía tiene como resultado la instauración de una ley religiosa, en el judaísmo del Segundo Templo, como dije en el apartado anterior, se observa una progresiva ocultación de Dios al que tan solo se va a tener acceso a través de una exégesis inspirada. La vía del *ta'wíl* o de retorno al estado adánico implica una exégesis de la ley religiosa islámica; descubrir el conocimiento esotérico que ha sido ocultado por la transgresión humana. Ese conocimiento oculto consiste en la búsqueda de la divinidad presente en el ser humano. Se trata de que cada miembro de la sodalidad halle al Imam de su tiempo en su persona y más allá de eso al Imam Eterno que sería la epifanía de la 'Palabra divina'. En Qumrán, el retorno a ese estado adánico edénico consiste en una superación de la naturaleza humana que les permita acceder y participar de la liturgia angélica.

Qumrán era una comunidad escatológica que estaba convencida de estar viviendo los últimos días. El Maestro de Justicia se contemplaba como el receptáculo de las anteriores revelaciones proféticas y como intérprete o exegeta inspirado de las mismas, de modo que el conocimiento de que disponía consistía en el misterio del hecho revelatorio en sí; el misterio de Dios. Del mismo modo, el Imam Resurrector en el ismailismo será aquél

que recapitule todas las profecías y los sentidos ocultos inherentes a ellas. Será él el que operará este regreso de la Décima potencia a la Tercera posición perdida. Existe, pues, un claro paralelo entre la figura del Imam y la figura del Maestro de Justicia.

En el *Tratado de los dos Espíritus*, en la *Regla de la Comunidad*, encontramos una elaboración más detallada del origen del mal. En 1QS 3 y 4 leemos:

The Instructor should instruct and teach all the sons of light about the nature of all the sons of man, concerning all the ranks of their spirits, in accordance with their signs, concerning their deeds in their generations, and concerning the visitation of their punishments and the times of their reward. From the God of knowledge stems all there is and all there shall be. Before they existed he established their entire design. And when they have come into being, at their appointed time, they will execute all their works according to his glorious design, without altering anything. In his hand are the laws of all things and he supports them in all their affairs. He created man to rule the world and placed within him two spirits so that he would walk with them until the moment of his visitation: they are the spirits of truth and of deceit. From the spring of light stem the generations of truth, and from the source of darkness the generations of deceit. And in the hand of the Prince of Lights is dominion over all the sons of justice; they walk on paths of light. And in the hand of the Angel of Darkness is total dominion over the sons of deceit; they walk on paths of darkness. From the Angel of Darkness stems the corruption of all the sons of justice, and all their sins, their iniquities, their guilts and their offensive deeds are under his dominion in compliance with the mysteries of God, until his moment; and all their afflictions and their periods of grief are caused by the dominion of his enmity; and all the spirits of his lot cause the sons of light to fall. However, the God of Israel and the angel of his truth assist all the sons of light. He created the spirits of light and of darkness and on them established every deed, [o]n their [path]s every labour and on their paths [eve]ry [labo]ur. God loves one of them for all in compliance with the mysteries of God, until his moment; and all their afflictions and their periods of grief are caused by the dominion of his enmity; and all the spirits of his lot cause the sons of light to fall. However, the God of Israel and the angel of his truth assist all the sons of light. He created the spirits of light and of darkness and on them established every deed, [o]n their [path]s every labour and on their paths [eve]ry [labo]ur. God loves one of them for all eternal [a]ges and in all his deeds he takes pleasure for ever; the other one he detests, his counsel and all his paths he hates forever. These are their paths in the world: to enlighten the heart of man, straighten out in front of him all the paths of true justice, establish in his heart respect for the precepts of God; it is a spirit of meekness, of patience, generous compassion, eternal goodness, intelligence, understanding, potent wisdom which trusts in all the deeds of God and depends on his abundant mercy; a spirit of knowledge in all the plans of action, of enthusiasm for the decrees of justice, of holy plans with firm purpose, of generous compassion with all the sons of truth, of magnificent purity which detests all unclean idols, of careful behaviour in wisdom concerning everything, of concealment concerning the truth of the mysteries of knowledge. *Blank* These are the foundations of the spirit of the sons of truth (in) the world. And the reward of all those who walk in it will be healing, plentiful peace in a long life, fruitful offspring with all everlasting blessings, eternal enjoyment with endless life, and a crown of glory with majestic raiment

in eternal light. However, to the spirit of deceit belong greed, sluggishness in the service of justice, wickedness, falsehood, pride, haughtiness of heart, dishonesty, trickery, cruelty, much insincerity, impatience, much foolishness, impudent enthusiasm for appalling acts performed in a lustful passion, filthy paths in the service of impurity, blasphemous tongue, blindness of eyes, hardness of hearing, stiffness of neck, hardness of heart in order to walk in all the paths of darkness and evil cunning. And the visitation of all those who walk in it will be for an abundance of afflictions at the hands of all the angels of destruction, for eternal damnation by the scorching wrath of the God of revenges, for permanent terror and shame without end with the humiliation of destruction by the fire of the dark regions. And all the ages of their generations (they shall spend) in bitter weeping and harsh evils in the abysses of darkness until their destruction, without there being a remnant or a survivor for them. In these (lies) the history of all men; in their (two) divisions all their armies have a share for their generations; in their paths they walk; every deed they do (falls) into their divisions dependent on what might be the birthright of man, great or small, for all eternal times. For God has sorted them into equal parts until the last time, and has put an everlasting loathing between /their/ divisions. Deeds of injustice are an abhorrence to truth and all the paths of truth are an abhorrence to injustice. (There exists) a violent conflict in respect of all their decrees since they can not walk together. God, in the mysteries of his knowledge and in the wisdom of his glory, has determined an end to the existence of injustice and on the appointed time of the visitation he will obliterate it forever. Then truth shall rise up forever (in) the world, for it has been defiled in paths of wickedness during the dominion of injustice until the time appointed for the judgment decided. Then God will refine, with his truth, all man's deeds, and will purify for himself the structure of man, ripping out all spirit of injustice from the innermost part of his flesh, and cleansing him with the spirit of holiness from every wicked deeds. He will sprinkle over him the spirit of truth like lustral water (in order to cleanse him) from all the abhorrences of deceit and (from) the defilement of the unclean spirit, in order to instruct the upright ones with knowledge of the Most High, and to make understand the wisdom of the sons of heaven to those of perfect behaviour. For those God has chosen for an everlasting covenant and to them shall belong all the glory of Adam. There will be no more injustice and all the deeds of trickery will be a dishonour. Until now the spirits of truth and injustice feud in the heart of man: they walk in wisdom or in folly. In agreement with man's inheritance in the truth, he shall be righteous and so abhor injustice; and according to his share in the lot of injustice, he shall act wickedly in it, and so abhor the truth. For God has sorted them into equal parts until the appointed end and the new creation. He knows the result of their deeds for all times [everlas]ting and has given them as a legacy to the sons of man so that they know good [and evil ... and] to cast the lots of every living being according to his spirit in [... until the time of] the visitation.

Como observamos en el *Tratado de los dos Espíritus*, existe un correlato entre el mal cósmico y el enfrentamiento interno del ser humano. Se contempla una predestinación ambigua; por un lado Dios introduce en el hombre dos naturalezas o espíritus, uno del bien y otro del mal haciendo que uno prevalezca más que el otro en los distintos casos, por otro lado, el hombre puede elegir rechazar su naturaleza maligna y, a partir de ahí, buscar la

pureza. Existe, por tanto, un determinismo pero no es completo puesto que el ser humano puede superar esa inclinación esencial y natural. Es un sistema determinista en tanto que crea una estructura de macrocosmos y microcosmos (la batalla entre las fuerzas de la Luz y las fuerzas de la Oscuridad se libran tanto a nivel cósmico como a nivel interno del ser humano, se produce una ‘psicologización’ del problema del Mal) pero tampoco puede afirmarse que exista un conflicto real cósmico entre dos fuerzas equilibradas ya que esto sería indicador de un determinismo “maniqueo” que cuestionaría todo el monoteísmo.

La forma de solventar el problema que implica la expresión de un dualismo parcial sin poner en duda la unicidad divina es afirmando que la variabilidad del grado de influencia de cada espíritu sobre el hombre depende única y exclusivamente de Dios. Éste ha dispuesto que durante un periodo determinado de tiempo predomine el espíritu de la oscuridad. La comunidad de Qumrán se percató de este plan divino y se constituye como el grupo de seres humanos que rechaza el mal y que se une al plan de Dios para aniquilar de forma definitiva el mal. Así lo leemos en 1QS 5:1-3:

This is the rule for the men of the Community who freely volunteer to convert from all evil and to keep themselves steadfast in all he commanded in compliance with his will. They should keep apart from the congregation of the men of injustice in order to constitute a Community in law and possessions, and acquiesce to the authority of the sons of Zadok, the priests who safeguard the covenant /and/ to the authority of the multitude of the men of the Community, those who persevere steadfastly in the covenant.

Incluso los seres humanos cuya inclinación hacia el espíritu del bien es la que predomina disponen de una proporción de espíritu de oscuridad en su interior. Por ese motivo es necesario un proceso de purificación a través del ritual.

Este determinismo moderado es compartido con el ismailismo ya que la naturaleza humana está igualmente justificada por un mundo espiritual. Los seres humanos, según el ismailismo, tienen una naturaleza angélica pero como consecuencia de la aparición del mal (Iblis), consecuencia del retraso de la Tercera Inteligencia en su afirmación de la unicidad divina, se ha producido un olvido de esa naturaleza esencial. Es a través del *ta'wíl* dirigido por el Imam y mediante el reconocimiento del adepto en la figura de éste como se logra superar ese olvido y recuperar la angelicidad primigenia.

La aparición de Iblis está relacionada, pues, con el descenso de la Tercera Inteligencia. Tanto en el ismailismo como en Qumrán lo que tenemos es una relación entre el ser humano y el drama cósmico. El ser humano, en un momento determinado, se

convierte en una parte de dicho drama cósmico. En el ismailismo contemplamos una serie de ciclos (de ocultación y de epifanía según predomine el espíritu de la luz o Iblis) que deben sucederse unos a otros en una suerte de recuperación de la posición perdida por la Tercera Inteligencia. Si bien es cierto que el espíritu del mal o Iblis predomina en algunos periodos su poder y control no es total puesto que el poder de Dios es mucho mayor y progresivamente van siendo derrotados las fases de ocultación. Del mismo modo, en Qumrán es Dios quien controla o permite el gobierno o predominio del espíritu de la oscuridad en el mundo. Si bien existen ambas naturalezas en el ser humano el pleno control de las mismas la tiene Dios. En Qumrán esto se aprecia claramente en su concepción escatológica. Lo que liga el drama humano con el cósmico es la vertebración de la ley⁴⁴⁸, que implica pureza, la supresión del espíritu del mal y la realización correcta del ritual.

ASCENSOS

En el judaísmo, los ascensos celestes han sido una vía para validar una tradición. El paradigma lo conforma el ascenso de Enoc; su ascenso implicó el desvelarse de secretos celestes y conocimientos esotéricos. Moisés también ha sido sujeto de procesos de ascenso y se interpretó como una forma de autorizar la tradición haláquica. Posiblemente, el ascenso de Enoc también forjó un ejemplo para la ascensión de Leví, que he descrito anteriormente, y que validó tanto la doctrina como la autoridad sacerdotal.⁴⁴⁹ El ascenso de Leví no solo es investido sacerdote sino que adquiere un conocimiento relacionado al culto que no estaba contemplado en la Torá y que transmite a sus descendientes. El ascenso de Leví validó pues la tradición sacerdotal.

Pero no termina aquí la importancia de Leví para la comunidad de Qumrán. Se conoce el interés de la comunidad qumranita en sincronizar la liturgia terrenal con la celestial. El ascenso de Leví se podría contemplar como una especie de unión entre las dos liturgias. De este modo, el hecho de que Leví haya sido investido en la esfera celeste y le haya sido comunicada una liturgia celeste proporcionaba la autoridad suficiente para que sus descendientes, los sacerdotes, obtuvieran el poder para dirigir la liturgia terrenal. Se

⁴⁴⁸ En el judaísmo no hay abolición de la ley como en el caso del ismailismo, donde la *shari'at* debe dar paso a la revelación divina decodificada; por eso no se puede afirmar la existencia de un paralelo estricto pero si hay un paralelo funcional. Si en el ismailismo la necesidad de la *shari'at* como consecuencia de una situación negativa debe superarse, lo que tiene el judaísmo de Qumrán es un deseo o intención de alcanzar una interpretación de la ley mas profunda y genuina que aquella contra la que la comunidad se proclama contraria.

⁴⁴⁹ Alexander, *Mystical Texts*, 84-86.

podría ir más allá todavía; del mismo modo que Leví experimentó un ascenso similar al de Enoc, el *Maškil* también efectuará un ascenso. Una evidencia de ello la obtenemos en el *Himno de Autoglorificación* (4Q471b y 4Q491c frag. 11).⁴⁵⁰

[...] has done awesome things marvellously [...] [...] in the streng]th of his power the just exult, and the holy ones rejoice in [...] in justice [...] he established [I]srael from eternity; his truth and the mysteries of his wisdom in al[l] generations [...] might [...] ... [...] ... and the council of the poor for an eternal congregation. [...] the perfect ones of [...] et]ernal; a mighty throne in the congregation of the gods above which none of the kings of the East shall sit, and their nobles no[t [...] silence (?) [...] my glory is in {comparable} and besides me no-one is exalted, nor comes to me, for I reside in [...], in the heavens, and there is no [...] ... I am counted among the gods and my dwelling is in the holy congregation; [my] des[ire] is not according to the flesh, [but] all that is precious to me is in (the) glory (of) [...] the holy [dwelling]. [W]ho has been considered despicable on my account? And who is comparable to me in my glory? Who, like the sailors, will come back and tell? [...] Who bea[rs] all sorrows like me? And who [suffe]rs evil like me? There is no-one. I have been instructed, and there is no teaching comparable [to my teaching ...] And who will attack me when [I] op[en] my mouth? And who can endure the flow of my lips? And who will confront me and retain comparison with my judgment? [...] friend of the king, companion of the holy ones ... incomparable, f]or among the gods is [my] posi]tion, and] my glory is with the sons of the king. To me (belongs) [pure] gold, and to me, the gold of Ophir.

Claramente el texto, a pesar de los fragmentos oscuros, hace referencia a un ser que es a un mismo tiempo divino y humano. En este fragmento observamos un proceso de deificación consecuente de un ascenso al mundo celeste. La identificación del hablante es un problema que se plantea también en *Hodayot*, lo que hace suponer que podría tratarse de la misma persona en ambos textos. La hipótesis que afirma la identidad humana del hablante es la más aceptada actualmente.⁴⁵¹ El ascenso de este personaje va seguido de un descenso, tal y como se lee en los versículos 1-8, el hablante afirma que ‘ha sido instruido y que no hay enseñanza comparable a la suya’. El *Maškil* adquiere unos conocimientos que posteriormente va a comunicar a los miembros de la comunidad.

⁴⁵⁰ Otros textos de ascenso y transformación del *Maškil* los encontramos en: 1QS 11:3-4; 4Q511 8:6-8 en pasajes de *Hodayot* (identificado como el ‘hablante’) y en las diferentes versiones del *Himno de Autoglorificación* (4Q471b; 4Q427 7i-9; 1QH^a XXVI 6-16). Para un información más detallada acerca de las diferentes versiones halladas en Qumrán de este texto consultar: Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 200-206.

⁴⁵¹ Sobre las diferentes teorías sobre la identidad del hablante consultar: Alexander, *Mystical Texts*, 85.

Si se da por hecho que el *Himno de Autoglorificación* fue escrito por el Maestro de Justicia quien, del mismo modo que su ancestro espiritual Leví, validó sus credenciales proféticas y sacerdotales sobre la comunidad de Qumrán, tendría mucho sentido que, después de él, cada *maskil* sucesivo experimentara ese proceso de ascenso y deificación.⁴⁵²

Esta muestra de ascensión y sucesiva deificación podría constituir un precedente de lo que posteriormente encontraremos en la literatura de Hekhalot. En ese periodo se observará un individualismo mayor y un mayor desarrollo de la mística. El aspecto comunitario prima en Qumrán, ya que el objetivo de la ascensión y transformación del Maestro de Justicia es adquirir los conocimientos necesarios para adoctrinar a la comunidad en la pureza en base a la futura (pero inmediata) participación de la comunidad en la liturgia angélica. Este aspecto comunitario también lo observamos en el ismailismo pero más matizado. El Imam que inaugura cada ciclo tiene a su cargo la Columna o Templo de Luz de sus almas a las que debe iluminar espiritualmente a fin de, como un todo, poder ascender al recinto cósmico del Imam del ciclo anterior y de toda su respectiva Columna de Luz. Pero, dentro de la sodalidad, cada horizonte o *badd* es el Imam del que le sigue; es el horizonte de su visión teofánica. Cada horizonte realiza esta individuación de la relación con la divinidad. En palabras de Corbin, esta relación es “experimentada como una relación de un ‘único con un único’”.⁴⁵³

Podemos contemplar, pues, al Imam en todos los niveles de la teofanía y conforme a esta idea, el ascenso que se produce entre cada rango se denomina ‘resurrección’. De este modo, comprobamos que la sodalidad ismailí también tiene una doble dimensión: a nivel del individuo y a nivel grupal, aunque la separación no es tan rígida. Las relaciones que se establecen entre los distintos grados de la sodalidad reproducen en pequeña escala la relación de la sodalidad en su conjunto con el nivel cósmico. El ascenso y la transformación en el ismailismo se entiende, pues, como una serie de logros a la hora de reencontrar la angelicidad oculta del ser humano que afectan y se producen en conjunto, como una perfecta cadena de engranaje. El perfeccionamiento espiritual de un grado implica necesariamente el del grado precedente y el del grado que le sigue.

⁴⁵² Alexander, *Mystical Texts*, 89.

⁴⁵³ Corbin, *Tiempo cíclico*, 140-41.

TEMPLO Y LITURGIA

CONCEPCIONES DEL TEMPLO

En los apartados anteriores he hecho alusión a la idea del Templo terrenal como un microcosmos del universo, como un Edén restaurado y como un ‘Templo vivo’ en el caso de Qumrán ya que el Templo de Jerusalén oficial se consideraba corrupto e impuro. La teología del Templo que se desprende implica una visión muy particular del ser humano, el cual puede superar, a través de rituales de purificación, los aspectos negativos de su naturaleza y participar así en la liturgia angélica como parte del Templo terrenal. El sacerdocio, debido a dos factores, por un lado un cierto innatismo del que ya hablé en el apartado anterior de antropología/angelología y, por otro, una capacidad especial para acceder a la divinidad a través de una exégesis inspirada, es capaz de adentrarse en el santuario del Templo, lugar donde se ubica la presencia divina. La entrada a este santuario implica una transformación, como ya hemos visto. Esta transformación se enmarca dentro de una antropología litúrgica muy concreta.

La transformación tiene lugar, en parte, gracias a la liturgia, ya que ésta no solo hace posible la proximidad con Dios sino una conformidad a su naturaleza y modos de acción sino también crear ese espacio sagrado o mundo intermedio, *mundus imaginalis*, en el que tiene lugar las teofanías. Qumrán asume los presupuestos de la cosmología del Próximo Oriente Antiguo que defiende, frente a un dualismo exacerbado, la existencia de un templo celestial y otro terrenal; no obstante, la presencia divina está en ambos templos. Se aboga más que por una imitación, por una interpenetración. Esta teología del templo implica un acercamiento a Dios a dos niveles tanto en Qumrán como en el ismailismo: en ambos se produce a nivel individual -ya que es el Maestro de Justicia el que experimenta esta transformación o ‘modo angélico’ donde se le revela enseñanza secreta y una exégesis determinada y, en el caso del ismailismo, es el Imam (ya sea el inaugurador de cada ciclo, el resurrector o el grado que precede al posterior, que también ejerce para éste último las funciones de Imam)- y a nivel colectivo-comunitario, puesto que en el caso de Qumrán, a pesar de que los no sacerdotes no tienen la posibilidad de acceder al santuario y experimentar un proceso transformacional, sí que constituyen un Templo vivo que se correspondería con las zonas más exteriores del Templo y se benefician de los conocimientos adquiridos por el *Maskil* o el Maestro de Justicia; en el caso del ismailismo, todos los miembros de la sodalidad esotérica ismailí conforman la llamada Columna de Luz en la que el objetivo de cada miembro es asemejarse a su Imam, es decir, alcanzar

progresivamente niveles de espiritualidad superiores en base a poder elevarse, a lo largo de toda la Columna de Luz, hacia una posición cósmica más elevada e ir así salvando las distancias respecto a la posición inicial perdida; la Tercera Inteligencia.

Tanto en la Biblia como en los heterogéneos judaísmos de la época del Segundo Templo, el Templo de Jerusalén se concebía como un microcosmos del universo. En 1 Re 7:23 se nos dice que el techo del santuario era el cielo y que fuera del santuario se encontraba la tierra representada, principalmente, por el altar de sacrificios. En Éxodo 30:17-21 y en 2 Cro 4:6 se nos informa de que los sacerdotes se lavaban en una fuente grande de bronce donde residirían las aguas caóticas primigenias del mar. La función del Templo, herencia de la cultura del Próximo Oriente Antiguo, era la de proteger a la creación contra el caos primigenio.⁴⁵⁴ La construcción de un espacio sagrado tal como el Templo recapitula el orden de la creación.

A pesar de ser un Templo terrenal, se nos presenta como lindando con un mundo sobrenatural que no entendemos como angélico o celestial sino a medio camino; podría ser lo que en el ismailismo se llamará *mundus imaginális*. Este mundo intermedio está basado en un concepto de la historia que se percibe como metahistoria. En este caso, el templo terrenal, por su condición de lugar de encuentro con la divinidad, de centro de máxima pureza y también de transformación, se percibe como zona limítrofe entre lo celeste y lo terrenal.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ Según Fletcher-Louis, la identificación del Templo con la creación aparece de forma clara en 11QT 29:9 y en 4Q392, 1QH^a(col. 12), 4Q408, (1Q29+4Q376), en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* (4Q400-407, 11Q17) y en el *Rollo de la Guerra* (1QM). En 4Q451 frag. 9, fragmento perteneciente a la caracterización cosmogónica del sumo sacerdote se constituye, también, como testimonio de la idea de templo como microcosmos. Del mismo modo, la 'luz perfecta' que irradia del sumo sacerdote (procedente de los *Urim* y *Thummim*) se podrían bien relacionar con la luz primigenia de la acción creadora de Dios. Fletcher-Louis, *All The Glory of Adam*, 232-36, 240-43, 243-48, 252,394 y capítulo 7.

⁴⁵⁵ La institución del Templo de Israel tiene claros orígenes cananeo-fenicios. En el Antiguo Oriente, la Naturaleza era la que otorgaba el carácter sagrado a los lugares que, posteriormente, se caracterizarían como lugares cúlticos. Tanto los santuarios egipcios como los de Mesopotamia afirmaban contener en su recinto la montaña primigenia o la primera en emerger de las aguas del caos. El Templo de Jerusalén también se ubicaba en la parte más alta de la ciudad en la montaña de Sión (Sal 122,4; 48,3,12; 74,2; 78,68;125,1;133,3). Se pensaba que el Edén se ubicaba en lo alto de una montaña (cf. Ez 28,12-16). El ámbito del Templo, como lugar de la presencia divina, representaba una analogía cercana con el Edén. En Mesopotamia, la fundación del Templo sustituye a la creación del Paraíso. La sacralidad del monte Sión venía determinada porque contenía la 'roca' primigenia, la Roca Sagrada de Jerusalén. Esta Roca pudo haber actuado como una manifestación de la divinidad o como un altar cúltico. La fundación del Templo de Jerusalén no se remonta a tiempos primigenios sino que Yahveh eligió a Sión (Sal 78, 68;87). El hecho de que el Templo se situara en Sión, la parte más alta, lo definía como punto de entrada a las regiones celestes y como vínculo entre el cielo y la tierra. El Templo sería una parte de la tierra que toca el cielo o una parte de cielo que toca la tierra. A pesar de que el Templo esté ubicado en la tierra, el hecho de que Yahveh resida en él, hace que forme una unidad con el reino celeste. Para más información consultar: Keel, O., *La Iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Biblioteca de Ciencias Bíblica y Orientales, Madrid: Trotta, 2007, 109-69.

La liturgia, por su tiempo característico y por el espacio sagrado que abre, permite el inicio de un proceso de repriminación del cosmos y opera un regreso a la condición edénica perdida u olvidada, se recupera así la Gloria de Adán. En el caso de Qumrán, el ejemplo más claro de esta antropología litúrgica la hallamos en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* y el en *Rollo de la Guerra*, tal y como se ha analizado en el capítulo precedente.

ASCENSO-VISIÓN Y MODELOS CELESTES

El relato más antiguo que poseemos de ascenso al reino celeste lo encontramos en 1Enoc 14:8-25. En él, Enoc accede a un templo de estructura tripartita consistente en dos ámbitos concéntricos rodeados de un muro. Esta estructura es muy similar a la del santuario del templo de Jerusalén. Esta estructura tripartita refleja una cosmología que contemplaba tres cielos diferenciados.⁴⁵⁶ En una versión antigua del *Testamento de Leví* también se contempla esta división tripartita aunque, en recensiones posteriores, el número de cielos se incrementa en siete. El cielo más elevado recibe el nombre de ‘santo de los santos’. Como asevera Matha Himmelfarb, la idea del universo como templo cuyas estructuras son paralelas con las del templo terrenal en Jerusalén impregna la literatura apocalíptica.⁴⁵⁷

La creencia, extendida en Qumrán, de que el Templo de Jerusalén estaba corrupto al igual que su culto otorgó una significación importante a las profecías de Ezequiel.⁴⁵⁸ Morray-Jones ha afirmado que la comunidad pudo haber escogido su asentamiento según el pasaje de Ez 47, 1-12, en el que se menciona que en los últimos días un río fluiría hacia el este por debajo del Templo de Jerusalén y revitalizaría todas las aguas del Mar Muerto.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ Consultar: Morray-Jones, C.R.A., *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism; A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, (JSJSup 59) Leiden: Brill, 1992, 29-33; Himmelfarb, *Ascent*, 9-28, 31; Gooder, *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12:1-10 and Heavenly Ascent*, (LNTS 313) Londres-Nueva York: Continuum, 2006, 48, 185.

⁴⁵⁷ Himmelfarb, *Ascent*, 33.

⁴⁵⁸ Para más información sobre este tema consultar: Black, M., *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, Nueva York: Scribner, 1961, 109; Thiering, B., “The Biblical Source of Qumran Ascetism”, *JBL* 93 (1974), 429-444; Brownlee, W.H., “The Scroll of Ezekiel from the Eleventh Qumran Cave”, *RQ* 4 (1963/4), 11-18; Lust, J., “Ezekiel Manuscripts in Qumran”, en Lust, *Ezekiel and his Book*, (BETL 74) Leuven: University Press, 1986, 100; Halperin, D., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, (TSAJ 16) Tübingen: Mohr Siebeck, 1988, 49; Gothenet, E., “Influence d’Ézéchiél sur la spiritualité de Qumrân”, *RQ* 13 (1988), 431-439; Wacholder, B.Z., “Ezekiel and Ezekielianism as Progenitors of Essenianism”, en D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, (STDJ 10) Leiden-Nueva York: Brill / Jerusalem: Magnes-Hebrew University, 1992, 186-196.

⁴⁵⁹ Morray-Jones, C., *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, vol. 12., Leiden, Boston: Brill, 2009, 303-308; Wacholder, “Ezekiel and Ezekielianism”, 195.

En el *Documento de Damasco* (CD I:16) se nos habla de la fecha fundacional de la comunidad, 390 años después del exilio. Este pasaje nos recuerda a Ez 4,4-5:

And now, listen, all those who know justice, and understand the actions of God; for he has a dispute with all flesh and will carry out judgment on all those who spurn him. For when they were unfaithful in forsaking him, he hid his face from Israel and from his sanctuary and delivered them up to the sword. But when he remembered the covenant with the forefathers, he saved a remnant for Israel and did not deliver them up to destruction. And at the period of wrath, three hundred and ninety years after having delivered them up into the hand of Nebuchadnezzar, king of Babylon, he visited them and caused to sprout from Israel and from Aaron a shoot of the planting, in order to possess his land and to become fat with the good things of his soil. And they realised their iniquity and knew that they were guilty {men}; but they were like blind persons and like those who grope for a path over twenty years. And God appraised their deeds, because they sought him with an undivided heart, and raised up for them a Teacher of Righteousness, in order to direct them in the path of his heart. And he made known to the last generations what he had done for the last generation, the congregation of traitors. These are the ones who stray from the path.

Acuéstate después sobre tu costado izquierdo y pondré sobre él la iniquidad de la casa de Israel. El número de los días que te has de acostar sobre él, portarás la iniquidad de ellos. Yo mismo te señalo los años de su iniquidad en un número equivalente de días: ciento noventa días, en que soportarás la iniquidad de la casa de Israel. Cuando hayas concluido éstos te acostarás, por segunda vez sobre tu costado derecho, y portarás la iniquidad de la casa de Judá: cuarenta días, un día por cada año, te señalo. Y dirigirás tu rostro y tu brazo desnudo hacia el asedio de Jerusalén, y profetizarás contra ella.

(Ez 4,4-7).

En CD II, col. iii 12-16 leemos que los líderes sectarios son identificados con los ‘hijos de Sadoc’, quienes servirán a modo de sacerdotes en el templo restaurado y purificado.

But with those who remained steadfast in God's precepts, with those who were left from among them, God established his covenant with Israel for ever, revealing to them hidden matters in which all Israel had gone astray: his holy sabbaths and his glorious feasts, his just stipulations and his truthful paths, and the wishes of his will which man must do in order to live by them. He disclosed (these matters) to them and they dug a well of plentiful water; and whoever spurns them shall not live. But they had defiled themselves with human sin and unclean paths, and they had said: «For this is ours». But God, in his wonderful mysteries, atoned for their iniquity and pardoned their sin. And he built for them a safe home in Israel, such as there has not been since ancient times, not even till now. Those who remained steadfast in it will acquire eternal life, and all the glory of Adam is for them. As God swore to them by means of Ezekiel the prophet, saying: *Ez 44:15* «The priests and

the levites and the sons of Zadok who maintained the service of my temple when the children of Israel strayed far away from me; they shall offer me the fat and the blood». The priests are the converts of Israel who left the land of Judah; and (the levites are) those who joined them; and the sons of Zadok are the chosen of Israel, the men of renown, who stand (to serve) at the end of days.

El paralelismo existente entre la situación descrita por Ezequiel tal y como se observa en Ez 39,23, 'Debido a las infidelidades de la casa de Israel hacia mí, escondí de ellos mi rostro' y la vivida por la comunidad de Qumrán, con su manifiesta oposición al Segundo Templo erigido por Zorobabel y a su sacerdocio corrupto es muy notable. Como bien indica Henry Corbin,⁴⁶⁰ en Qumrán podemos contemplar una reactivación de la teología ezequieliana del Templo que constituye el ejemplo más notable de la hermenéutica espiritual practicada en Qumrán.⁴⁶¹ Situaciones del pasado se reactualizan porque constituyen epifanías de un arquetipo primitivo. La presencia del sacerdote impío y los reyes-sacerdotes de la dinastía asmonea recuerdan a la catástrofe y destrucción del primer templo (586 a.C.). No obstante, del mismo modo que en Ezequiel permanecen el 'resto de los fieles', la comunidad de Qumrán se alzaría como 'los justos marcados por el ángel'.

Henry Corbin utiliza la expresión *Imago Templi* para definir la forma que toma la realidad trascendente para reflejarse en el alma en ese mundo intermedio o *mundus imaginalis* donde se producen las teofanías. Sin esa forma especial esta realidad resultaría inaprehensible para el ser humano. Esta *Imago Templi* o visión del ángel no emerge de un inconsciente sino de un nivel de supraconciencia. En este mundo intermedio nos encontramos fuera del devenir y de la causalidad histórica, en una metahistoria. Los acontecimientos que ahí tienen lugar suceden en el mundo del alma. La única historia que tiene lugar en este 'octavo clima' es una hierohistoria; es decir, el tiempo no es el correspondiente a la causalidad cronológica sino que cada epifanía de la *Imago Templi* constituye una unidad en sí misma y dispone de su propio tiempo.⁴⁶² Cada epifanía no se vincula con la siguiente mediante un nexo histórico sino que cada una de ellas representa un grado mayor de perfeccionamiento del alma.

Esto viene ejemplificado de forma clara en el concepto de Templo de luz o Columna de Luz que constituye la sodalidad esotérica ismailí. Cada grado de la jerarquía tiene sucesivamente su Dios hasta llegar al Dios del ser en su totalidad. Es la *Imago Templi* la que regula la relación de cada Inteligencia con su 'templo' o con su cielo.

⁴⁶¹ Corbin, H., *Templo y Contemplación: Ensayos sobre el Islam iranio*, Madrid: Trotta, 2003, 305. El llamado *pesher* que guarda muchas similitudes con el *ta'wíl* ismailí.

⁴⁶² Corbin, *Templo y Contemplación*, 266.

La idea compartida en el Próximo Oriente Antiguo es que la totalidad del mundo es un templo (y viceversa) hace que se contemple el cosmos como un templo sin la existencia de un proceso de jerarquización vertical. En las concepciones pre-gnósticas, el templo o *imago templi* es algo que se proyecta en el mundo físico, no más allá. La experiencia iniciática que podía experimentar un iniciado era observar cómo el cosmos se convierte en templo a modo de un teatro donde tiene lugar la representación divina. No existen una estratificación ni un dualismo y, mucho menos, una ruptura de niveles.

Todo el mundo es susceptible de convertirse en templo si dispone de la iluminación inspirada necesaria para ello. El gnosticismo, no obstante, aporta una novedad considerable al contemplar una ruptura. El templo ya no está en este mundo sino fuera de él. No existe ya, por tanto, la idea de que el cosmos constituye el templo divino sino que tan solo es la cripta del templo. El templo está fuera del mundo físico. La iniciación dispensada por el ángel consiste en mostrar la vía para salir de la cripta para guiar al adepto al templo donde el ángel reside. De hecho, estamos ante la idea de la caída gnóstica. El alma cae en el cuerpo. En la cripta del templo el iniciado no es más que un exiliado. Cada ser humano posee un templo de luz que es un aspecto pneumático. Estas almas ubicadas en la cripta se hallan en un estado de exilio, en la cripta del templo.⁴⁶³

Así, la idea de la antigüedad de que todo constituía un espacio sagrado desaparece con el gnosticismo y el mundo sensible se percibe entonces como un destierro, un exilio. El mundo ideal reside arriba, en las esferas celestes y es lo que propiamente se denomina Templo. El mundo sensible constituiría la cripta de ese templo. El alma humana, con anterioridad a la caída, residía en ese templo; con efecto de la caída pasa a ocupar la cripta. Esta idea refleja un sentido de continuidad; es decir, a pesar de estar ubicado en el mundo sensible, el hecho de considerarse cripta del templo permite acceder de alguna forma a las partes superiores del templo. Eso es posible porque el alma humana es, en sí misma, un santuario de luz, una emanación divina cuyo origen, por tanto, se ubicaba al igual que el del ángel, en el espacio celeste o templo.

No obstante, Corbin alude a un momento en que se deja de percibir la cripta del templo como un espacio de exilio desde el que podría producirse un retorno. Este momento tiene su razón de ser en el hecho de la ruptura entre lo físico y lo anímico. Así, puesto que la cripta podía ser un nexo de unión con el templo y, por ende, con el mundo celeste, ya que el iniciado al contemplar el cielo podía descubrir esa vía para llegar a la *Imago*

⁴⁶³ Corbin, *Templo y Contemplación*, 269.

Templi y regresar al templo, la destrucción de la misma tiene lugar cuando se deja de interpretar el mundo como cripta, ya no se contempla como un espacio de exilio. Un claro ejemplo de ello lo obtenemos con la reducción astronómica. Abrir la vía a una visión del mundo no regulada por la *Imago Templi* tiene como resultado la percepción del cosmos como un conjunto de leyes inmanentes de una mecánica pura.⁴⁶⁴

RESTAURACIÓN Y METAHISTORIA

La solución a este problema es contemplar la *Imago Templi* no como algo que deba ser destruido sino como tabla de salvación que permita salir de la cripta. La entrada en este mundo se contempla como una llegada al mundo del exilio, un descenso desde el Oriente, que estaría conformado por el Templo, hacia el Occidente que vendría a ser el mundo como cripta de ese Templo. La *Imago Templi* tienen la habilidad de orientar al alma hacia su camino de regreso a su origen. El exilio pues consiste en el descenso de la *neshama*, del alma, que está junto a Dios. Desciende al mundo e inicia el proceso de exilio para situar la impronta divina en cada ser humano.

Corbin establece un ejemplo a modo ilustrativo a través de la imagen de Moisés. Moisés sería como el alma arrojada a las aguas de la historia humana. Del mismo modo que él pudo ser salvado de las aguas, el ser humano puede salir del tiempo, del mundo meramente histórico, y llegar a la dimensión que está más allá del tiempo cronológico. Hablamos entonces de entrar/regresar a la metahistoria. Esto tan solo es posible a través de la contemplación de la *Imago Templi*. Todos los lugares físicos (el Sinaí, la Kaaba, la Escalera de Jacob) se trasladan a ese mundo imaginal. Por este motivo, podemos afirmar que la revelación del Sinaí habita intemporalmente en el hombre, en cada Moisés salvado de las aguas. En el ser humano habita el fundamento, razón por la que existimos. Por este motivo no sería desacertada la afirmación de que la revelación en el Sinaí existe igualmente desde antes del mundo.⁴⁶⁵

De este modo se nos ofrece la clave de las recurrencias de la *Imago Templi*. La norma de estas recurrencias no estriba en consideraciones históricas ni materiales sino que constituye la norma interior, la que permanece inscrita en el corazón de los exiliados del Templo. La idea de esta comunicación entre la esfera celeste y la tierra determina pues la

⁴⁶⁴ Corbin, *Templo y Contemplación*, 272

⁴⁶⁵ Corbin, *Templo y Contemplación*, 275

concepción corriente de que el santuario terrenal reside en el nadir del Templo celestial, ubicado a su vez en el zenit. Existe igualmente una idea de relación entre santuario físico y lo que Corbin denomina ‘santuario comunitario’. En la gnosis ismailí observamos la idea del ‘Templo de Luz’ del Imamato, que está formado por las almas de todos los miembros o formas de luz de la sodalidad esotérica ismailí. La cúpula de este Templo de Luz está constituida por los propios Imames. Vemos, por tanto, que el Templo espiritual como comunidad también tiene su arquitectura. Encontraremos un equivalente de todo esto en la *Imago Templi* que se nos ofrece en la comunidad de Qumrán. En Qumrán, el sacerdote o Maestro de Justicia o la comunidad sacerdotal en su conjunto constituirían esa cúpula o santuario terrenal y juntos con los demás fieles conforman el Templo Espiritual o *yabad* que participará en la liturgia angélica.

A pesar de que en Qumrán no aparezca tan definida la idea de un alma preexistente, puesto que esta es una concepción gnóstica posterior, lo que sí observamos de forma clara es que el hecho de alcanzar este ideal de pureza litúrgica por parte de los miembros de la comunidad y, quizás, este proceso de ascenso y transformación de los sacerdotes da lugar a la creación de este análogo del Templo de Luz que observamos en el ismailismo. El Templo de Qumrán es el estado de pureza o un estado próximo a lo angélico que crea la comunidad mediante su liturgia. Se podría establecer una analogía con la gnosis ismailí salvo por el hecho de que ahí se especifica un alma preexistente en el Imam y en cada miembro de la sodalidad esotérica.

Estas almas o templos de luz existen en la metahistoria; por este motivo, son epifanías. El santuario anímico-comunitario entra en la metahistoria. Todos los acontecimientos históricos protagonizados por las epifanías o hierofanías comunitarias dentro del mundo son reflejo de una metahistoria. La destrucción del templo es lo que marca nuestro nacimiento en el mundo del exilio. Es el momento en que las almas se encarnan en los cuerpos. El templo permanecerá destruido hasta que no ascienda la última alma. La destrucción del templo se presenta, pues, como la fragmentación de la creación. Todas las catástrofes (la destrucción del primer y, en épocas posteriores, del segundo Templo) son epifanías. El Templo que ha de reconstruirse no es un templo físico sino el llamado ‘templo por venir’. En esto consiste la visión de Ezequiel. Este templo es la capacidad de superar la historia y así será reinterpretada la lectura de Ezequiel en la comunidad de Qumrán de un marcado tinte escatológico. La reconstrucción de templo tan

solo puede ser una restauración cósmica.⁴⁶⁶

En Ezequiel, la visión del templo asume la forma de una dramaturgia que toma como inicio la ruina del templo y que culmina en la visión de un nuevo Templo que presagia la restauración cósmica. Según Shozo Fujita⁴⁶⁷ la teología del Templo en Ezequiel se compone de cuatro fases: en primer lugar, la ruina del templo abandonado por la Gloria de Dios; en segundo lugar, la configuración de lo que pasa a llamar ‘templo espiritual del exilio’ en el que Dios se erige como templo; en tercer lugar, el retorno de la Gloria de Dios y restauración del templo y, en cuarto lugar, la visión del nuevo Templo como percepción de una restauración cósmica.

En Ez 8, 5.11.16⁴⁶⁸ se relata la condena de Israel descrita simbólicamente como una huida de la Gloria de Dios abandonando el templo. Con la ausencia de la presencia de Yahveh en el templo éste ha perdido todo su carácter sacro. La partida de la Gloria de Dios es la causa de la ruina del templo. En los últimos capítulos del libro de Ezequiel (40-48) se expresa la idea de que del mismo modo que la condena divina empezó por el templo la salvación también debe ubicarse allí; más concretamente en su restauración. “Tú, hijo de hombre, muestra este templo a la casa de Israel; que midan su plano, y que se avergüencen de sus iniquidades” (Ez 43,10). Al final del libro se va precisando con más nitidez la *Imago Templi* ezequieliana, la imagen de ese Templo sobrenatural, anclado en la metahistoria.

Con la destrucción del templo y como consecuencia de la existencia del ‘resto de Israel’ de los últimos justos, Dios se erige como templo para ellos. “Y la palabra del Eterno me fue dirigida. Hijo de hombre, son tus hermanos, tus hermanos, los hombres de tu

⁴⁶⁶ Corbin, *Templo y Contemplación*, 278. Estos estudios de Henry Corbin sobre la teología del Templo en Qumrán a la luz de la teología de Ezequiel tienen su base en la obra de Shozo Fujita, *The Temple Theology of the Qumran Sect and the Book of Ezequiel: Their Relationship to Jewish Literature of the Last two centuries B.C.*, Tesis Doctoral. Princeton, 1970, Ann Arbor, Xerox University Microfilms.

⁴⁶⁷ Shozo Fujita, *The Temple Theology of the Qumran Sect and the Book of Ezequiel: Their Relationship to Jewish Literature of the Last two centuries B.C.*, Tesis Doctoral. Princeton, 1970, Ann Arbor, Xerox University Microfilms

⁴⁶⁸ “ Y díjome: ‘¡Oh hijo de hombre!, alza tus ojos en dirección al norte’ y hete aquí que al norte de la puerta del Altar estaba el ídolo del cielo, a la entrada misma. Díjome entonces: ‘Hijo de hombre, ¿ves lo que hacen éstos, las grandes abominaciones que la casa de Israel comete aquí para alejarme de mi Santuario? Pues todavía has de ver abominaciones enormes’. Luego me llevó al ingreso del atrio, y miré y vi un agujero en el muro. Y me dijo: ‘Hijo de hombre, atraviesa el muro’. Atravesé el muro y apareció una puerta. Díjome entonces: ‘Entra y contempla las perversas abominaciones que éstos comenten aquí’. Entré pues y miré, y he aquí que vi toda clase de imágenes de reptiles y bestias repugnantes y todos los ídolos de la casa de Israel grabados sobre el muro, todo alrededor. Y setenta varones, de los ancianos de la casa de Israel, entre los cuales se encontraba Ya’ azanyahu, hijo de Safán, estaban en pie ante aquéllos con sendos incensarios en la mano, y ascendía el perfume de una nube de incienso. Y díjome: ‘¿Has visto, hijo de hombre, lo que los ancianos de la casa de Israel hacen en la oscuridad, cada uno en su respectiva cámara ornada de imágenes? Pues afirman ‘Yahveh no nos ve; Yahveh ha abandonado el país’. Luego me dijo: ‘Todavía has de contemplar abominaciones enormes que éstos cometen’. Y me trasladó a la entrada de la puerta de la Casa de Yahveh, que mira al norte, y vi allí a mujeres sentadas plañiendo a Tammuz. Y me dijo: ‘¿Has visto, hijo de hombre? ¡Todavía has de ver abominaciones mayores que éstas!.

parentesco y toda la casa de Israel. Si los tengo alejados entre las naciones, si los he dispersado en diversas tierras, seré yo mismo un templo para ellos durante un tiempo, en el país al que lleguen” (Ez 11, 15-16). Lo que se anuncia en Ezequiel es la existencia de un templo espiritual que la comunidad de Qumrán ejemplificará denominándose ‘templo vivo’. Esta es la *Imago Templi* perfecta, el templo espiritual es donde se celebra el culto espiritual. Se establece así un paralelismo entre la renovación del corazón humano y la instauración del nuevo Templo.⁴⁶⁹

Del mismo modo que la Gloria de Dios se había retirado por la puerta oriental de templo (Ez 10, 18-19; 11,23), su regreso también tendrá lugar por la puerta oriental. Pero el regreso de la Gloria divina y la restauración del templo se nos presentan como una nueva *Imago Templi*, que no es sino una *Imago Novi Templi*. La llegada de la Gloria llevará consigo el retorno de las aguas que purifican y fertilizan los desiertos. Esta capacidad de regeneración y de transformación se producen a la luz de una localización que no es geográfica sino que se corresponde con una imagen teológica. La *Imago Templi* se convierte en *Imago Paradisi* porque implica la restauración de ese Edén perdido que conforma el Nuevo Templo. Los sacerdotes de este nuevo templo serán los ‘hijos de la Luz’, ‘los hijos de Sadoc’.

Hemos visto entonces que el templo que Ezequiel plantea no se corresponde con la imagen de un templo histórico sino más bien con la del templo que precederá a la restauración final, que será de naturaleza cósmica. La visión ezequieliana del nuevo Templo presenta su arquetipo universal y se contempla así al Templo celestial como arquetipo que aparecerá en la literatura apocalíptica con bastante frecuencia. La visión de ese templo nuevo presenta una estructura similar a la de una ciudad (40,2). Esta ciudad-templo se caracteriza por la presencia de Yahveh.

TEMPLO, COMUNIDAD Y LITURGIA

La comunidad de Qumrán puede entenderse como parte de la teosofía del Templo y como una de las múltiples hierofanías de la *Imago Templi*. De este modo, la comunidad podía hacer remontar sus orígenes hasta el periodo del exilio. Frente a todos los aspectos negativos que provocaron la secesión de la comunidad se alza la *Imago Novi Templi* ezequieliana. Frente al Segundo Templo profanado y corrupto, la comunidad se constituye ella misma en *miqdaš ’adam* o templo espiritual. Los sacrificios que se ofrecen en este ‘templo de hombres’ son de carácter espiritual y consisten en la plena observancia de la

⁴⁶⁹ Corbin, *Templo y Contemplación*, 282.

Torá y en la exégesis inspirada de la misma en aras a encontrar el conocimiento esotérico que es Dios mismo. De este modo leemos en 4Q174 frag. 1 col i 1-17 o 4QFlorilegio:

[Ps 89:23 «Not] 1 [will] an enemy [strike him any]more, 2 Sam 7:10 [nor will] a son of iniquity [afflict] him [aga]in as in the past. From the day on which [I appointed judges] over my people, Israel». This (refers to) the house which [he will establish] for [him] in the last days, as is written in the book of [Moses: Exod 15:17-18 «The temple of] yhwah your hands will est[a]blish. yhwah shall reign for ever and ever». This (refers to) the house into which shall not enter [... for] ever either an Ammonite, or a Moabite, or a bastard, or a foreigner, or a proselyte, never, because his holy ones are there. «y[hw]h [shall reign for] ever». He will appear over it for ever; foreigners shall not again lay it waste as they laid waste, in the past, the tem[ple of I]srael on account of their sins. And he commanded to build for himself a temple of man, to offer him in it, before him, the works of thanksgiving. And as for what he said to David: 2 Sam 7:11 «I [shall obtain] for you [rest] from allyour enemies»: (it refers to this,) that he will obtain for them rest from a[ll] the sons of Belial, those who make them fall, to destroy th[em on account of] their [sins,] when they come with the plan of [B]el[i]al to make the s[ons of] lig[ht] fall, and to plot against them wicked plans so th[at] they [are] trapped by Belial because of their gui[l]ty error. [And] yhwah [de]clares to you that 2 Sam 7:12-14 «he will build you a house. I will raise up your seed after you and establish the throne of his kingdom [for ev]er. I will be a father to him and he will be a son to me.» This (refers to the) «branch of David», who will arise with the Interpreter of the law who [will rise up] in Zi[on in] the [l]ast days, as it is written: Amos 9:11 «I will raise up the hut of David which has fallen», This (refers to) «the hut of David which has fall[en], w[hic]h he will raise upto save Israel. Midrash of Ps 1:1 «Blessed [the] man who does not walk in the counsel of the wicked». The interpretation of this wor[d:they are] those who turn aside from the path of [the wicked,] as it is written in the book of Isaiah, the prophet, for [the] last days: Isa 8:11 «And it happened that with a strong [hand he turned me aside from walking on the path of] this people». And (this refers to) those about whom it is written in the book of Ezekiel, the prophet, that Ezk 44:10 «[they should] no[t defile themselves anymore with all] their [i]d[o]ls». This (refers to) the sons of Zadok and (to) the m[e]n of [the]ir council, those who see[k jus]tice eagerly, who have come after them to the council of the community.

No obstante, la comunidad no pretende romper con la idea de templo ni con la de culto. Tan solo se trata de una transferencia del edificio del templo a una comunidad-templo, y de la sustitución de las ofrendas sangrientas por las ofrendas de ‘labios’, por la observancia de la Torá y por una liturgia que pretendía estar en plena sincronía con la angélica. No podemos hablar de una ‘espiritualización’ de la idea de templo en términos gnóstico porque constituiría un anacronismo. Nunca se perdió la idea de templo sino que ésta pasó a ocupar un lugar distintivo en la era escatológica. Qumrán no aboga por la eliminación del templo sino por la regeneración de un templo al final de los tiempos.

De hecho, esto se contempla en el texto de la *Nueva Jerusalén* (1QS32, 2Q24,

4Q554,554^a-55,5Q15,11Q18). Esta obra en arameo tiene la forma de una visita guiada similar a la de Ezequiel 40-48, que se corresponde a la narración de la regeneración del Nuevo Templo. Los rasgos más llamativos de esta obra es que la ciudad que se describe (Jerusalén) presenta unas dimensiones inmensas. Se dice que la mayor parte de la obra tiene su origen en un texto que se muestra al visionario y que es leído por el guía (11Q18 frag 9, 5). La descripción de la Nueva Jerusalén guarda estrechos paralelismos con la descripción de Ezequiel de la Jerusalén futura, donde el templo se identificaba con una ciudad en la que residía Yahveh. Las dimensiones inmensas de la Jerusalén / Templo por venir nos dan a entender que no se trata de una ciudad-templo terrenal sino ubicada en ese estado intermedio, en ese mundo imaginal donde tienen lugar los acontecimientos del alma y de la que ella es la verdadera *Imago Templi*.

La comunidad de Qumrán pretendía realizar, en su estructura interna, su ideal teológico del Nuevo Templo. Del mismo modo que el templo terrenal constaba de dos espacios: el santo de los santos y el santuario, los miembros se dividían entre el 'círculo sacerdotal' y el 'laico' denominados ambos respectivamente 'Aarón e Israel'. La hermenéutica espiritual realizada por la comunidad se entendía en su autocomprensión como templo de hombres, pero lo más enigmático es el vínculo que se establece entre la hermenéutica espiritual y el culto espiritual. Si bien la primera parte ya está completa con la consideración por parte de la comunidad de ser el lugar de cumplimiento de las profecías, la segunda parte, el culto espiritual se comprende dentro de tres aspectos claves: el éxodo al desierto, la observancia de las reglas de la pureza y la preparación para la gran batalla final escatológica.

El verdadero sentido que hacía de la comunidad de Qumrán el nuevo templo es precisamente la conciencia de que no se recibía una nueva revelación divina sino de que lo que se recibía era la verdadera hermenéutica del hecho revelatorio; el misterio de la palabra de Dios que es Dios mismo. Se produce una interiorización del concepto de templo y se logra por una trascendencia, obviando el detalle de que no poseen templo porque ellos de algún modo pueden interiorizar esa liturgia. La perfección del individuo se puede lograr porque existe un elemento de trascendencia, de contacto directo con el mundo angélico. Es un elemento circular. A mayor contacto con el mundo angélico más prescindible puede resultar el templo mundano. No obstante, es conveniente recordar y percibir a la comunidad de Qumrán como una solución de compromiso. Estaban en pleno desacuerdo con el Templo vigente y esperaban la inminencia de los Últimos Días. De no haber sido así

quizás sí hubiesen tenido templo. La escatología inminente de la comunidad es un factor para relativizar esa ‘interiorización o espiritualización’ del concepto de templo.

Tanto el gnosticismo como la mística tienden a postponer el hecho escatológico que es más inminente en comunidades como Qumrán. Un cabalista que puede creer en el *tikkun*, pro ejemplo, no siente la necesidad de concebir un día escatológico concreto, necesariamente no tiene por qué creer en ello, sino que su creencia en que puede participar del *tikkun* o reparación del mundo mediante su práctica mística le es suficiente. Un gnóstico piensa que el hecho escatológico está lejos y dentro de estos ciclos humanos de salvación y caída que conforman las epifanías terrenales de unos arquetipos metahistóricos. Sin embargo, en Qumrán el hecho escatológico se contemplaba como inminente.

En lo que respecta a la liturgia de ese templo vivo de hombres, los rasgos que definen la comunidad de Qumrán resultan de su hermenéutica especial. La comunidad de Qumrán vivía una situación escatológica en la que, además de su inminencia, podía experimentarse ya cierta participación en la misma. La himnología presente en obras como *Los Cánticos del Sacrificio Sabático* junto con la experiencia de una transferencia al mundo celestial y a la participación conjunta con los ángeles de la liturgia angélica constituyen básicamente los motivos que nos advierten de una escatología “iniciada”.

Los *Cánticos del Sacrificio Sabático* conforman un ciclo litúrgico destinado para ejecutarse en los treceavos sabbath del primer trimestre del año según el calendario solar observado por la comunidad. No disponemos de información acerca de si la liturgia se repetía durante el segundo, tercer y cuarto trimestres del año. Cada *Cántico* se inicia con una orden de comparecencia para alabar a Dios dirigida a las entidades angélicas para que asistan a la adoración que tendrá lugar en el templo celeste. Este templo dice estar dividido en siete santuarios presidido, cada uno, por un príncipe angélico. Los primeros cinco cánticos nos presentan las asambleas de sacerdotes celestes y crean el marco de un viaje celeste a través de las dependencias del templo hasta su zona más interna y sagrada. El sexto cántico ejerce de transición o puente entre las partes exteriores del templo y el santuario. El séptimo cántico nos adentra en el santo de los santos. Según Fletcher-Louis⁴⁷⁰, es en este cántico donde se establecen dos demarcaciones muy importantes: entre el sacerdocio y el entorno laico y entre los seres humanos y angélicos. No obstante, el

⁴⁷⁰ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 328.

clímax de la liturgia, según Morray-Jones⁴⁷¹ se produce en el cántico duodécimo, que describe la manifestación de la Gloria divina sobre la *merkabab*.

Of the Ins[tructor. Song for the sacrifice of] the twelfth [sa]bbath, [on the twenty-first of the third month. Praise the God of [you wond]erful [deputy princes,] and exalt him according to the glory in the ten[t of the God of] knowledge. The [cheru]bs fall down before him, and bl[es]s. When they rise the murmuring sound of gods [is heard,] and there is an uproar of exultation when they lift their wings, the [murmur]ing sound of gods. They bless the image of the throne-chariot (which is) above the vault of the cherubs, [and] they sing [the splen]dour of the shining vault (which is) beneath the seat of his glory. And when the ophanim move forward, the holy angels return; <they emerge from between> its glorious [wh]eels with the likeness of fire, the spirits of the holy of holies. Around them is the likeness of streams of fire like electrum, and a [lum]inous substance gloriously multi-coloured, wonderful colours, <purely> blended. The spirits of living [g]ods move constantly with the glory of [the] wonderful chariots. And (there is) a murmuring voice of blessing in the uproar of their motion, and they praise the holy one on returning to their paths. When they rise, they rise wonderfully; when they settle, they [sta]nd still. The sound of glad rejoicing becomes silent and there is a calm blessing of gods in all the camps of the gods. [And] the sound of praise[s] [...] from among all the[ir] divisions on [their] side[s ... and] all their enrolled ones exult, each o[n]e in [his] station.

Este cántico está en deuda con la visión del templo ideal que encontramos en Ezequiel 40-48. La expresión ‘the murmuring voice of blessing’ o este sonido del silencio divino, como bien ha dicho Halperin, deriva de la narración de Elías en 1 Reyes 19:11⁴⁷². Lo más determinante es el modo en que el duodécimo cántico ha interpretado el pasaje de Ez 1:26-28, sobre todo la identificación que establece entre el *hashmal* y el fuego y ‘the spirits of the holy of holies’. En Ezequiel leemos:

Por encima del basamento que hallábase sobre sus cabezas había una especie de trono con aspecto de piedra de zafiro, y sobre esa especie de trono una forma con el aspecto como de un hombre, sobre él, en lo alto. Y vi como un fulgor de electro, como el aspecto de un fuego con halo alrededor de lo que parecía ser sus lomos arriba; y de lo que parecía ser sus lomos para abajo, vi como una especie de fuego que tenía un fulgor todo en torno. Como el aspecto del arco que aparece en las nubes en un día de lluvia; tal era el aspecto del resplandor que había en derredor: era la visión de la imagen de la Gloria de Yahveh. Al contemplarlo, caí rostro en tierra y luego oí la voz de alguien que hablaba.

⁴⁷¹ Morray-Jones, *The Mystery of God*, 322.

⁴⁷² Halperin, *The Faces of the Chariot*, 51.

Según Newsom⁴⁷³, en el duodécimo cántico la experiencia de la Gloria de Dios no se describe directamente sino que es experimentada por una multitud de espíritus angélicos que se mueven alrededor del carro-trono. Algo similar dice encontrarse en 1 Enoc 39:12, donde el *Sanctus* de Isaías 6:3 se ha interpretado de manera que la Gloria es equivalente a los ‘espíritus’. Newsom llegará más lejos en esta intertextualidad y Fletcher-Louis verá en esta comparación un ejemplo de interpretación angelomórfica de la Gloria divina y afirmará que el hijo del hombre es la representación de la Gloria y que la figura humana que aparece en Ezequiel es, justamente, este hombre transformado o deificado.

El decimotercer cántico cierra el ciclo litúrgico y describe a los sacerdotes angélicos con su vestimenta ritual y realizando los sacrificios frente al carro-trono. Fletcher-Louis considera que estas figuras son los sacerdotes de la comunidad de Qumrán tras haber experimentado un proceso de purificación y transformación.⁴⁷⁴ De este modo afirma: “ It is here, in the XIIIth, that the liturgy truly reaches its climax with a vision of the community’s priesthood taking the place of the occupant of the throne chariot”.⁴⁷⁵ “ It is in the XIIIth Song that the human form seated on God’s throne in Ezekiel 1 first comes into view. The human high priesthood here makes manifest the anthropomorphic appearance of the Glory of the Lord”.⁴⁷⁶

A lo largo de su análisis del decimotercer cántico, Fletcher-Louis demuestra cómo se produce una superposición espacial y una sincronización funcional entre la comunidad sacerdotal terrenal y la angélica. Sobre todo hace hincapié en dos aspectos: en el lenguaje sacrificial y en la vestimenta de los sacerdotes transformados. La Gloria del Adán celestial se refleja en la persona del sumo sacerdote transformado y en los ropajes que éste lleva como metáfora o símbolo de la Gloria. Una vez adquirida la Gloria de Adán, el sumo sacerdote la transmite al resto de la comunidad de Qumrán que se incorpora en la liturgia celestial.

[...] acceptable [offerings]s ... [...] all th[eir] works [...] for the sacrifices of the holy ones [...] the aroma of their offerings ... [...] [...] ... and the ar[o]ma of their libations for ... [...] of purity with a spirit of holi[ness] [...] eternity, with [splendour and] majesty for [...] wonderful, and the form of the breastplates of [...] beautiful [th]reads [...] multicoloured like [woven] wo[rk ...] purely blended, the colours of [... /splen]dour/ [and] majesty... [...] ... figures [...] ... ephod [...] angels [...] his [holi]ness

⁴⁷³ Newsom, C., “Merkabah Exegesis in the Qumran Community”, *JJS* 38 (1987), 11-30.

⁴⁷⁴ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 356-394; Morray-Jones, *The Mystery of God*, 324.

⁴⁷⁵ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 375.

⁴⁷⁶ Fletcher-Louis, *All the Glory of Adam*, 386.

(11Q*ShirShabb* X frag. 9:3-9)

[...] the beauty of the engravings [...] [...] ... the king, when they serve bef[ore ...] king, and his glorious inscription [...] holy, the sanctuary of all [...] their ephods; they spread [...] the holy ones, the approval [...] ... [...] ... [...] the spirits of the ho[ly] ones [...] their holy ones. In their wonderful stations there are spirits (with) multi-coloured (clothes), like woven material engraved with splendid effigies. In the midst of the glorious appearance of scarlet, the colours of the light of the spirit of the holy of holies, they remain fixed in their holy station before the k[ing], spir its of [pure] colours in the midst of the appearance of the whiteness. And the substance of the spirit of glory is like work from Ophir, which diffuses [lig]ht. And all their decorations are mixed purely, artful like woven material. These are the chiefs of those wonderfully clothed for service, the chiefs of the kingdom <of the kingdom> of the holy ones of the holy king in all the heights of the sanctuaries of the kingdom of his glory. In the chiefs of the praise-offerings are tongues of knowledge. They bless the God of knowledge in all the works of his glory. [And the regul]ations of their divisions in all the hol[y inner sh]ri[nes he engraved in] the knowledge of his understanding and in the intelligence of his [glo]ry ...

(4Q405 23 ii)

Murray-Jones plantea a su vez una forma de ver esta liturgia como un proceso de ‘construcción ritual’⁴⁷⁷. La realización de esta liturgia por parte de la comunidad posiblemente consistía en una visualización del reino celeste descrito; tal visualización pudo implicar un proceso de reconstrucción del templo que se observaría en los cánticos décimo y undécimo. En los cánticos posteriores y últimos la Gloria de Dios sería llamada a morar en el templo, ahora reconstruido por la comunidad de creyentes transformados. El clímax de la liturgia viene determinado por el descenso de la Gloria de Dios al Santo de los Santos, que tiene lugar en el undécimo cántico. La estructura sagrada a la que desciende la Gloria es la que ha sido creada mediante los himnos y las alabanza proferidos a lo largo del ritual. Esta idea de que el templo espiritual es ritualmente reconstruido durante la liturgia, según Murray-Jones, se contempla también en el uso de una terminología concreta que el autor analiza con detalle.⁴⁷⁸ En la parte final del cántico, se dice que la música que se escucha no es producida por ángeles ni por seres humanos sino que son las estructuras propias del templo las que la emiten, lo que hace del Templo una estructura viva. Esto encajaría a la perfección con la autoconciencia de la comunidad de Qumrán de ser un ‘templo vivo’ y de ser depositario de la ‘Gloria de Adán’.⁴⁷⁹

⁴⁷⁷ Murray-Jones, *The Mystery of God*, 326.

⁴⁷⁸ Murray-Jones, *The Mystery of God*, 327.

⁴⁷⁹ Sobre el ejercicio del sumo sacerdote en el santuario del templo como reflejo de Adán en el Edén y sobre el hecho de que las vestiduras de las que se cubre el sumo sacerdote durante la celebración de la liturgia sean

Los *Cánticos del Sacrificio Sabático* son, así pues, un claro ejemplo de proto-mística en Qumrán que, en desarrollos posteriores, adquirirá una estructura más completa. Existen muchas referencias al tema de la metamorfosis del cuerpo del místico en una entidad angélica o sobre humana que es imagen de la Gloria divina en apocalipsis, en la literatura de Hekhalot, en las tradiciones midrásicas, muchas veces unida al motivo del ascenso celeste. Este motivo también aparece en fuentes gnósticas donde la contemplación de la Gloria de Dios implicaba la transformación del visionario en un ser celeste portador de la imagen divina. Esta temática de la ‘glorificación’ pasó al ambiente cristiano y tuvo aparición en la primera literatura cristiana, sobre todo en las Cartas de Pablo.

En 1 Cor 6:19 Pablo define a cada creyente como ‘templo del Espíritu Santo’ y lo extiende, además, al conjunto de la Iglesia, que frecuentemente aparece definida como ‘cuerpo de Cristo’.⁴⁸⁰ Todo esto nos retrotrae a ideas presentes en Qumrán, a la comunidad que se contempló a sí misma como templo de hombres. Para los primeros cristianos, Cristo, su Iglesia y el conjunto de sus creyentes conformaban el cuerpo que reflejaba la Gloria de Dios. La diferencia respecto a Qumrán es que en esta nueva ‘glorificación’, las distinciones entre sagrado y profano desaparecen.

Por tanto, las leyes de pureza que tanto se observaban en Qumrán y que eran determinantes para poder acceder a niveles de espiritualidad mayores que implicasen una transformación o una entrada a un ‘modo angélico’ ya no tienen sentido. La convergencia del reino celestial y terrenal en un cuerpo espiritual transformado que es uno con la Gloria divina rechaza por completo la estructura del templo de Qumrán como una serie de niveles de acercamiento progresivos a Dios gracias a la preservación de ciertas leyes de pureza.

Así como hemos visto que en la Biblia Hebrea el templo terrenal se concibe como el reflejo de un arquetipo celeste, en la visión de Ezquiel, la distinción entre estos dos niveles de realidad desaparecen y en otra literatura del Segundo Templo adquieren una significación cosmológica. El cosmos se configura como templo y el templo terrenal refleja su estructura. Las diferentes partes o habitáculos del templo se corresponden con las diferentes esferas celestes. El visionario experimenta un ascenso a través de esas dependencias hasta llegar a la parte más sagrada, el santo de los santos, donde participa de la liturgia celeste y sufre un proceso de transformación en una entidad angélica portadora de Gloria. En desarrollos posteriores, en la literatura de Hekhalot, se hablará de un

un símbolo de la Gloria que poseía Adán con anterioridad a su caída consultar: Hayward, *The Jewish Temple*, 44-46, 70; Van Ruiten, J., “The Garden of Eden and Jubilees 3:1-31”, *Bijdragen* 57 (1996), 305-317.

⁴⁸⁰ Morray-Jones, *The Mystery of God*, 337; Schäfer, P., “New Testament and the Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism”, *JJS* 35 (1984), 19-35.

descenso a la *Merkabah* que podría entenderse como un descenso del templo al propio cuerpo del visionario a modo de transformación.

Muchas de estas ideas las observamos ya en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, que, como hemos visto, constiuyen un texto que expresa la realización de una liturgia, posiblemente, en opinión de Morray-Jones, de reconstrucción del templo descrito por Ezequiel, de siete dimensiones/habitáculos/cielos mediante la adoración comunitaria en asociación con las entidades angélicas. Lo que hallamos en Qumrán es un énfasis especial en la representación de la estructura del templo por parte de la comunidad, y no destaca un aspecto más individual en lo que se refiere a la relación entre el templo y el cuerpo, lo que sí será materia de análisis por el rabinismo posterior. Estos temas los recapitulará el cristianismo, que esperaba que el Mesías-Salvador fuese ese sumo sacerdote ascendido y transformado (Heb 4,14). Ellos desarrollaron la relación entre el templo y el grupo al mismo tiempo en un nivel comunitario e individual.⁴⁸¹

LITURGIA Y SANTUARIO ISMAILÍES

En el ismailismo el ritual que se produce es el *ta'wíl*, el retorno al origen. El ser humano no es otra cosa que un ser angélico en potencia. Su ascensión de cielo en cielo es cada vez una resurrección, un crecimiento del ángel en potencia. Es la angelología la que hace reconocer al hombre su condición futura. La angelomorfosis tiene lugar de templo en templo hasta alcanzar los cielos del Templo del Imamato. La liturgia ismailí es una liturgia interna y ligada al cosmos. La jerarquía de los Diez Arcángeles se corresponde, por un lado con la parte de la jerarquía de ángeles que tienen el gobierno del universo físico y, por el otro con los diez grados esotéricos de la sodalidad ismailí, desde el Enunciador de cada nueva religión, al Imam que posee su significado esotérico hasta el nuevo iniciado cuyo rango se corresponde en el cosmos físico con la Inteligencia agente que gobierna la tierra.

El interiorismo que presenta la teoría litúrgica ismailí así como su teología del templo tiene un posible origen en la concepción sabea del templo como arquetipo.⁴⁸² El proceso de reconducción (*ta'wíl*) del adorador al templo celestial gobernado por un ángel, es

⁴⁸¹ Morray-Jones, *The Mystery of God*, 339.

⁴⁸² Como dice Corbin, el uso ritual de los templos sabeos está atestiguado por la inscripción que se pudo leer en el umbral del templo de Harrán y que, en el año 332 de la Hégira, Mas'ûdi pudo leer. "Aquel que se conoce a sí mismo es deificado". (*Man 'arafa nafsahu ta'allaba*) (Mas'ûdi, *Les Prairies d'or*, IV, ed. de Barbier de Maynard, París, Cf. Corbin, *Templo y Contemplación*, 132-38. Los templos sabeos reproducían un templo celeste que orientaba la oración hacia la persona del ángel que gobernaba cada astro. Disponer de acceso al templo era equivalente, por tanto, a acceder a la persona del ángel.

el precedente del interiorismo posterior ismailí, que se caracterizará por la transmutación de los ritos terrenales en ritos del Templo espiritual. El ritual sabeo⁴⁸³ del templo se presenta como la fase inicial de esta transmutación que tiene como su origen la representación de los templos o astros en el cielo astronómico y que terminará definiéndose como un Templo espiritual constituido por una serie de almas que sustituyen a los astros y que se erigen como figuras de Luz. La angelología se entiende como la herramienta básica para que ese paso entre el sabeísmo y la espiritualización ismailí se opere. En la persona del Imam tiene su origen toda la jerarquía esotérica que constituye la da'wa o sodalidad esotérica ismailí, cada uno de los grados que la conforman se corresponde con un rango de las jerarquías celestes. El proceso de interiorización ismailí, además, planteará la creación de un *mesocosmos* o mundo intermedio que se configurará como el espacio donde tiene lugar el ritual espiritual. Este espacio se corresponde con los cielos esotéricos cuyo conjunto forman la cúpula del Templo ideal del Imam.

En el siglo X aparece una sociedad de pensamiento ismailí denominada 'Hermanos de la Pureza' (*Iḥwān al-Safā*)⁴⁸⁴ que elaboró una enciclopedia de 52 tratados. En las siguientes líneas pondré de manifiesto de qué manera la angelología ismailí transmuta la idea sabea del templo y cómo el ritual debe ser reconducido a su origen trascendente a través del *ta'wīl*. Las correspondencias que los Hermanos de la Pureza contemplaban entre el ritual religioso del Islam y un ritual filosófico ideal constituyen un primer grado de ese *ta'wīl*.⁴⁸⁵

Como he mencionado anteriormente, según la concepción sabea, a cada templo terrenal le corresponde su templo celeste gobernado por una entidad angélica que es a la que se tiene que tener acceso si uno quiere experimentar un proceso de angelomorfosis. Cada templo celeste dispone de la forma del astro al que pertenece. La relación que se establece entre el ángel y su templo es similar a la que se establece entre el cuerpo y el alma del ser humano. En el ismailismo, lo que la figura del ángel vendrá a reflejar es la forma humana glorificada. El objetivo del ser humano según la concepción sabea es asemejarse a

⁴⁸³ Para información detallada sobre el sabeísmo consultar: Chwolsohn, D., *Die Sabier und der Sabismus*, 2 vols. St Petersburg, 1856; Pedersen, J., "The Sabians" en Arnold, T.W. (ed.), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, Cambridge, 1922, 383-391.

⁴⁸⁴ *Rasā'il Iḥwān al-Safā' wa-Khillān al-wafā'*, El Cairo, 1928. Consultar: Del Awa, M.A., *L'Esprit critique des 'Frères de la Pureté' encyclopédistes arabes du IV/X siècle*, Beirut, 1948; Ivanow, W., *A Guide to Ismaili Literature*, Londres, 1933, 31 nn. 14-15. Corbin, *Templo y Contemplación*, bibliografía aportada en notas 15 y 16 página 136; e-Bizri, N. (ed.), *The Epistles of the Bethren of Purity: The Iḥwān al-Īsfā' and their Rasā'il. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008.

⁴⁸⁵ Corbin, *Templo y Contemplación*, 137.

la figura del ángel y la vía para obtener tal cosa es a través de una existencia similar a la de su templo o astro. Este es el motivo por el cual los templos terrestres guardan unas características astronómicas y arquitectónicas determinadas que garantizan su correspondencia con los templos celestes. A través del templo terrestre se alcanza el templo celeste que es la puerta de acceso a la figura del ángel que, a su vez, es la fuente directa a Dios. La liturgia, por tanto, consistía en un proceso de conformación de gestos, pensamientos para así lograr la eficacia deseada en el objetivo de acceder al mundo celeste.

El tema es cómo se efectúa la transición entre los ángeles de los cielos astronómicos a los de los cielos esotéricos. En este punto entran en juego una comunidad llamada *bonafâ*. Los *bonafâ* (plural de *hanâf*) son los representantes de la religión abrahámica por excelencia, los monoteístas más puros. Según los ismailíes ésta será la religión que restablecerá el Imam Resurrector al final de nuestro periodo. Así como los sabeos alegaban que la perfección acarrea o implica un despojamiento de la humanidad, para los *bonafâ* la perfección tiene su razón de ser en los templos constituidos por los propios seres humanos. Este pensamiento dará pie a un desarrollo mayor que se contemplará en el ismailismo. La antropomorfosis del Templo se hace posible, pues, por una angelomorfosis.⁴⁸⁶ La posibilidad de concebir esos cielos espirituales representa una modificación de la estructura de la angelología primitiva contemplada por los sabeos. Esta modificación consiste en vislumbrar una jerarquía angélica superior a la de las esferas celestes, los ángeles de los cielos esotéricos que conforman el mundo intermedio del pensamiento ismailí. La figura del ángel cobra no solo una significación cosmológica (como en el sabeísmo) sino también antropológica. El ángel representa la forma humana transfigurada, devuelta a su estado primigenio. Es este ritual del *ta'wîl* el que le descubre al ser humano su verdadera naturaleza, su esencia angélica. Este ritual, por tanto, en aras a su cumplimiento, debe superarse. ¿De dónde proviene este ritual? Esta pregunta nos remonta al estado del ser humano anterior a la necesidad de tal ritual y su consiguiente liturgia. La respuesta está en el drama hierohistórico y en su posterior entrada en el tiempo que vislumbramos en el anterior apartado de antropología y angelología y que detallaré en el de cosmología. La creación de la sodalidad esotérica ismailí o 'Paraíso en potencia' deviene como resultado de la anticipación por parte de Adán, tentado por Iblis, del secreto destinado al Imam de la Resurrección. Las almas que conforman este paraíso en potencia son los descendientes de Adán, los que rehuendo y rechazando el influjo de Iblis se refugian en el Templo del Imamato o en la caverna, como los Hermanos de la Pureza, o

⁴⁸⁶ Corbin, *Templo y Contemplación*, 142.

en el desierto como la comunidad de Qumrán.

Dormitamos en la caverna de Adán nuestro padre, durante el lapso de tiempo en que nos vuelven (ora de un lado, ora del otro) las vicisitudes del tiempo y las calamidades de los acontecimientos, hasta que al fin, después de nuestra dispersión a través del país, llega el momento de nuestra cita en el reino del Maestro de la Religión eterna, el momento en que veremos nuestra ciudad espiritual elevándose por los aires... aquella de la que Adán, nuestro padre, su esposa y su posteridad fueron obligados a salir. ⁴⁸⁷

Para los Hermanos de la Pureza la consumación última del ritual tendrá lugar en el momento en el que los Templos de Luz se manifiesten, en el ciclo de desvelamiento o epifanía que ha de venir. La metamorfosis del ser a través de las sucesivas resurrecciones por las que va transcurriendo se nos mostrará, en ese momento, como una visión mental de Personas-arquetipos. ⁴⁸⁸ Los Hermanos de la Pureza hablan de una transmutación del ritual religioso en un ritual filosófico. Identifican las dos caras de la religión como *Islám* e *Ímâm*. Esta última representa la fe consciente que los Hermanos identifican con ‘el servicio divino de los filósofos’ (*al-‘ibâdat al-falsafîya*) y reconocen la necesidad de la religión positiva como primer grado del *ta’wîl*. Un segundo grado viene conformado por la introducción de un calendario litúrgico, medido según la alternancia día-noche como símbolos del esoterismo y del exoterismo de la gnosis. Existe una homología entre las fases del nictómero y la de los ciclos mensual y anual. ⁴⁸⁹ Del mismo modo, también existe una homología entre las fases de un periodo y un ciclo de la hierohistoria. Mientras que las fiestas religiosas conmemoran un acontecimiento, las fiestas especulativas lo reubican en el presente. Esta reactivación se produce gracias a la fe, que promueve el acontecimiento. Éste ya no es vivido tan solo como algo que ha sucedido a personas sino como si fuese esa persona. El evento no se proyecta ya en un templo que representaría su figura sino que se refleja en los exegetas que simbolizan las personas-arquetipo reactivando el acontecimiento siendo estas personas-arquetipo no solo las fiestas en sí mismas sino también el templo que las alberga. Este es el sentido filosófico del ritual de los Hermanos de la Pureza y su comprensión particular del *ta’wîl*. ⁴⁹⁰

⁴⁸⁷ *Rasâ’il Ikhwân al-Safâ’ wa-Khillân al-wafâ’*, cit. IV, p 85. Cf. Corbin, *Templo y Contemplación*, 147.

⁴⁸⁸ Corbin, *Templo y Contemplación*, 152.

⁴⁸⁹ El ritual mensual consiste en tres noches consideradas sagradas (la primera del mes, la que ocupa una posición central y una noche comprendida entre el 25 y el primer día del mes siguiente). Se corresponden con las fases lunares. Para información detallada sobre el ritual de los Hermanos de la Pureza consultar: Corbin, *Templo y Contemplación*, 154-81.

⁴⁹⁰ Corbin, *Templo y Contemplación*, 156.

COSMOLOGÍA

Este último apartado de la comparativa de mi tesis doctoral se va a centrar en el concepto de ‘metahistoria’, que es de vital importancia a la hora de comprender la realidad de las dos sectas de carácter apocalíptico/escatológico presentes en mi estudio. Este pensamiento escatológico impregna la realidad de todas las concepciones analizadas en los apartados de esta comparativa; a saber: hermenéutica, antropología/angelología y templo y conforma una cosmovisión que implica dotar a la existencia de un sentido metahistórico que retorna al origen en un contexto de percepción temporal cíclica.

Mohammad ibn Zakariya Razi, también conocido como Rhazes (923/932), médico y alquimista de origen persa⁴⁹¹ planteó la existencia de un tiempo absoluto (*zamân mutlaq*) y un tiempo limitado (*zamân mahsûr*) siendo el primero de duración eterna (*mudda, dahr*) y relativo a todo lo que concierne a la vida del Alma, y el segundo el perteneciente al movimiento de las esferas y los astros celestes. Al establecer una relación directa entre estos dos aspectos establece un vínculo con la percepción del tiempo en la cosmogonía mazdea, que influyó considerablemente en el desarrollo de la concepción temporal y en la cosmovisión ismailí.⁴⁹² Esta doble vertiente del tiempo (absoluto-no medido y limitado-medido) se plasma en la hierohistoria ismailí como una eternidad que se manifiesta en ciclos de tiempo sucesivos a los que su revolución reconduce a su origen. A pesar de que Rhazes fue consciente de esta distinción de modos temporales su reflexión terminó por convertir al tiempo absoluto en una sustancia más. Será el filósofo ismailí Nâsir – Khosraw (siglo XI)⁴⁹³ quien formulará una teoría más sistematizada entorno a estos dos aspectos temporales que se nutren de una misma esencia. Nâsir-e Khosraw postula como causa del tiempo eterno la Primera Emanación divina, Primera Inteligencia o Arcángel Primordial mientras que la causa del tiempo medible y, por tanto, limitado es el Alma del Mundo. De este modo está enunciando la base de la cosmología especulativa ismailí; a saber: el nacimiento del Pleroma o *Ibda'* formado por hipóstasis arcangélicas que tienen como origen la primera de ellas. Es en este mundo, que no es inmutable, donde tienen lugar los llamados acontecimientos-arquetipos que son el origen y la causa misma del ser.

⁴⁹¹ Sobre Mohammad ibn Zakariya Razi consultar: Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlín, 1936, 35, 69. Los restos de su obra filosófica han sido reunidos por Paul Kraus, *Razis. Opera philosophica fragmentaque quae supersunt* 1, Cairo, 1939; Corbin, *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, 51.

⁴⁹² Para una información detallada sobre la cosmogonía mazdea consultar: Corbin, H., *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, 10-50.

⁴⁹³ Sobre la importancia de Nâsir-e Khosraw consultar: Ivanow, W., *Nâsir-e Khosraw and Ismailism*, The Ismaili Society Series B, n° 5, Leiden-Bombay, 1948.

Se plantea, por tanto, un eternamente-ser, que estaría constituido por la divinidad incognoscible, constantemente actualizándose, hecho que daría lugar a la primera hipóstasis arcangélica o *Deus Determinatus*. En la dramaturgia ismailí se contempla un retraso o regresión de la Tercera Inteligencia o Tercer Ángel que al detenerse en sí mismo es apartado de la constante actualización eterna poniéndole en pasado. Por esa caída su rango es sobrepasado y se crea un vacío (el espacio nace del tiempo) que se llena con siete hipóstasis arcangélicas relegando al Tercer Ángel a la décima posición; en ese momento nace el tiempo limitado. No obstante, el ismailismo reconoce la posibilidad de una redención, de una conversión del ángel en el que el tiempo limitado sufre una transformación que hace que no disponga de una progresión rectilínea sino circular, de retorno al origen. Ahí reside el núcleo de la metahistoria según la entiende Corbin y según la aplicaré yo a mi análisis comparativo: consiste en redimirse de esa caída en el tiempo limitado a través de su superación y recobrar ese puesto en la eternidad del ser. Este proceso se entiende en clave de exégesis de la humanidad, de una redención del tiempo y por el tiempo.

Los ciclos que presenta la metahistoria ismailí y que detallé en el apartado de antropología/angelología de mi comparativa, consisten en un drama que se desarrolla en el cielo y en otro que tiene lugar en la tierra y que es clara consecuencia del primero. La conversión del ángel caído consiste en la llamada o *da'wat* mística que unos escuchan (son la posteridad del Adán espiritual) y otros ignoran (son los que constituyen la posteridad de Iblis). Ambos grupos aparecen de ciclo en ciclo hasta la abolición de Iblis y la recuperación de ese estado eterno enmarcado en ese espacio y tiempo absoluto (*Urzeit*). Estos ciclos que se van sucediendo se corresponden con periodos de ocultación y de epifanía según prime el espíritu de Iblis o el del Ángel, pero es el Gran Ciclo el que se inaugura con una etapa de epifanía y con la aparición del Adán Universal u hombre primigenio y prototipo del Adán bíblico y coránico, que es un adán parcial. Con este Adán Universal se sale de la metahistoria y se cae en la historia. El regreso a esa metahistoria inicial lo determina la Gran Resurrección provocada por el mesías islámico y gran resurrector, el Imam *al Qâim* quien pondrá fin a esta escala de sucesión cíclica.

Este concepto de metahistoria también aparece en el judaísmo, y más concretamente en Qumrán. Los patriarcas bíblicos son los que están ubicados en ese tiempo primordial y, por tanto, tienen un acceso directo a Dios y experimentan ascensos divinos (como Enoc, Amram, Levi etc). Este contacto se irá perdiendo y se experimentará un proceso de ocultación de la divinidad que equivaldría a esa caída en el tiempo. La

redención se ubica en el ámbito sacerdotal; el sacerdote es el heredero del patriarca en el sentido de que, junto con un conocimiento privilegiado divino que le viene a raíz de las llamadas cadenas de transmisión, que comenté en el apartado de hermenéutica, y un ejercicio estricto de la pureza ritual consigue salvar esa distancia que se ha cernido en la relación Dios-ser humano y gozar no solo de una cercanía mayor a la divinidad sino también de un proceso de transformación que le posibilita trascender su naturaleza humana y adoptar una identidad angélica de la que gozaban los patriarcas, tal y como se expresa en obras como *Hodayot* o los *Cánticos del Sacrificio Sabático*.

El *Rollo de la Guerra* es quizás uno de los ejemplos más claros de metahistoria en Qumrán puesto que tiene importantes implicaciones escatológicas y refiere la batalla final de los Hijos de la Luz contra los Hijos de las Tinieblas; es decir: de la descendencia del Adán Universal ismailí y de la horda de Iblis. A pesar de ser una guerra que tendrá lugar en la tierra marcará el fin de los ciclos históricos que se suceden y representa la victoria de las fuerzas de la Luz y el regreso a ese *Urzeit* perdido, donde la Nueva Jerusalén ya refleja una ciudad totalmente ubicada en la metahistoria.⁴⁹⁴

El retorno a ese estado primigenio es posible gracias a la liturgia que abre un espacio intermedio entre la esfera celeste y la tierra. Y es justamente esa relación entre cielo-tierra lo que es básico en el *Rollo de la Guerra*; no se presenta un dualismo acérrimo sino que más bien se plantea la existencia de un ‘mundo intermedio’ representado por el santuario y por los sacerdotes que lo habitan en el que tiene lugar el encuentro entre esta humanidad ascendida y transformada y las entidades angélicas (1QM 7:5-6; 1QM 1:8). En el *Rollo de la Guerra*, se manifiesta, principalmente, la relación entre el santuario o mundo intermedio con la esfera celeste la cual, lejos de mantenerse al margen de lo que acaece en la tierra se muestra participativa pero siempre en el seno del ‘auténtico Israel’ y a través de los seres humanos, especialmente los sacerdotes que, en virtud de su pureza ritual están habilitados para acceder a ese mundo intermedio donde se establecen las correspondencias entre ambas esferas.

En 1QM 10:10-14 se plasma la idea de que Israel goza de una relación privilegiada con la Creación que se refleja en el hecho de que dispone de un conocimiento especial sobre la ordenación del cosmos. El fin de los días busca reparar la caída desde el orden inicial de la Creación a través de la asimilación de Israel con la divinidad, de modo que Israel representaría o encarnaría al Adán Universal ismailí creado a imagen y semejanza de Dios. Por otro lado, a pesar de que no existe un idea filosófica del tiempo en Qumrán

⁴⁹⁴ Consultar apartado de la teología del templo y de las características de la Nueva Jerusalén.

explícita, sí que se observan aplicaciones del tiempo en sentido histórico-lineal y también concepciones de un tiempo primigenio. El *Rollo de la Guerra* refleja muy bien esta idea puesto que concibe la historia de la salvación como una manifestación de la Gloria divina; por ejemplo, la batalla escatológica se moldea en 1QM 10 y 11 donde se hacen numerosas referencias a la guerra santa israelita expresada en Cro 20; 2 y en el rol del guerrero divino/hombre santo en la restauración del orden primigenio del cosmos (del Paraíso [Ge 1-2] y el cumplimiento de la *Qedusha* de Isaías 6), la batalla de David contra los filisteos son hechos históricos que, a su vez, constituyen prefiguraciones conceptuales del conflicto final. En último término el modelo de la humanidad ascendida que se relaciona con el tiempo primigenio o *Urzeit*.

En lo que concierne a la antropología y a la angelología, la metahistoria se expresa básicamente en la relación macrocosmos-microcosmos. Como especifiqué en el apartado de antropología de mi comparativa, la concepción ‘proto-gnóstica’ que se observa en Qumrán y que concibe la preexistencia de Adán y del sumo sacerdote, por tanto, como su reflejo, se expresa de forma más desarrollada en el ismailismo; la teología antropológica que comprende y que contempla una triple noción del hombre primordial (Adán Espiritual, Adán Universal y Adanes parciales) conlleva una clara preexistencia tanto de la figura del Adán primordial como del Imam que representa su máxima expresión. Las llamadas visiones teofánicas están reguladas por el órgano de visión interno estimulado por la imaginación creadora; de modo que cada persona percibe un mismo acontecimiento de forma distinta y acorde a su capacidad espiritual. Es lo que en el pensamiento ismailí se entiende como *Imago Animae*, *Imago Terrae* *Imago Templi*.

A través de una proyección de su propia imagen el Alma realiza la transmutación de la Tierra material creando una forma imaginal de la Tierra (lo que se vendría a llamar *Imago Terrae*) que refleja el Alma. Esta relación entre la *Imago Animae* proyectando la *Imago Terrae* se presenta en clave angelológica por clara inspiración mazdea, que contempla la tierra como un Ángel. Las realidades y los hechos espirituales, las teofanías son percibidas únicamente de acuerdo al grado de pureza o perfección espiritual que presente el visionario, es lo que se ha llamado en el pensamiento islámico ‘conocimiento del corazón’. La percepción y el conocimiento del cosmos de que dispone el hombre estará en función de la capacidad de su percepción; por tanto, cuanta mayor cercanía exista respecto de este estado prelapsario y del hombre primordial, mayor será el conocimiento que tenga de la ordenación del cosmos. Esta concepción de la adecuación de la visión a la capacidad del alma es lo que configura al hombre como un microcosmos, pues en él y en su posibilidad

de trascender las limitaciones de la naturaleza humana reside el misterio del universo y, por tanto, de la Creación.

Esto también se ve reflejado en Qumrán; los miembros de la comunidad de Qumrán son glorificados dependiendo de la medida de su conocimiento, y éste va en función del grado de pureza que haya alcanzado, obviamente a través de una serie de prescripciones rituales y de un proceso litúrgico tal y como observamos en 1QH^a 11:19-23 [3:19-23], 18:27-28 [10:27-28], 5:23-24 [13:17-18]. En el *Rollo de la Guerra* (1QM 10:10-14) se alude a una afinidad de Israel, y del sacerdocio como su máxima representación, con el mundo angélico que se traduce en la capacidad de visualizar a los ángeles.

El sacerdocio representa la Gloria de Dios y, por tanto, se constituye como la verdadera humanidad heredera de Adán. La superación de esa naturaleza humana conduce al regreso al Edén y a penetrar de nuevo en el santuario donde reina la eternidad del ser, el habitáculo de la metahistoria. Del mismo modo el ismailismo, tras afirmar la naturaleza angélica del ser humano, considera que gracias al *ta'wíl* es capaz de reencontrar esa angelicidad perdida y actualizada a través de la Columna de Luz del Imamato ismailí.

En lo concerniente al aspecto hermenéutico, como he dicho anteriormente, la metahistoria se refleja en la adquisición de un conocimiento esotérico y privilegiado sobre la ordenación del cosmos y los misterios de la Creación. Tanto la comunidad de Qumrán como los ismailíes consideraban que en el texto sagrado estaba encerrado un significado misterioso; en el caso de Qumrán ese conocimiento le era revelado al Maestro de Justicia por su carácter sacerdotal (que le dotaba de una disposición especial, como descendiente de los patriarcas y según se explicita en las ya mencionadas cadenas de transmisión) y por su piedad y pureza en un contexto claramente litúrgico. El ismailismo contempla una doble vertiente hermenéutica inherente al texto sagrado: por un lado está el sentido exotérico o Profecía revelada que es la que recibió tanto el profeta Mohammad como los anteriores, y el sentido esotérico, que consiste en el fin último del hecho revelado en sí mismo que, a su vez, nos remite al origen del mismo y al misterio de la divinidad misma; es lo que se viene a llamar el 'sentido espiritual'.

Al igual que en el caso de Qumrán, este sentido espiritual que hace de Dios mismo el objeto de su aprehensión, tan solo es transmitible a través de lo que se llama 'herencia espiritual' (*'ilm irtbí*). De igual forma que los sacerdotes qumranitas se consideraban como los herederos de este conocimiento cósmico atribuible al Adán primordial o Universal ismailí, los Imames chiítas eran los receptores del corpus que contenía la enseñanza profética. Si el Maestro de Justicia qumranita recibía el nombre de 'Intérprete de la Ley' y

de 'Hermeneuta espiritual' era precisamente porque gracias a la posesión de este conocimiento esotérico que adquiría por mediación de la liturgia y que transmitía al resto de la comunidad conseguía que ésta alcanzase un nivel de pureza que la capacitaba para poder experimentar una comunión con los ángeles y disfrutar de una vida angélica. De este modo acontece también en el ismailismo: el Imam es considerado como 'Mantenedor del Libro' (*Qayyim al-Qorán*) puesto que revelaba el sentido esotérico y último de las revelaciones proféticas anteriores. Si el Imam disponía de esta capacidad para comprender y aprehender la realidad última de las profecías anteriores era precisamente por ese carácter apocalíptico que caracterizaba al ismailismo; como se creían viviendo, al igual que en Qumrán, los últimos tiempos, tenía pleno sentido que el guía de la comunidad tuviesen la clave para decodificar la encriptación de la esencia divina que se ocultaba en las Escrituras.

Se trata, en resumen, de un momento escatológico que se acerca o presiente el retorno de un estado primigenio y prelapsario en el que se accede de nuevo al paraíso perdido, al Edén, donde el ser humano primigenio gozaba de una visión directa de Dios y de los misterios que albergaba su creación. En Qumrán también se habla de un sentido exotérico de la revelación, que estaría representada por la palabra de los profetas, y de un sentido esotérico que se refleja en la exégesis inspirada del Maestro de Justicia. Por ello, los siete niveles de descenso de la revelación que se mencionan en el Corán se puede comparar con los 'siete misterios de conocimiento' que, como expliqué en el apartado de hermenéutica de mi comparativa, según Elliot Wolfson aluden a los siete poderes o emanaciones que constituyen la divinidad en sí misma.

Todos los procesos de ascenso y por consiguiente transformación que se experimentan tanto en Qumrán como en el ismailismo responden a esta idea de retorno a un *Urzeit* o tiempo primigenio. Estos ascensos tienen como objetivo acudir al encuentro con la realidad celeste y con las entidades angélicas y éste tiene lugar en ese mundo intermedio que mencioné anteriormente que aparece propiciado por el momento litúrgico y que es donde acontecen los eventos de la metahistoria. Del mismo modo que la sodalidad esotérica ismailí y todas las almas que forman la llamada Columna de Luz son las que provocarán esa redención del Tercer Ángel que se ve relegado a la Décima Inteligencia por detenerse sobre sí mismo, la comunidad de Qumrán es la elegida para luchar al lado de los Hijos de la Luz en la batalla final que se expresa en el *Rollo de la Guerra* en conjunto y unión plena con las entidades angélicas.

El destino de la comunidad ismailí estaba ligada a la persona del Imam en tanto que era quien garantizaba la salvación a través de su conocimiento esotérico inspirado, de igual

manera, en Qumrán, el destino de los miembros de la comunidad qumranita aparecía vinculado al Maestro de Justicia como comprobamos en 1QpHab 8:1-3. Esta doble dimensión temporal que concibe el tiempo ismailí (tiempo absoluto y tiempo limitado) y que he mencionado anteriormente, tiene su claro correlato con la doble naturaleza de la profecía: por un lado está una profecía absoluta (*nobonwat motlaqa*) y, por otro lado, una restringida o particular (*nobonwat moqayyada*). La primera hace clara alusión a lo que se llama ‘realidad mohammadiana’ o primordial, y la segunda se refiere a las diversas epifanías particulares de la profecía que se han ido sucediendo a lo largo de cada ciclo de epifanía y de ocultación y que se corresponden también con los profetas que contemplan las tradiciones religiosas anteriores.

Qumrán, aunque no tan explícitamente, también presenta una doble naturaleza profética que tiene su correlato en la doble vertiente temporal ismailí. El Maestro de Justicia reúne en su persona la naturaleza profética, siendo una equivalencia de la ‘realidad mohammadiana absoluta’ y expresa el sentido completo de todas las revelaciones proféticas anteriores. Es quien otorga sentido a la realidad profética en sí misma. De este modo lo corroboramos en 1QpHab 7:1-5.

Como hemos visto hasta ahora y como expresé en el apartado de hermenéutica de mi comparativa, no solo cambia el modo de acceso a la revelación sino el contenido de la misma y eso concierne mucho al aspecto cosmológico y metahistórico. El objetivo de la revelación profética ya no consiste en conocer la voluntad divina en un momento determinado de la historia sino de desentrañar los misterios de la relación que se establece entre Dios y su creación. Fruto de este cambio de orientación y de sentido de la revelación se entiende el lenguaje místico que se adopta en Qumrán (*sod, raz, raz nihyeh, raz pelé*) y que están formados por verbos de revelación, adquisición de conocimiento, de comprensión y de ocultamiento. De hecho, *raz pelé* o ‘misterios de la maravilla’ son los que directamente hacen referencia a los actos de favor de Dios con un sujeto y a los actos de Dios para con la Creación, reflejando lo que está sucediendo en el reino celestial (creación de un orden cósmico determinado y una recreación del espacio y del tiempo sagrados en un contexto litúrgico concreto).

El dualismo que se contempla en el *Rollo de la Guerra* no se establece tanto entre entidades angélicas y seres humanos sino más bien entre un sacerdocio angélico y el grueso de los laicos (1QM 9:7-9). Esta diferenciación, a pesar de ser ontológica, se debe más precisamente a esa adquisición de un conocimiento especial que es lo que desencadena un proceso transformacional en un contexto litúrgico. Del mismo modo, en el pensamiento

ismailí, se establece una clara diferenciación entre aquellos que no persiguen los presupuestos de pureza y no acuden a la llamada de la sodalidad esotérica y los que sí lo hacen llegando a formar parte, así, de la Columna de Luz del Imam. En el *Rollo de la Guerra* también se hace alusión a este conocimiento privilegiado de que dispone Israel (1QM 10:8-9) y que lo sitúa en una relación estrecha con Dios a dos niveles: en la Creación y en la historia. Del mismo modo que en el *Rollo de la Guerra* los diferentes momentos de enfrentamiento entre el pueblo de Israel y las otras potencias se ha reinterpretado en clave escatológica, de igual forma en el ismailismo los sucesivos periodos de ocultación y de enfrentamiento con los hijos de Iblis enmarcados en la historia tienen una significación cósmica y contribuyen a completar esa historia de salvación que se inicia a raíz del olvido en sí mismo de la Tercera Inteligencia o Arcángel Primordial.

Hasta ahora hemos contemplado los aspectos exegético del lenguaje místico que aluden a una metahistoria tanto en Qumrán como en el ismailismo; pero para cerrar el ciclo de cosmología es fundamental reparar en los aspectos epistemológicos y que están plenamente relacionados con el templo y con la liturgia que se celebra en el santuario que configura ese mundo intermedio en el que tienen lugar los acontecimientos metahistóricos y las visiones teofánicas. Como veremos, la liturgia está totalmente relacionada con la cosmología en tanto que la apertura de este espacio intermedio conlleva no solo la adquisición de un conocimiento sobre el cosmos sino también una aplicación de esos conocimientos para poder llevar a cabo una realización correcta de la liturgia. Sin ese aspecto epistemológico sería imposible la consecución de una unión entre el cielo y la tierra en ese santuario o mundus imaginalis. El calendario, por tanto, será la máxima expresión del control de estas fuerzas cósmicas en aras de hallar el momento y el lugar idóneo para que sea posible esa unión.⁴⁹⁵

La liturgia, puesto que abre un tiempo y un espacio determinados, eternos y sagrados, autoriza el inicio de un proceso de repriminación del cosmos que tiene como resultado un regreso a la condición edénica perdida tal y como se expresa en los *Cánticos del Sacrificio Sabático* y en el *Rollo de la Guerra*. La relación con el mundo del culto que se expresa en textos como el *Rollo de la Guerra* o las *Fiestas de las Semanas* y otros textos litúrgicos y/o escatológicos están en plena conexión con el uso del calendario litúrgico (cf. 1QS 10). Anteriormente he mencionado los términos Imago Animae e Imago Terrae y la relación que se establecía entre ellos según Corbin; pues bien, Corbin utiliza la expresión Imago

⁴⁹⁵ Para una información más detallada acerca del complejo tema de los calendarios consultar: VanderKam, *Calendars in the Dead Sea Scrolls*.

Templi para definir esa apariencia o forma que experimenta la realidad trascendente cuando se refleja en el alma en el contexto de ese mundo intermedio que he mencionado. Sin la Imago Templi, la realidad sería inaprehensible para el ser humano. Cada epifanía de la Imago Templi, en ese espacio metahistórico que conforma el mundus imaginalis, constituye una unidad en sí misma y dispone de un tiempo propio. Es también la Imago Templi la que regula la relación de cada inteligencia o miembro de la sodalidad esotérica ismailí con su templo o con su cielo. Por tanto, la realidad es vista como un templo.

En Qumrán, en ausencia de un templo físico, es la propia comunidad la que se constituye en templo vivo de modo paralelo a la sodalidad ismailí que se considera un templo de luz. La destrucción tanto del primer como del segundo templo son hechos históricos que, vistos a la luz de la metahistoria, ejemplifican las características del templo por venir, que constituirá el auténtico templo; en esto consistiría la visión ezequieliana de la que bebe, en gran medida, la comunidad qumranita. La restauración del templo tan solo puede interpretarse como una restauración cósmica.

Este templo vivo que está formado por los miembros de la comunidad qumranita es la *Imago Templi* perfecta, puesto que refleja el templo espiritual en el que tiene lugar la celebración del culto espiritual y transformativo. De este modo, la Imago Templi se convierte en *Imago Paradisi* en tanto que es un reflejo de la realidad edénica y primigenia recuperada, los sacerdotes que oficiarán en este nuevo templo espiritual serán los sacerdotes de la comunidad de Qumrán que han experimentado este proceso de angelomorfosis, los ‘hijos de la Luz’, los ‘hijos de Sadoq’.

La liturgia que tiene lugar en este templo vivo de hombres se refleja en los *Cánticos del Sacrificio Sabático*, donde se experimenta una transferencia al mundo celestial y una participación conjunta de los sacerdotes angélicos con las entidades celestes. En el ismailismo, ese retorno a la condición edénica, esa entrada al santuario que conforma el Edén renovado se entiende en la clave del *ta'wíl* o hermenéutica ismailí. La angelomorfosis que experimenta el ser humano tiene lugar de templo en templo, escalando posiciones dentro de la sodalidad esotérica ismailí hasta alcanzar el cielo del Templo del Imamato. El ismailismo presenta una liturgia humana más esquematizada y desarrollada que la de Qumrán e íntimamente ligada al cosmos, puesto que la jerarquía de los diez arcángeles o hispóstasis arcangélicas que se crean a raíz de la caída del Tercer Ángel se corresponde con los diez grados esotéricos que conforman la sodalidad esotérica ismailí.

CONCLUSIONES

‘Misticismo’ es una categoría conceptual cuya validez para un análisis cruzado y conjunto de las distintas culturas se ha cuestionado y debatido en las últimas décadas. De forma muy general e idea que comparte James Davila, se entiende el misticismo como la unión con la divinidad que, interpretado en clave metafórica puede reformularse como la reabsorción del alma en la divinidad. Ello implicaría un proceso de divinización o, quizás, una ligazón con la divinidad parecida a la unión matrimonial.⁴⁹⁶ Algunos especialistas en misticismo judío temprano han adoptado un enfoque más amplio hallando precedentes de misticismo en los manuscritos del Mar Muerto. Bilhah Nitzan ha definido el concepto de misticismo como ‘una expresión de la voluntad humana de salvar la distancia que lo separa de Dios’. Ella ha considerado que la alabanza mística de Dios en los manuscritos adopta o bien un enfoque celeste en que la alabanza angélica se eleva por encima de la humana o un punto de vista más comuniónístico, en que los seres humanos alcanzan una comunión espiritual con los seres angélicos a través de la recitación conjunta de las alabanzas a Dios.

⁴⁹⁷

April D. DeConick define el misticismo temprano, tanto el judío como el cristiano, como la creencia en que una persona, de forma directa e inmediata e incluso sin haber sufrido el proceso de la muerte puede experimentar la divinidad, ya sea como una sensación extática o de arrebató o bien a través de una praxis concreta.⁴⁹⁸ Philip Alexander aplica un enfoque heurístico al concepto de misticismo definiéndolo como una etiqueta adecuada para un grupo de fenómenos religiosos implicando un deseo humano intenso y emocional de sentirse en contacto con lo que, en última instancia, es la divinidad

⁴⁹⁶ Davila, J., *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, Leiden: Brill, 2001, 25-32.

⁴⁹⁷ Nitzan, B., “Harmonic and Mystical Characteristic in Poetic and Liturgical Writings from Qumran”, *JQR* 85 (1994), 163-183.

⁴⁹⁸ DeConick, A., “What is Early Jewish and Christian Mysticism?”, in DeConick, A. (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Symposium Series 11, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 1-24.

indescriptible. Este deseo se lleva a cabo a través de la *vya mystica* o la praxis mística que puede operar tanto a nivel individual como comunitario.⁴⁹⁹

Tentativas de ir más allá de estas definiciones un tanto globales y de reconocer elementos de naturaleza mística en los manuscritos de Qumrán se centran en la unión con la divinidad por medio de la deificación o el angelomorfismo. Elliot Wolfson⁵⁰⁰ ha afirmado que las fuentes judías, incluyendo los textos de Qumrán y la literatura de Hekhalot, expone una modalidad de misticismo que gira entorno a la entronización celeste y al ascenso humano a las esferas divinas en aras a participar activamente en la liturgia celestial. Este ascenso se basa en prácticas que conllevan una transformación óptica que implica un proceso de angelomorfismo.⁵⁰¹

Philip Alexander divide los manuscritos de Qumrán entre aquellos materiales que describen un templo celeste compuesto y servido por un sacerdocio angélico que promulga una liturgia de alabanza a Dios y entre los que contemplan ascensos celestes al templo macrocósmico empleando técnicas místicas que consiguen ubicar al practicante de las mismas en plena comunión con los seres angélicos.⁵⁰²

Según Alexander, la comprensión del concepto de misticismo implica unas prácticas necesarias para experimentar un ascenso celeste que somete al oficiante a su transformación en un ser angélico que es entronizado en lo más alto o que debe participar en la liturgia angélica. El interés que suscitó el reconocimiento de ciertos elementos que podrían considerarse místicos en los manuscritos de Qumrán tuvo su inicio con la publicación de fragmentos de los *Cánticos del Sacrificio Sabático*. Texto que presenta numerosas similitudes con el llamado ‘misticismo de la Merkabah’, tradición que se conserva en la literatura de Hekhalot, la literatura de los palacios celestes.⁵⁰³

La literatura de Hekhalot, describe las técnicas rituales supuestamente empleadas por rabinos tanaíticos para ascender (o, descender, ellos utilizan el término *yeridá*) a través de los siete palacios reales hasta el salón del trono donde están habilitados para contemplar el trono-carro de Dios en todo su esplendor y unirse en la liturgia angélica. Estas técnicas rituales también tenían como finalidad invocar al llamado ‘Príncipe de la Tora’ *Sar Torah*, y

⁴⁹⁹ Alexander, *Mystical Texts*, 7.

⁵⁰⁰ Wolfson, “Mysticism and the Poetic-Liturgical Companion from Qumran”, 187.

⁵⁰¹ Para reflexiones más generales respecto a la temprana literatura visionaria judía y cristiana consultar: Gruenwald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkabah, Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt: Peter Lang, 1988 y Morray-Jones, “Transformational Mysticism”, 1-31.

⁵⁰² Alexander, *Mystical Texts*, 10-11.

⁵⁰³ Strugnell, J., *The Angelic Liturgy at Qumran: 4Q Serek Shirot ‘Olat Hashshabat, VTSup 7*. Leiden: Brill, 1960, 318-45; Scholem, G., *Jewish Gnosticism*.

obligarlo a proporcionarle al oficiante unos conocimientos sobre la Torá inalcanzables y sin la ardua tarea de un estudio exhaustivo.

El hecho de que en la literatura de Qumrán aparezcan muchos casos de figuras humanas ascendidas y transformadas, como es el caso del llamado *Himno de Autoglorificación*, ha agudizado el interés en posibles conexiones místicas en potencia. No obstante, al margen de la polémica en torno al hecho de si se pueden considerar los textos de Qumrán proto-místicos o no, lo más relevante para mi tesis doctoral ha sido constatar el hecho de la importancia, tanto en Qumrán como en el ismailismo, del vehículo de la inspiración basada en la antropología angélica y similares como fuente de autoridad de una ‘heterodoxia’. De este modo, mi intención es proponer una definición de los conceptos tratados en mi comparativa, que vertebran ese vehículo de inspiración y revelación, que sea un fiel reflejo tanto de la realidad qumranita como de la ismailí a pesar del amplio margen temporal, y por tanto ideológico, que las separa.

Angelomorfismo: En ausencia del Templo de Jerusalén, considerado corrompido por la comunidad qumranita, sus miembros se erigen como *miqdash adam* o templo de hombres que contemplaba una teología sacerdotal que basaba su esperanza en la restauración no solo en la alianza mosaica sino también en función de la relación de afinidad de Dios para con su verdadera humanidad (Israel). Esta relación se estructuraba en torno a la creencia de que Adán, con anterioridad a su caída, era portador de la Gloria divina. De este modo, el sacerdote se presenta como el prototipo del auténtico ser humano, y la comunidad qumranita como el verdadero Israel. El máximo objetivo, por tanto, de la comunidad era cumplir con la responsabilidad que ello implicaba, y eso consistía en un estricto sentido del ejercicio de la pureza y en una liturgia en la que el Maestro de Justicia experimentaba un proceso de conversión ontológica en la que su naturaleza humana se veía trascendida y entraba en comunión plena con la liturgia celeste adoptando un estatus similar al angélico aunque no disponía de la misma identidad. La adopción de esta nueva naturaleza implicaba la asunción de un conocimiento privilegiado sobre la divinidad y la ordenación de la creación que era de la que gozaba Adán en su estado prelapsario. Bajo esta nueva identidad el Maestro de Justicia guiaba a su comunidad hacia el camino adecuado para poder participar en la batalla final contra los hijos de Belial que creían estaba por llegar.

El ismailismo presenta una antropología que supone una angelología desde un primer momento íntimamente ligada a una cosmología ampliamente desarrollada. De

este modo, al plantearse todo un esquema gnóstico alrededor del tema de la caída celestial que es modelo de la caída posterior terrenal se postula la existencia de tres adanes (el Adán espiritual, el Adán universal y los diferentes adanes parciales que inauguran cada ciclo de epifanía). Así como el Adán espiritual se correspondería con la Tercera Inteligencia o Emanación divina, el Adán universal es el que inaugura la sodalidad esotérica ismailí o columna de Luz de los adanes parciales. Esta división adánica se corresponde con una división imámica; es decir, se contempla la existencia de un Imam Eterno que equivaldría al Adán espiritual o Tercera Inteligencia/ Emanación Divina, de un Imam universal y hombre primordial que también se ve encarnado en la figura del Imam Resurrector que aparecerá al final de los tiempos y que logra salvar la distancia que produjo la caída de la Tercera Inteligencia hasta la Décima posición y de cada uno de los adanes parciales que equivalen a los diferentes imames que encabezan las distintas columnas de Luz que se suceden hasta alcanzar el origen anterior a la caída. Este proceso de retorno al origen se denomina *ta'wil*. Como hemos visto, el proceso angelomórfico en el ismailismo aparece mucho más detallado y desarrollado siendo el Imam ya no solo imagen del hombre primordial sino el mismo *Deus revelatus* o la parte cognoscible de Dios. En el caso de Qumrán la idea se perfila a través de la conciencia del ser humano, más concretamente del sacerdote como símbolo de la verdadera humanidad, como portador de la Gloria divina. Por tanto, podríamos definir el proceso angelomórfico como una recuperación de la angelicidad perdida en una caída y que supone el reconocimiento del ser humano transformado como el reflejo de la esencia divina que supone su parte aprehensible. Tanto para la comunidad de Qumrán como para la ismailí, el hecho de que el Maestro de Justicia y el Imam encarnen ese hombre primordial o esa representación de la Gloria divina implica la posesión de un argumento de autoridad importante que legitima tanto la existencia de la comunidad como la interpretación que realizan sobre las Escrituras sagradas.

En lo que concierne al templo, la comunidad de Qumrán, al concebirse, como he dicho, como un templo de hombres concibe a sus miembros como las estructuras del templo físico y de sus distintas estancias. De ese modo, el sacerdocio se constituiría como el santuario del templo y el lugar donde se realiza la liturgia que tiene como resultado el proceso de angelomorfización previamente mencionado. El santuario se entendería como un microcosmos en el que el tiempo y el espacio cobran una realidad eterna que hacen que se transforme en un Edén reformado al que el sacerdote angelomórfico penetra como Adán renovado. Gracias a esa liturgia además, el santuario o Edén recuperado permite la comunicación entre la esfera celeste y la divina siendo el lugar donde nacen y se

experimentan las teofanías. En el caso del ismailismo, encontramos un desarrollo más psicológico de la idea del templo a través del concepto de la *Imago Templi* que concibe la realidad tanto temporal como eterna como un proceso de recuperación de la angelicidad perdida que comporta una ampliación del campo de visión espiritual. Por tanto, todo ser humano es capaz de convertirse en templo si dispone de la iluminación inspirada necesaria para ello. La *Imago Templi* es la que es capaz de orientar al alma hacia su camino de regreso a su origen. La entrada en este mundo intermedio que constituiría el santuario y que supone la salida del tiempo limitado no es posible sin la contemplación de esta *Imago Templi*. De igual modo que en Qumrán aparece la idea de una relación entre el santuario físico y el ‘santuario comunitario’. Así, el Templo de Luz del Imamato estaría constituido por las almas de todos los miembros o formas de luz de la sodalidad esotérica ismailí. La parte más interna de este Templo estaría ocupada por los Imames. A través del *ta’wil* que supone un ascenso a través de las diferentes inteligencias o hipóstasis creadas como consecuencia de la caída de la Tercera Inteligencia la *Imago Templi* se convierte en *Imago Paradisi* porque supone la recuperación de ese Edén perdido. Podríamos definir el concepto de templo como microcosmos que supone un mundo intermedio en el que tienen lugar las epifanías y el contacto entre la esfera celeste y la terrenal. A través de la liturgia que se celebra en este espacio intermedio se alcanza la restauración de ese Edén perdido que conforma el Nuevo Templo. Los sacerdotes de ese nuevo templo (que para la comunidad de Qumrán tiene una realidad física y para los ismailíes se trata de un estado) serán de naturaleza angelomórfica, los ‘hijos de Sadoc’ qumranitas, los ‘hijos de la Luz’ ismailíes.

En lo que concierne a la hermenéutica, que constituye el hilo vertebrador de mi tesis doctoral, el interés en la interpretación del texto sagrado ha sido una constante en el pensamiento hebreo y judío puesto que existía la creencia de que la Escritura constituía el plan de Dios para con su creación. En tiempos de Qumrán, a pesar de haber cesado el periodo profético se creía que la palabra de Dios no se agotaba con los profetas. De este modo, la labor exegética de las profecías clásicas se convierte en el único modo de acceder a la revelación divina. La comunidad qumranita, no obstante, diferenciaba entre los aspectos revelados de la Ley que son accesibles a cualquier ser humano, y aquellos aspectos ocultos que se derivaban de un conocimiento especial y a los que tan solo tenía acceso ciertas figuras como la de los sacerdotes o el Maestro de Justicia. Si bien los primeros aspectos ayudaban a entender la voluntad divina en un momento histórico determinado, los segundos se anclaban en la metahistoria e implicaban un conocimiento de que gozaba el Adán en su estado prelapsario; los misterios del conocimiento del cosmos, de

la ordenación de la creación. Este conocimiento esotérico en Qumrán presenta una doble vertiente: antropológica (existen personas que tienen acceso pleno al verdadero conocimiento divino) y teológica (incluso a estas personas con acceso a los misterios les está vedada cierta información hasta el momento en que tenga que ser revelada).

El sacerdocio qumranita encabezado por el Maestro de Justicia está dotado (por las llamadas cadenas de transmisión por un lado, y por su nivel de pureza y de acatamiento de la Ley por otro) de la capacidad de acceder a esta hermenéutica revelada/sagrada que les otorga un conocimiento divino y una comprensión del cosmos cuyo contexto se enmarca en la práctica de una liturgia que culmina con un proceso de angelomorfización experimentado por el Maestro de Justicia. Éste, convertido ya en un Adán renovado, tiene la obligación de guiar a los miembros de su comunidad hacia la perfecta pureza para que estos alcancen la transformación adecuada en aras a poder unirse a la horda celeste en la batalla final contra los hijos de las tinieblas.

En el pensamiento ismailí, la voluntad divina se expresa también a través del texto revelado que se presenta como una bi-unidad (dispone de un sentido exotérico y otro esotérico). La comunidad chíí, frente a la suní se alza como portadora de ese significado esotérico que complementa y es origen, a un mismo tiempo, de la religión positiva. El sentido espiritual (*baqiqat*) de la revelación coránica tan solo puede ser transmitido a través de lo que se conoce como 'herencia espiritual' (semejante a las cadenas de transmisión sacerdotales) que es patrimonio de la casa de 'Ali, yerno del Profeta y primer Imam del ciclo actual. En el ismailismo se habla de siete modalidades de lectura del Corán que equivalen a los siete grados angélicos que se abren como consecuencia de la caída de la Tercera Inteligencia a la Décima posición y que es lo que genera todo el esquema de ciclos que conforma la cosmología ismailí. El ascenso por esos siete grados de lectura o de comprensión es denominado *ta'wil* y reconduce al origen el mensaje encriptado de Dios que, al fin y al cabo, es el conocimiento mismo de su persona. A lo largo de este proceso se experimenta, por parte del creyente, una recuperación de la angelicidad perdida. Todo ello estructurado de acuerdo a un esquema muy desarrollado dentro de la propia sodalidad esotérica ismailí en el que cada miembro es límite de otro miembro y, a su vez, está limitado por otro; de modo que, para cada miembro, el conocimiento de sí mismo es conocer su horizonte del que él mismo es lo limitado. El modo de conocimiento se eleva con el nuevo modo de ser de cada uno de los miembros teniendo como meta salvar la distancia que se abrió entre la Tercera y la Décima Inteligencia como consecuencia de la caída de la primera.

Entendemos por hermenéutica espiritual aquella que es fruto de la transformación de los modos y de los contenidos de la revelación divina; ya no se trata de entender el plan de Dios en la historia sino de comprender los misterios de la creación y de la propia divinidad en último término. El exegeta clásico cede el paso a un exegeta inspirado por Dios que es capaz de tener acceso a un conocimiento privilegiado que le otorga la capacidad de entender la revelación profética en toda su unidad y, por tanto, es él quien la dota de su pleno sentido. El Imam y el Maestro de Justicia encarnan a este personaje. Estos exegetas o hermeneutas inspirados tienen el deber de guiar a los miembros de sus respectivas comunidades hasta el proceso transformacional que ellos han experimentado y que les ha hecho adoptar una identidad de naturaleza angélica superando, así, la distancia que separaba al hombre de Dios fruto de una caída en el tiempo.

Por último, un concepto que ha estado presente a lo largo de todos los apartados de mi comparativa e incluso dentro de estas conclusiones: la metahistoria. Entendemos por metahistoria ese espacio nuevo que se crea gracias a la liturgia y que se expresa como santuario en el que tienen lugar las epifanías y el encuentro entre la esfera celeste y la terrenal en plena comunión. El acceso a este santuario o Edén recuperado implica un proceso transformacional en el que el ser humano adquiere una naturaleza de carácter angélico y es dotado de los conocimientos divinos que le permiten la comprensión del misterio de la creación y de la realidad divina misma. Así como el ismailismo contempla todos los acontecimientos descritos en las escrituras hebreas y en las cristianas como epifanías que deben observarse según el prisma de este mundo intermedio, la comunidad de Qumrán no presenta un desarrollo de este espacio que abre la liturgia tan amplio como el ismailismo y no ofrece una visión tan psicologizada o intimista sino que plantea la creencia en que ese mundo posee una realidad física. Ello se observa en su concepción de la Nueva Jerusalén que se creará en los últimos tiempos; una ciudad de dimensiones extraordinarias en un tiempo totalmente eterno pero ubicado en la tierra. Lo destacado es observar como el concepto de metahistoria aparece contemplado en la comunidad de Qumrán como una realidad a la que se debe regresar y que es la que gozó el ser humano con anterioridad a la caída de Adán, un estado primigenio, mientras que el ismailismo presenta todo un esquema cosmológico que reinterpreta todos los acontecimientos pasados a la luz de esa *Imago Templi* o mundo intermedio y que se corresponde, más que con una realidad física, con un estado interno.

Como líneas de investigación futura, propongo proseguir mis investigaciones trasladando la temática de mi tesis a ámbitos como el judeocristianismo ‘ortodoxo’ y

'heterodoxo', principalmente el ebionita, con su *Verus Propheta* como personaje que presenta paralelos considerables con el Maestro de Justicia y con la figura del Imam en lo que concierne a su rol como hermeneuta espiritual, y que contempla desarrollos todavía más cercanos al pensamiento ismailí además de profundizar en el pensamiento místico que impregna la literatura de Hekhalot y la cábala; Todo ello enmarcado en el contexto de un estudio comparativo pero esta vez con un análisis exhaustivo de los textos ismailíes.

BIBLIOGRAFÍA

- Abegg, M.G., Jr., Flint, P.W. y Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls Bible*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1999
- Abu Izzeddin, N., *The Druzes. A New Study of their History, Faith, and Society*, Leiden: Brill, 1984
- ‘Afi, A., *Al-tasammuf: al-thawra al-rubiyya fi ‘Islam*, Alejandría: Al-Nashar, 1963
- Adams, S., *Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions*, JSJSup 125; Leiden: Brill, 2008
- Aitken, J.K., “The Semantics of 'Glory' in Ben Sira—Traces of a Development in Post-Biblical Hebrew”, en Muraoka, T. y Elwolde, J. (eds.), *Sirach, Scrolls, and Sages. Proceedings of the Second International Symposium on the Hebrew of the Dead Sea Scrolls, Ben Sira, and the Mishnah, Held at Leiden University, 15-17 December 1997*. STDJ 33. Leiden: Brill, 1999, 1-24.
- Alexander, P., “The Redaction-History of *Serekh Ha-Yahad*: A Proposal”, *RQ* 65-68 (1996), 437-56
- Alexander, P., “‘Wrestling against Wickedness in High Places’: Magic in the Worldview of the Qumran Community”, en Porter, S.E. y Evans, C.A. (eds.), *The Scrolls and the Scriptures: Qumran Fifty Years After*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997, 318-337
- Alexander, P., *The Mystical Texts*. Library of Second Temple Studies 61. Londres: T&T Clark, 2006
- b. Ali al-Suri, M., *al-Kasida al-Suriyya*, A. Tamir, Damasco: A. Tamir, 1955
- Allison, D.C., “The Silence of Angels: Reflections on the Songs of the Sabbath Sacrifice”, *RQ* 13 (1988), 189-197
- Arnaldez, R., “al-Insan al –Kamil”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2007-
- Arnaldez, R., “Lahut and Nasut”, *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition, Brill Online, 2007-

- Asari, Ali. S., *Ecstasy and Enlightenment: The Ismaili Devotional Literature of South Asia*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002
- Del Awa, M.A., *L'Esprit critique des 'Frères de la Pureté' encyclopédistes arabes du IV/X siècle*, Beirut, 1948
- Barker, M., "The Temple Measurements and the Solar Calendar", en Brooke, G.J. (ed.), *Temple Scroll Studies: Papers Presented at the International Symposium on the T Scroll .Manchester, December 1987*. JSPS 7. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989, 62-66
- Barker, M., "Temple imagery in Philo: an Indication of the Origin of the Logos?", en Horbury, W. (ed.), *Templum Amicitiae. Essays on the Second Temple Presented to Ernst Bammel*. JSNTS 48. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, 70-102
- Barker, M., *The Revelation of Jesus Christ*. Edimburgo: T&T Clark, 2000
- Bauckham, R., *God Crucified. Monolhenn and Christology in the New Testament*. Carlisle: Paternoster, 1998
- Baumgarten, J.M., "Purification after Childbirth and the Sacred Garden in 4Q265 and Jubilees", en Brooke, G.J. (ed.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies, Paris 1992*. Leiden: Brill, 1994, 3-10
- Beall, T.S., *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*, SNTSMS 58, Cambridge: Cambridge University Press, 1988
- Bernstein, M.J., "Noah and the Flood at Qumran", en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1998, 199-231.
- Bernstein, M., "Pentateuchal Interpretation at Qumran", en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999, 128-159
- Bernstein, M., "Interpretation of Scriptures", en VanderKam y Schiffman, (eds.) *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. 1, 200, 376-83
- Betz, O., "Geistliche Schönheit. Von Qumran zu Michael Hahn", en Michel, O. y Mann, U. (eds.), *Die Leibhaftigkeit des Wortes. Theologische und seelsorgerliche Studien und Beiträge als Festgabe für Adolf Köberle zum sechzigsten Geburtstag*. Hamburgo: Furche, 1958
- Bieler, L., *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des "göttlichen Menschen" in Spätantike und Frühchristentum*. 2 vols. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967²

- e-Bizri, N. (ed.), *The Epistles of the Brethren of Purity: The Ikhwân al-‘Aṣfâ’ and their Rasâ’il. An Introduction*. Oxford: Oxford University Press in association with The Institute of Ismaili Studies, 2008
- Black, M., *The Scrolls and Christian Origins: Studies in the Jewish Background of the New Testament*, Nueva York: Scribner, 1961
- Bousset, W., *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1973
- Brandenburger, H.W., *Enderwartung und gegenwärtiges Heil*. SUNT 4. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968
- Brooke, G., “Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community”, en Ego, B., Lange, A. y Pilhofer, P. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalems Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. WUNT 118; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, 285-301
- Broshi, M., “Visionary Architecture and Town Planning in the Dead Sea Scrolls”, en Dimant, D. y Schiffman, L.H. (eds.), *Time to prepare the way in the Wilderness, Papers on the Qumran Scrolls by Fellows of the Institute for Advanced Studies of the Hebrew University, Jerusalem, 1989-1990*. Studies on the Texts of the Desert of Judah, 16, Leiden: Brill, 1995, 9-22
- Brownlee, W., *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran*. Journal of Biblical Literature Monographs Series, 11 Philadelphia: Society of Biblical Literature, , 1959
- Brownlee, W.H., “The Scroll of Ezekiel from the Eleventh Qumran Cave”, *RQ* 4 (1963/4), 11-18
- Brownlee, W., *The Midrash Pesher of Habakkuk*. Society of Biblical Literature Monograph Series, 24. Missoula MT: Scholars Press, 1979.
- Bryan, D., *Cosmos, Chaos and the Kosher Mentality*. JSPS 12; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995
- Burchard, C., *Untersuchungen zu Joseph und Aseneth*. WUNT 1.8; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1965
- Caquot, A., “Le service des anges”, *RQ* 13 (1988), 421-29
- Carmignac, J., *La Règle de la Guerre des Fils de Lumière contre les Fils de Ténèbres: Texte restauré, traduit et commenté*. Paris: Letouzey et Ané, 1958
- Carmignac, J., “Les rapports entre l’Écclesiastique et Qumran”, *RQ* 3, 1961, 209-18

- Carmignac, J., “Le document de Qumrân sur Melkisédeq” *RQ* 7 (1969-71), 343-78
- Carmignac, J. y Guilbert, P., *Les Textes de Qumran. Traduit et Annotés*. 2 vols. París: Letouzey et Ané, 1961
- Casanova, P., “Les derniers Fátimides”, *MIFAO* 6 (1897), 415-45
- Chalcraft, D.J., “The Development of Weber’s Sociology of Sects: Encouraging a New Fascination”, en Chalcraft, D.J. (ed.), *Sectarianism in Early Judaism: Sociological Advances*. Londres: Equinox, 2007
- Charlesworth, J., “The Portrayal of the Righteous as an Angel”, en Nickelsburg, G.W.E. y Collins, J.J. (eds.), *Ideal Figures in Ancient Judaism: Profiles and Paradigms*. Chico. CA: Scholar Press, 1980, 135-151
- Charlesworth J.H., *Hebrew, Aramaic, and Greek texts with English Translations. Volume 2 Damascus Document, War Scroll, and Related Documents*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1995
- Chazon, E., y Stone, M., *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls: Proceedings of the Second International Symposium of the Orion Centre for the Study of the Dead Sea Scrolls and Associated Literature 12-14 January 1997*, Leiden: Brill, 1998
- Chesnutt, R. D., *From Death to Life. Conversion in Joseph and Aseneth*. JSPS 16. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995
- Chilton, B. y Neusner, J., *Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs*. Londres: Routledge, 1995
- Clarke, P.B., *The Ismaili Khojas: Sociological Study of an Islamic Sect*. Londres: University of London, 1974
- Clifford, R., *The Cosmic Mountain in Canaan and the Old Testament*, Cambridge MA: Harvard University Press, 1972
- Collins, J.J., “The Mythology of the Holy War in Daniel and the Qumran War Scroll: A Point of Transition in Jewish Apocalyptic”, *VT* 25 (1975), 596-612
- Collins, J.J., *Between Athens and Jerusalem. Jewish Idculity in the Hellenistic Diaspora*. Nueva York: Crossroad, 1983
- Collins, J.J., *The Sceptre and the Star: the Messiahs in the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature* (Nueva York: Doubleday, 1995
- Collins, J.J., *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*. Londres/Nueva York: Routledge, 1997
- Collins, *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*. Edimburgo: T&T Clark, 1997

- Collins, J.J., “Wisdom Reconsidered, in Light of the Scrolls”, *DSD* 4 (1997), 265-81
- Collins, J.J., “In the likeness of the Holy Ones: The Creation of Humankind in a Wisdom Text from Qumran”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 43-58
- Collins, J.J., “Forms of Community in the Dead Sea Scrolls”, en Paul, S.M., Kraft, R.A., Schiffman, L.H. y Fields W.W. (eds.), *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*, VTSup 94; Leiden: Brill, 2003
- Collins, J.J., “The *Yabad* and the Qumran Community”, en Hempel, C. y Lieu, J.M. (eds.), *Biblical Traditions in Transmission: Essays in Honour of Michael A. Knibb*, JSJSup 111; Leiden: Brill, 2006
- Collins, J.J., “Sectarian Consciousness in the Dead Sea Scrolls” en LiDonnici, L. y Lieber, A. (eds.), *Heavenly Tablets: Interpretation, Identity and Tradition in Ancient Judaism*. Journal for the Study of Judaism: Supplement Series 119. Leiden: Brill, 2007, 177-192
- Collins, J.J., *Beyond the Qumran Community: The Sectarian movement of the Dead Sea Scrolls*. Grand Rapids: Eerdmans, 2010
- Corbin, H., “De la gnose antique à la gnose ismaélienne”, en *Convegno di scienze morali e filologiche 1956*, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1957, 105-46
- Corbin, H., “L’Imam caché et la rénovation de l’homme en théologie shi’ite”, *Eranos Jahrbuch* 28 (1959), 47-108
- Corbin, H., “Pour une morphologie de la spiritualité shi’ite”, *Eranos Jahrbuch* 29 (1960), 57-107
- Corbin, H., “Le Combat spirituel du shi’isme”, *Eranos Jahrbuch* 30 (1961), 69-125
- Corbin, H., *En Islam Iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Vol. I *Le shi’ism duodécimain*. Paris: Gallimard, 1971
- Corbin, H., *En Islam Iranien: Aspects spirituels et philosophiques. Vol. III Les fideles d’amour: shi’isme et soufisme*, Paris: Gallimard, 1991
- Corbin, H., *Trilogie Ismailienne*, Lagrasse: Verdier, 1994
- Corbin, H., *Historia de la filosofía islámica*, Madrid: Trotta, 2000
- Corbin, H., *Tiempo cíclico y gnosis ismailí*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2003

- Corbin, H., *Templo y Contemplación: Ensayos sobre el Islam iranio*, Madrid: Trotta, 2003
- Crone, P., y Cook, M., *Hagarism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977
- Cross, F.M. y Freedman, D.N., *Studies in Ancient Yabwistic Poetry*. Grand Rapids MI: Eerdmans, 1975
- Cross, F.M., *The Ancient Library of Qumran*, 3rd ed.; BibSem 30; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995² (1ª ed. 1958)
- Chwolsohn, D., *Die Ssabier und der Ssabismus*, 2 vols. St Petersburgo, 1856
- Daftary, F., *Mediaeval Isma'ili History and Thought*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 1996, 56-78
- Daftary, F., *The Isma'ilis: Their History and Doctrines*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007
- Davidson, M.J., *Angels at Qumran: A Comparative Study of I Enoch 1—36; 72-108 and Sectarian Writings from Qumran*. JSPS 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, 232-34
- Davies, P.R., *1QM, the War Scroll from Qumran: Its Structure and History*, Biblica et Orientalia 32. Roma: Biblical Institute Press, 1977
- Davies, P.R., *The Damascus Covenant: An Interpretation of the 'Damascus Document'*, JSOTSup 25; Sheffield: JSOT Press, 1983 ¹ Davies, P.R., "War Rule", en Freedman, D.N. et al. (eds.), *The Anchor Bible Dictionary*. Volume 6. Nueva York: Doubleday, 1992, 875-6.
- Davies, P.R., "War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness", en Schiffman L.H. y VanderKam, J.C., *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press, 2000, 965-968.
- Davila, J., "Heavenly Ascents in the Dead Sea Scrolls", en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999, 472-73
- Davila, J., "The Scene of the Chariot in the Songs of the Sabbath Sacrifice and the Hekhalot Literature", *Paper Presented at the 1999 Society of Biblical Literature Meeting, Boston, Massachusetts*
- Davila, J., *Liturgical Works*. Eerdmans Commentaries on the Dead Sea Scrolls. Grand Rapids: Eerdmans, 2000
- Davila, J., *Descenders to the Chariot: The People behind the Hekhalot Literature*, Leiden: Brill, 2001

- DeConick, A., “What is Early Jewish and Christian Mysticism?”, in DeConick, A. (ed.), *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*, Symposium Series 11, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2006, 1-24
- Deladrière. R., *Ibn ‘Arabi: Le Profession de Foi*. París: Éditions Orientales, 1978
- Diamantides, M., y Gearey, A., *Islam, Law and Identity*, Abingdon, Oxon (UK), Nueva York: Routledge, 2012
- Dimant, D., “Qumran Sectarian Literature”, en Stone, M. (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo Josephus*. Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum 2.2. Fortress: Philadelphia, 1984, 483-548
- Dimant, D., “Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran”, *Dead Sea Discoveries* 1 (1994), 151-159
- Dimant, D., “Apocalyptic Texts at Qumran”, en Ulrich, E. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls*, Christianity and Judaism in Antiquity, 10. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 1994, 175-191
- Dimant, D., “The Qumran Manuscripts: Contents and Significance” en Dimant, D. y Schiffman, L.H. (eds.), *Time to Prepare the Way in the Wilderness*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 16, Leiden: Brill, , 1995, 32-33
- Dimant, D., “Noah in Early Jewish Literature” en Stone, M.E. y Bergren, T.A. (eds.), *Biblical Figures Outside the Bible*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998, 123-50
- Dupont-Sommer, A., *Observations sur le Manuel de Discipline découvert près de la Mer Morte*, Paris: Maisonneuve, 1951
- Dupont-Sommer, A., *The Essene Writings from Qumran*. Oxford: Blackwell, 1961
- Eboo Jamal, N., *Surviving the Mongols: Nizari Qubistani and the Continuity of Ismaili Tradition in Persia*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002
- Ego, B., *Im Himmel wie auf Erden*. WUNT 2.34. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1989
- Elgvin, T., “The Mystery to Come: Early Essene Theology of Revelation”, en Gryer, F.H., Thompson, T.L. (eds.), *Qumran between the Old and New Testaments*. JSOTS 290. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998, 112-150
- Eshel, E. et al. (eds.), *Discoveries in the Judean Desert XI*. Oxford: Clarendon, 1998

- Eshel, E., “The Identification of the ‘Speaker’ of the Self-Glorification Hymn”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 619-634
- Eybers, I.H., “Some Light on the Canon of the Qumran Sect”, en Leiman, S. (ed.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible: An Introductory Reader*. Nueva York: KTAV, 1974, 23-26
- Fahd, T., *Le Shi'isme imamite. Colloque de Strasbourg*. París: Presses universitaires de France, 1970
- Falk, D.K., *Daily, Sabbath, and Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*. STDJ 27. Leiden: Brill, 1998
- Fishbane, M., *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford: Oxford University Press, 1985
- Fishbane, M., *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*, ISBL; Bloomington IN: Indiana University Press, 1989
- Fishbane, M., “Use, Authority and Interpretation of Mikra at Qumran”, en Mulder, M.J. (ed.), *Mikra: Text, Translation, Reading, and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum Pertinentia 2.1*, Assen: Van Gorcum / Minneapolis: Fortress, 1990, 339-377
- Fletcher-Louis, C., “4Q374: A Discourse on the Sinai Tradition: The Deification of Moses and Early Christology” *Dead Sea Discoveries* 3 (1996), 236-252
- Fletcher-Louis, C., “The High Priest as Divine Mediator in the Hebrew Bible: Dan 7:13 as a Test Case”, *SBLSP* (1997), 161-193
- Fletcher-Louis, C., *Luke-Acts: Angels, Christology and Soteriology*, WUNT 2.94; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1997
- Fletcher-Louis, C., “Ascent to Heaven and the Embodiment of Heaven: a Revisionist Reading of the *Songs of the Sabbath Sacrifice*”, *SBLSP* 367-399 (1998)
- Fletcher-Louis, C., “The Worship of Divine Humanity and the Worship of Jesus”, en Newman, C.C., Davila, J.R. y Lewis, G. (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism. Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*. JSJSup 63. Leiden: Brill, 1999, 112-128.

- Fletcher-Louis, C., “Wisdom Christology and the Partings of the Ways Between Judaism and Christianity”, en Porter, S.E. y Pearson, B.W.R. (eds.), *Jewish-Christian Relations Through the Centuries*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000, 52-68
- Fletcher-Louis, C., “The Revelation of the Sacral Son of Man: The Genre, History of Religions Context and the Meaning of the Transfiguration”, en Avemarie, F. y Lichtenberger, H. (eds.), *Auferstehung - Resurrection. The Fourth Durham Tübingen-Symposium: Resurrection, Exaltation, and Transformation in Old Testament, Ancient Judaism, and Early Christianity*. WUNT 135. Tübingen: Mohr-Sicbeck, 247-298
- Fletcher-Louis, C., *All the Glory of Adam: Liturgical Anthropology in Dead Sea Scrolls*, STDJ 42, Leiden, Brill, 2002
- Fletcher-Louis, C., “The Temple Cosmology of P and Theological Anthropology in the Wisdom of Jesus ben Sira”, en Evans C.A. (ed.), *Of Scribes and Sages: Early Jewish Interpretation and Transmission of Scripture*. 2 vols. LSTS 50; SSEJC 9. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2004, vol. 1, 69-113
- Flint, P.W. y VanderKam, J.C., *El significado de los Rollos del Mar Muerto: Su importancia para entender la Biblia, el Judaísmo, Jesús y el Cristianismo*. Madrid: Trotta, 2010
- Frennesson, B., *In a Common Rejoicing'. Liturgical Communion with Angels in Qumran*, SSU 14; Uppsala: University of Uppsala Press, 1999
- Fossum, J., *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, WUNT 36; Tübingen: Mohr- Siebeck, 1985
- Fossum, J., *The Image of the Invisible God. Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Christology*, NTOA 30; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995
- Fujita, S., *The Temple Theology of the Qumran Sect and the Book of Ezekiel: Their Relationship to Jewish Literature of the Last two centuries B.C.*, Tesis Doctoral. Princeton, 1970, Ann Arbor, Xerox University Microfilms
- Fysee, A.A.A., “Three Sulaymani Da'is, 1936-1939”, *JBBRAS* 16 (1940), 101-14
- Gammie, J.G., “Spatial and Ethical Dualism in Jewish Wisdom and Apocalyptic Literature”, *JBL* 93 (1974), 356-59
- García Martínez, F., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran*, STDJ 9; Leiden: Brill, 1992
- García Martínez, F., “Man and Woman: Halakhah Based upon Eden in the Dead Sea Scrolls”, en Luttikhizen, G.P. (ed.), *Paradise Interpreted. Representations of Biblical Paradise in Judaism and Chr.* Leiden: Brill, 1999, 95-115

- Gardet, L., *Dieu et la destinée de l'homme, Les Grands Problèmes De La Théologie Musulmane*, Études Musulmanes vol. 9, Paris: J.Vrin, 1966
- Ginzberg, L., *The Legends of the Jews*, traducido por H. Szold; 7 vols; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1909-38
- De Goeje, M. J., “Mémoire sur les Carmathes du Bahraïn et les Fatimides”, *Mémoires d'Histoire et de Géographie Orientale* 1 (1886), 1-232
- De Goeje, M.J., “La fin de l'empire des Carmathes”, *JA*, (1895), 5-30
- Goff, M., *The Worldly and Heavenly Wisdom of 4QInstruction*. Studies on the Texts of the Desert of Judah 50. Leiden: Brill, 2003
- Goldziher, I., “Neuplatonische und gnostische Elemente im Haditz”, *Zeitschrift für Assyriologie* 22 (1908), 311-324
- Goldziher, I., *Vorlesungen über den Islam*, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, 1925
- Goodenough, E.R., *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*. 13 vols. Bollingen 37; Nueva York: Pantheon, 1953-68
- Gooder, *Only the Third Heaven? 2 Corinthians 12:1-10 and Heavenly Ascent*, (LNTS 313) Londres-Nueva York: Continuum, 2006
- Gordon, M., “From Mari to Moses: Prophecy at Mari and in Ancient Israel” en McKay, H. y Clines, D. (eds.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages: Essays in Honour of R.Norman Whybray on His Seventieth Birthday*, JSOTSup 162; Sheffield: JSOT Press, 1993, 63-79
- Gothenet, E., “Influence d'Ézéchiel sur la spiritualité de Qumrân”, *RQ* 13 (1988), 431-439
- Grabbe, L., *Priests, Prophets, Diviners, Sages: A Socio-Historical Study of Religious Specialists in Ancient Israel*, Valley Forge PA: Trinity University Press International, 1995
- Greenfield J., C. y Odeberg, H., *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. The Library of Biblical Studies; Nueva York: Ktav, 1973
- Gruenwald, I., *Apocalyptic and Merkabah Mysticism*. AGAJU 14. Leiden: Brill, 1980.
- Gruenwald, I., *From Apocalypticism to Gnosticism: Studies in Apocalypticism, Merkabah, Mysticism and Gnosticism*, Frankfurt: Peter Lang, 1988
- Hallaj al-Husayn ibn Mansur, *Kitab al-Tawasin*, edición de Louis Massignon, Paris: P. Geuthner, 1913

- Halm, H., *The Fatimids and their Tradition of Learning*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001
- Halperin, D., *The Faces of the Chariot: Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision*, (TSAJ 16) Tübingen: Mohr Siebeck, 1988
- Hamacher, E., “Die Sabbatopferlieder im Streit um Ursprung und Anfänge der Jüdischen Mystik”, *JSJ* 27 (1996), 119-54
- al-Hamdani, A.H., *The Beginnings of the Isma'ili Da'wa in Northern India*, Cairo: Sirovic Bookshop, 1956
- Al-Haramain al-Djuwaini, *Kitab al-Shamil fi usus al-din*, Alejandría: Al-Nashar, 1969
- Harrington, D.J., “Wisdom at Qumran”, en Ulrich, E. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Community of the Renewed Covenant: The Notre Dame Symposium on the Dead Sea Scrolls, Christianity and Judaism in Antiquity*, 10. Notre Dame IN: University of Notre Dame Press, 137-151.
- Harrington, D.J., *Wisdom Texts from Qumran*. Londres: Routledge, 1996
- Hartmann, R., *Al-Kuschairis Darstellung des Sufitum*, Türkische Bibliothek 18, Berlín, 1914
- Hayward, C.T.R., “The New Jerusalem in the Wisdom of Jesus ben Sira”, *Scandinavian Journal of the Old Testament* 6 (1992), 123-138.
- Hayward, C.T.R., *The Jewish Temple: A non-Biblical Sourcebook*. Londres, Routledge, 1996
- Hempel, C., *The Laws of the Damascus Document: Sources, Traditions and Redaction*, STDJ 29; Leiden: Brill, 1998
- Hendel, R., “The Shape of Utnapishtim's Ark”, *ZAW* 107 (1996), 128-29
- al-Hilli, Ibn al-Mutahnar Hasan b. Yusuf, *al-Nafi' yaum al-bashar fi sharh bab al-badi 'ashar*, junto con otros tratados de teólogos imamíes, Teherán: Marzak-i Nashr-i Kitab, 1950
- Himmelfarb, M., *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*, Oxford: OUP, 1993
- Hitti, P., *The Origins of the Druze People and Religion*, Nueva York: Columbia University Press, 1928
- Hodgson, M.G.S., “How did the early Shi'a become sectarian?”, *JAOS*, 75 (1955), 1-13
- Hodgson, M.G.S. , *The Order of Assassins*. La Haya: AMS Press, 1955

- Hollister, J.N., *The Shi'a of India*, Londres: Luzac & co., 1953
- Holloway, S., "The Shape of Utnapishtim's Ark: A Rejoinder", *ZAW* 110 (1998), 617-26
- Holm-Nielsen, S., *Hodayot Psalms from Qumran. ATD 2*. Aarhus: Aarhus University Press, 1960
- Horbury, W., *Jewish Messianism and the Cult of Christ*. Londres: SCM, 1998
- Horgan, M., *Pesharim: Qumran Interpretations of Biblical Books*, Catholic Biblical Quarterly Monograph Series 8. Washington, DC: Catholic Biblical Association of America, 1979
- Humbert, J.B., "L'espace sacré à Qumran", *RB* 101/2 (1994), 161-214
- Hunsberger, A., *Nasir-i Khusraw, The Ruby of Badakhshan: A Portrait of the Persian Poet, Traveller and Philosopher*, Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2000
- Hurowitz, V., *I Have Built You an Exalted House. Temple Building in the Bible in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* JSOTS 115 JSOT/ASOR Monograph Series 5. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992
- Hurtado, L., *One God, One Lord. Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism*, Philadelphia: Fortress, 1988
- Ibish, Y., *Nusus al-fkr al-siyasi al-Islami, al-imam 'inda 'l-Sunna*, Beirut, 1966
- Ibn Babuya (Ibn Babawayhi), Muhammad b. 'Ali, *Kamal al-din wa tamam al-ni'ma*, edición y traducción del Ayatullah Kamrahyi, 2 vols. Teherán: Islamiyya, 1959
- Idel, M., *Kabbalah. New Perspectives*, New Have: Yale University Press, 1988
- Idel, M., *Studies in Ecstatic Kabbalah*, New York: State University of New York Press, 1988
- Idris, H.R., *La Berbérie orientale sous les Zirides*, París: Adrien Maisonneuve, 1962
- Ivanow, W., *A Guide to Ismaili Literature*, Londres, 1933
- Ivanow, W., "The Sect of Imam Shah in Gujrat", in *JBBRAS* 22 (1936), 19-70
- Ivanow, W., "Tombs of some Persian Isma'ili Imams", *JBRAS* 14 (1938), 49-62
- Ivanow, W., "The Organization of the Fatimid Propaganda", *JBBRAS* 15 (1939), 1-35
- Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids*, Londres: Oxford University Press, 1942

- Ivanow, W., *Násir-e Khosraw and Ismailism*, The Ismaili Society Series B, n° 5, Leiden-Bombay, 1948
- Ivanow, W., *Brief Survey of the evolution of Ismailism*, Leiden: Brill, 1952, 45-51
- Ivanow, W., *Problems in Nasir-i Khosraw's Biography*, Bombay: Ismaili Society, 1956
- Ivanow, W., *Ibn al Qaddab*, Bombay: Ismaili Society, 1957
- Jafri, S.H.M., *Origins and Early development of Shi'a Islam*, Nueva York: Longman, 1979
- Jassen, P.A., *Mediating the Divine: Prophecy and Revelation in the Dead Sea Scrolls and Second Temple Judaism*, STDJ 68; Leiden: Brill, 2007
- Johnstone, W., *1 and 2 Chronicles* (2 vols.). Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997
- De Jonge, M. y Van der Woude, A.S., "11QMelqizedek and the New Testament", *NTS* 12 (1965), 301-326
- Kampen, J., "The Diverse Aspects of Wisdom in the Qumran Texts", en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty years: A Comprehensive Assessment*, 2 vols.; Leiden: Brill, 1998-99, 211-243.
- Kearney, P.J., "Creation and Liturgy: The P Redaction of Exodus 25-40", *ZAW* 89 (1977), 375-87
- Keel, O., *La Iconografía del Antiguo Oriente y el Antiguo Testamento*, Biblioteca de Ciencias Bíblica y Orientales, Madrid: Trotta, 2007
- Al-Khayyat, *al-Intisar*, Cairo: H.S.Nyberg 1925
- Knohl, I., *The Messiah before Jesus: The Suffering Savant of the Dead Sea Scrolls*. S. Mark Taper Foundation imprint in Jewish studies. Berkeley: University of California Press, 2000
- Kobelski, P.J., *Melchizedek and Melchiresa'*. CBQMS 10 Washington DC: Catholic Biblical Association of America, 1981
- Kohlberg, E., "The term "Muhaddath" in Twelver Shi'ism", en Pines, S., Kister, M.J. y Blau, J. (eds.), *Studia Orientalia memoriae D.H. Baneth dedicata*, Jerusalén: Magnes, 1979, 347-52
- Kraus, P., *Razis. Opera philosophica fragmentaque quae supersunt* 1, Cairo, 1939
- Kugel, J., "Levi's Elevation to the Priesthood in second Temple Writings", *HTR* 86 (1993), 1-64
- Kugler, R.A., *From Patriarch to Priest: The Levi- Priestly Tradition from Aramaic Levi to Testament of Levi*, Society of Biblical Literature, Early Judaism and Its Literature, 9, Atlanta: Scholars Press, 1996

- Al-Kulayni, *al-Usul min al-Kafi*. ‘Ali Akbar al-Ghaffari. Teherán, 1961
- Al-Kulayini, Muhammad b. Ya’qub b. Ishaq, *al-Usul min al-kafi*, edición y traducción de Ayatullah Muhammad Baqir al-Kamrahyi, con comentarios de Muhammad Baqir Majlisi, 4 volúmenes, Teherán: Islamiyya, 1972
- Al-Kushairi, *Risala*, Cairo 1938
- Kutsko, J., *Between Heaven and Earth: Divine Presence and Absence in Ezekiel*. Biblical and Judaic Studies. UCSD 7. Winona Lake: Eisenbrauns, 2000
- Lacocque, A., *The Book of Daniel* (traducido por David Pellauer). Londres: SPCK , 1979¹
- Lalani, A.R., *The Teachings of Imam Muhammad al-Baqir*, Londres: Tauris&Co in association with The Institute of Ismaili Studies, 2000
- Lange, A., *Weisheit und Prädestination. Weisheitliche Urordnung und Prädestination in den Textfunden von Qumran*. STDJ 18. Leiden: Brill, 1995, 47-49, cf. Harrington 1994, 137-52.
- Lange, A., “The Determination of Fate by the Oracle of the Lot in the Dead Sea Scrolls, the Hebrew Bible, and Ancient Mesopotamian Literature, en Falk, D., García Martínez, F. y Schuller, E.M. (eds.), *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran. Proceedings of the Third Meeting of the International Organization for Qumran Studies Published in Memory of Maurice Baillet*. STDJ 24. Leiden: Brill, 1999, 39-48
- Lehman, M., “Ben Sira and the Qumran Literature”, *RQ* 3, (1961), 103-16
- Lenzi, A., *Secrecy and The Gods: Secret Knowledge in Ancient Mesopotamia and Biblical Israel*. State Archives of Assyria Studies 19. Winona Lake: Eisenbrauns, 2008
- Levenson, J.D., *Creation and the Persistence of Evil. The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. San Francisco: Harper & Row, 1988
- Lewis, B., “The Isma’ilis and the Assassins”, en Setton, K.M. y Baldwin, M.W. (eds.), *A History of the Crusades*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969², 99-132
- Lewis, N.N., “The Isma’ilis of Syria Today”, *Royal Central Asian Studies Journal* 39 (1952), 69-77
- Lichtenberger, H., *Studien zum Menschenbild in Texten der Qumrangemeinde*. SUNT 15.Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980

- Lieber, A., “Voice and Vision: Vocalization of the Psalms in the Songs of the Sabbath Sacrifice”, *Paper Presented at the 2000 Society of Biblical Literature Meeting, Nashville, Tennessee, 2000.*
- Lundquist, J.M., “What Is a Temple? A Preliminary Typology”, en Huffmon, H.B., Spina, F.A. y Green, A.R.W. (eds.), *The Quest for the Kingdom of God: Studies in Honor of George E. Mendenhall.* Winona Lake IN: Eisenbrauns, 1983, 205-19
- Lust, J., “Ezekiel Manuscripts in Qumran”, en Lust, *Ezekiel and his Book*, (BETL 74) Leuven: University Press, 1986
- Mach, M., *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens im vorrabinischen Zeit.* TSAJ 34:Tübingen: Mohr-Siebeck 1992
- Madelung, W., “Fatimiden und Bahrainqarmaten” en *Der Islam* 34 (1959), 34-88
- Madelung, W., “Imama”, *Encyclopaedia of Islam* Second Edition, Brill Online, 2007-
- Madelung, W., “Das Imamate in der frühen ismailitischen Lehre” *Der Islam* 37 (1961), 43-135
- Madelung, W., “The Hashimiyat of al-Kumayt and Hashimi Shi‘ism”, *SI* 70 (1990), 5-26
- Madelung, W., “Isma‘iliyya”, en Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Islam.* Second Edition. Brill Online, 2007-
- Madelung, W., “al-Mahdi”, en Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., *et al.* (eds.), *Encyclopaedia of Islam.* Second Edition, Brill Online, 2007-
- Madelung, W., “Shi‘a”, en Fleet, K., Krämer, G., Matringe, D., *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Islam,* Second Edition, Brill Online, 2007-
- Maier, J., *Vom Kultus zur Gnosis: Studien zur Vor- und Frühgeschichte der “jüdischen Gnosis”.* Salzburgo: O. Muller, 1964
- Maier, J., “Shire ‘Olat hash-Shabbat. Some Observations on their Calendric Implications and on their Style”, en Treballe, Barrera, J. y Vegas Montaner, L. (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress of the Dead Sea Scrolls. Madrid 18-21 March 1991.* Leiden: Brill, 1992
- Majlisi, M. B., *Bihar al-anwar,* Teherán: Islamiyya, 1964.
- Mandirola Brioux, P., *Introducción al Derecho Islámico.* Madrid: Marcial Pons, 1998
- Martin, R., “Mahdi”, en *Encyclopaedia of Islam and the Muslim World,* Thompson Gale, 2004

- Massignon, L., *Essai sur les Origins du Lexique technique de la Mystique musulmane*, Paris: Paul Geuthner, 1926
- Massignon, L., *Ciencia de la Compasión: Escritos sobre el Islam, el lenguaje místico y la fe abrahámica*, Madrid: Trotta, 1999
- Massignon, L., *La passion d'Al Hosayn-ibn Mansour al-Hallaj: martyr mystique de l'Islam*, Volumen 2, París: Gallimard, 2010
- Metso, S., *The Textual Development of the Qumran Community Rule*, Studies on the Texts of the Desert of Judah, 21, Leiden: Brill, 1997
- Meyer, B.F., "The Temple at the Navel of the Earth", en Meyer, B.F. (ed.), *Christus Faber: The Master-Builder and the House of God*. Allison Park, Penn.: Pickwick Publications, 1992
- Milik, J.J., *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judea*, traducción de J. Strugnell; SBT 1/26; Londres: SCM, 1963, 83-93
- Miller, P.D., *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge MA: Havard University Press, 1973
- Mitha, F., *Al-Ghazali and the Ismailis: A Debate on Reason and Authority in Medieval Islam*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2001
- Morray-Jones, C.R.A., "Transformational Mysticism in the Apocalyptic Merkabah Tradition", TJS 43 (1992), 1-31
- Morray-Jones, C.R.A., *A Transparent Illusion: The Dangerous Vision of Water in Hekhalot Mysticism; A Source-Critical and Tradition-Historical Inquiry*, (JSJSup 59) Leiden: Brill, 1992
- Morray-Jones, C.R.A., "The Temple Within. The Embodied Divine Image and its Worship in the Dead Sea Scrolls and Other Early Jewish and Christian Sources". *SBLSP* (1998), 400-431
- Morray-Jones, C., *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*, Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum, vol. 12., Leiden, Boston: Brill, 2009
- b. Muhammad b. al-Walid, 'A., K. *Tadj al'ka'id wa-ma'din al-fawa'id*. Beirut: A. Tamir, 1967

- Muhyi-d-din Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam: La Sagesse des Prophètes*. traducción de Titus Burckhard y Angela Culme-Seymour. Aldsmorth, Gloucestershire: Bashara Publications, 1975
- Mujtaba Ali, S., *The Origins of the Khojas and their Religious Life Today*, Bonn: Universität Bonn, 1936
- Muraoka, T. y Elwolde, J.F. (eds.), *The Hebrew of the Dead Sea Scrolls and Ben Sira: Proceedings of a Symposium held at Leiden University 11-14 December 1995*. STDJ 33. Leiden: Brill, 1997
- Al-Murtada, al-Sh., *al-Shafi‘i fi ‘l-imama*, Teherán: Islamiyya, 1921
- Najman, H., “Angels at Sinai: Exegesis, Theology, and Interpretative Authority”, *Dead Sea Discoveries* 7 (2000), 313-33
- Najman, H., “Revelation as Interpretation”. Ponencia presentada en el Annual Meeting of the Association for Jewish Studies. Los Ángeles CA, 15-17 de diciembre de 2002
- Nasr, R.H. “Ithna ‘Ashariyya”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2007-
- Nasr, S.H. y Aminrazavi, M., *An Anthology of Philosophy in Persia: Ismaili Thought in the Classical Age from Jabir ibn Hayyan to Nasir al-Din Tusi*. Volumen 2. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2008
- Newman, C., C., Davila, J.R. y Lewis G.S. (eds.), *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus*, JSJSup 63; Leiden: Brill, 1999
- Newsom, C., *Songs of Sabbath Sacrifice: A Critical Edition*, HSS 27; Atlanta, GA: Scholar Press, 1985
- Newsom, C., “Merkabah Exegesis in the Qumran Community”, *JJS* 38 (1987), 11-30
- Newsom, C., “4Q374: A Discourse on the Exodus/Conquest Tradition”, en Dimant, D. y Rappaport, U. (eds.), *The Dead Sea Scrolls in Forty Years of Research*. STDJ 10; Leiden: Brill, 1992, 40-41
- Nicholson, R.A., *The Mystics of Islam*, Nueva York: Arkana, 1990 (reimp. del original de 1914)
- Nicholson, R.A., “al-Insan al-Kamil”, *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, Brill Online, 2007-

- Nickelsburg, G.W.E., *Resurrection, Immortality and Eternal Life in Intertestamental Judaism*. HTS 26. Cambridge MA: Harvard University Press, 1972
- Nickelsburg, G., “Enoch, Levi, and Peter: Recipients of Revelation in Upper Galilee”, *JBL* 100 (1981), 575-600
- Nickelsburg, G., “Patriarchs who worry about their Wives. A Haggadic Tendency in the Genesis Apocryphon”, en Stone, M.E. y Chazon, E.G. (eds.), *Biblical Perspectives: Early Use and Interpretation of the Bible in Light of the Dead Sea Scrolls*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1998
- Niehr, H., “In Search of YHWH's Cult Statue in the First Temple”, en Toorn, K. v.d. (ed.), *The Image and the Book: Iconic Cults; Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*. Leuven: Peeters, 1997, 73-96
- Nissinen, M., “Prophets and the Divine Council” en Hübner, U. y Knauf, E.A. (eds.), *Kein Land für sich allein: Studien zum Kulturkontakt in Kanaan, Israel/Palästina und Ebirnári für Manfred Weippert zum 65. Geburtstag*, OBO 186; Friburgo: Universitätsverlag/ Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002, 4-19
- Nitzan, B., *Qumran Prayer and Religious Poetry*, traducido por J.Chipman; STDJ 12; Leiden: Brill, 1994
- Nitzan, B., “Harmonic and Mystical Characteristic in Poetic and Liturgical Writings from Qumran”, *JQR* 85 (1994), 163-183.
- al-Nu'man b. Hayyun, *Asas al-ta'wil*, Beirut: A. Tamir, 1960
- al-Nu'mani, M. b. I. b. J., *Kitab al-ghayba*, Tabriz: Maktabat al-Sabiri, 1963
- Oppeheim, A.L., “The Golden Garments of the Gods”, *ANES* 8 (1949), 172-193.
- Osten Sacken, P., *Gött und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten aus Qumran*. SUNT 6. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969
- Patai, R., *Man and Temple in Ancient Jewish Myth and Ritual*. London: Thomas Nelson and Sons, 1947
- Pedersen, J., “The Sabians” en Arnold, T.W. (ed.), *A Volume of Oriental Studies Presented to Edward G. Browne*, Cambridge, 1922, 383-391
- Perdue, L.G., *Wisdom and Cult*. Missoula: Scholars Press, 1977
- Peters, D., *Noah Traditions in the Dead Sea Scrolls: Conversations and Controversies in Antiquity*. Society of Biblical Literature. Early Judaism and Its Literature 26. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2008

- Pfann, S.J., “The Essene Yearly Renewal Ceremony and the Baptism of Repentance”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 337-352
- Pines, S., *Beiträge zur islamischen Atomenlehre*, Berlín, 1936
- Piquer Otero, A., “Some Philological Notes on the Sons of Belial and the Septuagint”, *MEAH* (sección de Hebreo) 60 (2011), 191-208
- Puech, E., “Notes sur le manuscrit de XIQMelkisédeq”, *RQ* 12 (1987), 433-513
- Qimron, E. y Strugnell, J., “An Unpublished Halakhic Letter from *Qumran*”, en Amitai, J. (ed.), *Biblical Archeology Today: Proceedings of the International Congress on Biblical Archaeology, Jerusalem, April 1984*, Jerusalén: Israel Exploration Society, 1985, 400-407
- Regev, E., “The *Yabad* and the *Damascus Covenant*: Structure, Organization and Relationship”, *RevQ* 21 (2003), 233-62
- Reinhartz, J. y Swetschinski, D. (eds.), *Mystics, Philosophers and Politicians. Festschrift for A. Altmann*. Durham NC: Duke University Press, 1982
- Riesenfeld, H., *Jésus transfiguré: L'Arrière plan du récit évangélique de la transfiguration de Notre Seigneur* (ASNU 16 Copenhague: Munksgaard, 1947
- Rowland, C., *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York: Crossroad, 1982
- Rowley, H., *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*, Oxford: Alden, 1952
- Van Ruiten, J., “The Garden of Eden and Jubilees 3:1-31”, *Bijdragen* 57 (1996), 305-317
- Sacchi, P., *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Colección Estructuras y Procesos, Madrid: Trotta, 2004
- Sachedina, A.A., *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'is* Nueva York; State University of New York Press, 1981
- De Sacy, S., *Exposé de la religion des Druzes*, Paris: Imprimerie Royale, 1838 (reimp. Amsterdam, 1964)
- Salem, E.A., *Political Theory and Institutions of the Khawarij*, Baltimore: John Hopkins, 1956
- Sanders, E.P., *Judaism: Practice and Belief 63 B.C.E. – 66 C.E.* Londres: SCM, 1992
- Sanders, J.A., “The Scrolls and the Canonical Process”, en Flint, P. y VanderKam,

- J. (eds.), *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years: A Comprehensive Assessment* (2 vols.) Leiden: Brill, 1998-1999, II 1-23
- Sayyid, Ayman Fu'ad, con la colaboración de Walker, P.A. y Pomerantz, M.A., *The Fatimids and their successors in Yemen: The History of an Islamic Community*. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002
 - Schäfer, P., "New Testament and the Hekhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism", *JJS* 35 (1984), 19-35
 - Schechter, S., *Fragments of a Zadokite Work edited from Hebrew manuscripts in the Cairo Genizah collection now in the possession of the University Library, Cambridge and provided with an English translation, introduction and notes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1910
 - Schiffman, L.H., *Reclaiming the Dead Sea Scrolls. The History of Judaism, the Background of Christianity, the Lost Library of Qumran*. Philadelphia y Jerusalén: Jewish Publication Society, 1994
 - Schiffman, L.H., "Community without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from the Jerusalem Temple", en Ego, B., Lange, A. y Pilhofer, P. (eds.), *Gemeinde ohne Tempel. Community without Temple. Zur Substituierung und Transformation des Jerusalems Tempels und seines Kults im Alten Testament, antiken Judentum und frühen Christentum*. WUNT 118; Tübingen: Mohr-Siebeck, 1999, 267-284
 - Schiffman, L.H., y VanderKam, J.C. (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 2 vols., Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 2000
 - Schmidt, B.B., "The Aniconic Tradition: On Reading Images and Viewing Texts", en Edelman, D.V. (ed.), *The Triumph of Elohim: From Yabwisms to Judaisms*. Kampen: Kok, 1995, 75-106
 - Schniedewind, W., *The Word of God in Transition: From Prophet to Exegete in the Second Temple Period*. Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 197, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995
 - Scholem, G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. Nueva York: The Jewish Theological Seminary of America. 1965²
 - Schuller, E.M., *Non Canonical Psalms From Qumran: A Pseudepigraphic Collection*, HSS 28; Atlanta: Scholar Press, 1986

- Segal, A.F., “The Risen Christ and the Angelic Mediator Figures in Light of Qumran”, en Charlesworth, J.H. (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls*. Nueva York: Doubleday, 1992, 302-328
- De Seife, R., *The Shari'a: An Introduction to the Law of Islam*. San Francisco: Austin & Winfield, 1994
- Shauhat, A., *Millenarian and Messianic Tendencies in Islamic Thought*, Publishers United: Lahore, 1993
- Smelik, W., “On Mystical Transformation of the Righteous into Light in Judaism”, *Journal for the Study of Judaism* 26 (1995), 122-44
- Smith, M., “Ascent to Heavens and Deification in 4QM^a”, en Schiffman, L.H. (ed.), *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. JSPS 8. Sheffield: JSOT Press, 1990, 181-188
- Smith, M., *Jesus the Magician*. San Francisco: Harper & Row, 2000.
- Smith, M.S., “Divine Form and Size in Ugaritic and Pre-exilic Israelite Religion” *ZAW* 100 (1988), 424-27
- Stadelmann, H., *Ben Sira als Schriftgelehrter .Eine Untersuchung zum Berufsbild des vor-makabäischen Sofer unter Berücksichtigung seines Verhältnisses zu Priester-, Propheten- und Weisheitslehrertum*. WUNT 2.6. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1980
- Stegemann; H., “Some Remarks to 1QS^a to 1QS^b, and to Qumran Messianism”, *RQ* 17 (1996), 479-505.
- Steiner, R.C., “The Heading of the *Book of the Words of Noah* on a Fragment of the Genesis Apocryphon: New Light on a ‘Lost’ Work”, *DSD* 2 (1995), 66-71
- Stern, M., *Greek and Latin authors on Jews and Judaism*. 2 vols. Jerusalem: Israel Academy of Sciences and Humanities, 1974
- Stern, M.S., “The succession to the Fatimid Imam al-Amir. The Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Tayyibi Ismailism”, *Oriens* 4 (1951), 193-255
- Stern, S.M., “Heterodox Ismailism in the time of al-Mu’izz”, *BSOAS* 17 (1955), 10-30
- Stern, S.M., “The Early Isma’ili missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxania”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 18 (1960), 56-90
- Stern, S.M., “Isma’ilis and Qarmatians” en *L’Élaboration de l’Islam*, Paris: Presses universitaires de France, 1961, 99-108

- Stone, M., “Enoch, Aramaic Levi, and Sectarian Origins”, *Journal for the Study of Judaism* 19 (1988), 159-70
- Stone, M., “Levi, Aramaic”, en VanderKam y Schiffman (eds.), *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, 486-88.
- Stone, M., “The Axis of History at Qumran”, en Chazon, E., y Stone, M., *Pseudepigraphic Perspectives*, 133-149
- Strothmann, R., “Recht der Ismailiten”, *Der Islam* 31 (1954), 131-46
- Strugnell, J., *The Angelic Liturgy at Qumran: 4Q Serek Shirot ‘Olat Hashshabat*, VTSup 7. Leiden: Brill, 1960
- Strugnell, J., Harrington, D.J. y Elgvin, T. (eds.), *Discoveries in the Judean Desert XXXIV. Qumran Cave 4. XXIV: 4QInstruction (Musar leMevin): 4Q415 ff.* Oxford: Clarendon, 1999
- Sukenik, E.L., *Megillot Genuzot mi-Tokb Genizab Qedumah she-Nimse’ab be-Midbar Yehudah: Seqirah Risbonah*, Jerusalén: Bialik Institute, 1948
- Suter, D., ‘Fallen Angel, Fallen Priest: The Problem of Family Purity in 1 Enoch’, *HUCA* 50 (1979), 115-135
- Taqi al-Din, Ahmad b. ‘Ali, *Towards an Islamic-Mediterranean Empire: Fatimid Egypt and the Founding of Cairo, A biography of the Imam-Caliph al-Mu’izz*, translated from the *Itti’az al-hunafa’ bi-akhbbar al-ai’mma al-fatimiyyin al-Khulafa’*. Trad. por Shainool Jiva. Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2009
- Thiering, B., “The Biblical Source of Qumran Ascetism”, *JBL* 93 (1974), 429-444
- Tholuck, A., *Sufismus, sive Theosophica Persarum Pantheistica*, Berlín: F. Duemmler, 1821
- Thomas, S., *The “Mysteries” of Qumran: Mystery, Secrecy, and Esotericism in the Dead Sea Scrolls*, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2009
- Trebelle, J., “Origins of Tripartite Old Testament Canon” en McDonald, L.M. y Sanders, J.A. (eds.), *The Canon Debate: The Origins and Formation of the Bible*. Peabody, MA: Hendrickson, 2002, 128-145
- Trebelle Barrera, J., “Códigos y cánones. Literatura legal e historiográfica en el antiguo Oriente y en la Biblia”, *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 4 (2010), 241-251.
- al-Tusi, M. b. al-H., *Amali al-Shaykh al-Tusi*, Najaf: Matba’at al- Nu’man, 2 volúmenes, 1964

- al-Tusi, M. b. H., *Kitab al-ghayba*, Najaf: Maktabat al-Sadiq, 1965
- Ulrich, E., *The Dead Sea Scrolls and the Origins of the Bible. Studies in the Dead Sea Scrolls and Related Literature*. Grand Rapids, MI: Eedermans / Leiden: Brill,, 1999, 51-78
- Ulrich, E., “Canon”, en Shiffman, L.H. y VanderKam, J.C. (eds.) , *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls* (2 vols.) Nueva York/Oxford: Oxford University Press, 2000, I 117-120
- VanderKam, J.C., “The Birth of Noah” en Kapera, Z.J. (ed.), *Intertestamental Essays in Honor of Jösef Tadeusz Milik*. Cracovia: The Enigma Press, 1992, 213-237
- VanderKam, J.C., *The Dead Sea Scrolls Today*, Grand Rapids: Eerdmans, 1994
- VanderKam, J.C., *Calendars in the Dead Sea Scrolls: Measuring Time*. Londres/New York: Routledge, 1998
- VanderKam, J., “Isaac’s Blessing of Levi and his Descendants in *Jubilees* 31”, en Ulrich, E. y Parry, D. (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls: New Texts, Reformulated Issues and Technological Innovations*. STDJ 30; Leiden: Brill, 1999, 497- 519
- VanderKam, J.C., “Identity and History of the Community” en Flint, P.W. y VanderKam, J.C. (eds.), *The Dead Sea Scrolls after Fifty years: A Comprehensive Assessment*, 2 vols.; Leiden: Brill, 1998-99, 2507-23
- VanderKam, J., “The Apocrypha and Pseudepigrapha at Qumran”, en J. Charlesworth *et.al.*, (eds.), en *The Bible and the Dead Sea Scrolls. Vol. 2: The Dead Sea Scrolls and the Qumran Community*. Waco TX: Baylor University Press, 2006 469-91.
- VanderKam, J. y Flint, P., *El significado de los Rollos del Mar Muerto: Su importancia para entender la Biblia, el judaísmo, Jesús y el cristianismo*, Colección Estructuras y Procesos (Serie Religión), Madrid, Trotta, 2010
- Vermes, G., “Bible Interpretation at Qumran”, *Eretz Israel* 20 (1989), 184-191
- Vermes, G., *The Complete Dead Scrolls in English*. Londres: Penguin, 2004
- Vermes, G. y Goodman, M. (eds.), *The Essenes According to the Classical Sources*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1989
- Wacholder, B.Z., *The Dawn of Qumran*. Cincinnati: Hebrew Union College, 1983
- Wacholder, B.Z., “Ezekiel and Ezekelianism as Progenitors of Essenianism”, en D. Dimant & U. Rappaport (eds.), *The Dead Sea Scrolls: Forty Years of Research*, (STDJ 10) Leiden-Nueva York: Brill / Jerusalem: Magnes-Hebrew University, 1992, 186-196

- Wacholder, B.Z. y Abegg, M.G., *A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls. The Hebrew and Aramaic Texts from Cave Four, Reconstructed and Edited by Ben Zion Wachobler and Martin G. Abegg.* 4 vols.. Washington: Biblical Archaeology Society, 1991-96
- Walker, P.E., *Hamid al-Din al-Kirmani: Ismaili Thought in the Age of al-Hakim.* Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 1999
- Walker, P.E., *Exploring an Islamic Empire: Fatimid History and its sources,* Londres: Tauris & Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2002
- Walker, P.E., *Masters of the Age: An Islamic Teatrise of the Necessity of the Imamate,* Londres: Tauris&Co in association with the Institute of Ismaili Studies, 2007
- Watson, F., “In the Image of God”, *Text and Truth: Redefining Biblical Theology.* Edinburgh: T&T Clark, 277-304
- Watt, W.M., “Shi‘ism under the Umayyads”, in *JRAS* 92 (1960), 158-72
- Weinfeld, M., “Sabbath, Temple and the Enthronement of the Lord, The Problem of the *Sitz-im-Leben* of Gen. 1:1-2:3”, en Caquot, A. y Delcor, M. (eds.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles.* AOAT 212. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1981, 501-11
- Wenham, G.J., “Sanctuary Symbolism in the Garden of Eden Story”, *PWCS* 9 (1987), 19-25
- Wensick, A.J., *A Handbook of Early Muhammadan Tradition,* Leiden: Brill
- Wensinck, A.J., *The Muslim Creed,* Cambridge: Cambridge University Press, 1932
- Wenthe, D. O., “The Use of Hebrew Scriptures in 1QM”, *DSD* 5 (1998), 290-319
- Widengren, G., *Muhammad the Apostle of God and his Ascension,* Uppsala: Lundequistska bokhandeln, 1955
- Wise, M., Abegg, M., Jr., y E. Cook, *The Dead Sea Scrolls: A New Translation,* San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996
- Wise, M.O., “מי כמוני באלים”. A Study of 4Q491c, 4Q471b, 4Q427 7and 1Q HA 25:35-26:10”, *DSD* 7 (2000),173-219
- Wolfson, E., “Mysticism and the Poetic-Liturgical Compositions from Qumran. A Response to Bilhah Nitzan”, *Jewish Quarterly Review* 85 (1994), 185-20
- Wolfson, E., “The Seven Mysteries of Knowledge: Qumran Esotericism Recovered” en Najman, H. y Newman, J.H. (eds.), *The Idea of Biblical Interpretation:*

Essays in Honor of James L. Kugel. Journal for the Study of Judaism: Supplement Series 83. Leiden: Brill, 2003, 173-213

- Wood, B.G., "To Dip or Sprinkle? The Qumran Cisterns in Perspective", *BASOR* 256 (1984), 45-60
- Yadin, Y., *The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness.* Traducida por B. y. C. Rabin. Oxford: Oxford University Press, 1962
- Zenger, E., *Gottes Bogen in den Wolken. Untersuchungen zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte.* SB 112. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1983
- Zimmerman, J., *Messianische Texte aus Qumran.* WUNT 2.104. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1998
- Zumurrudiyān, A., *Bayan-i haqiqat*, Shiraz, 1930

SUMMARY

1. Introduction

This dissertation has tried to locate itself conceptually in the realm of Gadamer's and Heidegger's fusion of horizons, where, in order for the work (literary, philosophical, artistic, human) to become complete, the separate You and I have to be joined in a meta-historical framework. This philosophy has been adopted in approaching, conveniently, the production and thought of two different (other) religious communities (Judaism of the Qumran Community and Ishmaili Shiism) where the process of understanding of God, Humanity and the world via exegesis had a central position, which, in turn, led to meta-historical conceptions.

2. Objectives

I have approached the reality of the Qumran texts with the philosophical interpretation of Ishmaili Shiism of Henri Corbin, thus carrying out an asymmetrical comparison of these two distant heterodox religious communities. Corbin's systematic proposal, where the human being may transcend his limited nature and attain a closer proximity to the divine and thus participate in the cosmos as a co-creator of the divine work, can shed some light upon the complex and unfortunately fragmentary materials from the Dead Sea Scrolls. Therefore, this work consists first of an approach to sacred hermeneutics in the Dead Sea Scrolls, followed by a discussion in meaningful terms on inspiration and exegesis in Ishmaili Shiism stemming from Corbin's studies. Finally, a comparative analysis reviews the salient Qumran materials in the light of these key concepts studied by Corbin. My ultimate aim, therefore, is to bridge these two distant communities by unraveling their mechanisms of connecting interpretation of existence and the world (via the exegesis of sacred scripture) to a transcendence in human nature and cosmic space-time.

3. Results

The exposition and comparative approach commented above have resulted in a vision of Qumran texts *vis à vis* Ishmaili thought which confirm the presence on a tendency to relate hermeneutics to an angelic-divine conception of humanity, which can be achieved or recovered in different ways (like ritual and purity) and which is intimately connected to the definition of an "intermediate space", fleshed out in conceptions of Temple and

Sanctuary (and hearkening back to the Temple vision in the biblical book of *Ezekiel*) but also in the conception of an *Urzeit* of Edenic perfection. Though different in concrete manifestations, Ishmaili thought and Qumran Judaism aspire to a human transcendence of cosmic order which has a clear impact on the capacity of knowledge (exegesis), by seeing it derived from this meta-historical primeval reality of perfection and striving to return to it.

4. Conclusions

All in all, my work approaches the phenomenon of the mystical (even in a period like Second Temple Judaism where the mystic phenomenon was still taking shape in its initial phases or pre-history) as related to world-view: Three main lines of parallelism between Qumran text and Ishmailism can be defined: hermeneutic based in a connection to the divine, an angelic anthropology which allows the achievement of such hermeneutics and can be in turn procured by them, and the ultimate definition of a Temple/Sanctuary as an “intermediate space” where humanity may recover a connection with the divine by participation of the celestial. This is the essence of mysticism and my approach hopefully will open new lines of research in the typology and continuity of mystical and mystical-related expressions. Therefore it will achieve in an academic approach the aforementioned fusion or bridging of horizons which was simultaneously the spiritual and philosophical aim of those communities of the past.